



UNIVERSIDADE FEDERAL DE SANTA CATARINA
CENTRO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS – CAMPUS TRINDADE
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

Helen Aline dos Santos Manhães

Sobre as condições da liberdade em Sartre

Florianópolis

2022

Helen Aline dos Santos Manhães

Sobre as condições da liberdade em Sartre

Tese submetida ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal de Santa Catarina como requisito parcial para a obtenção do título de Doutor(a) em Filosofia.

Orientador: Prof. Dr. Marcos José Müller

Coorientador: Prof. Dr. Luciano Donizetti da Silva

Florianópolis

2022

Manhaes, Helen Aline dos Santos

Sobre as condições da liberdade em Sartre / Helen Aline dos Santos Manhaes ; orientador, Marcos José Müller, coorientador, Luciano Donizetti da Silva, 2022.

254 p.

Tese (doutorado) - Universidade Federal de Santa Catarina, Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Florianópolis, 2022.

Inclui referências.

1. Filosofia. 2. Liberdade. 3. Situação. 4. Condicionamento. I. Müller, Marcos José. II. Silva, Luciano Donizetti da. III. Universidade Federal de Santa Catarina. Programa de Pós-Graduação em Filosofia. IV. Título.

Helen Aline dos Santos Manhães

Sobre as condições da liberdade em Sartre

O presente trabalho em nível de Doutorado foi avaliado e aprovado, em 16 de dezembro de 2022, pela banca examinadora composta pelos seguintes membros:

Profa. Carolina de Souza Noto, Dra.
PPGFIL - UFSC

Profa. Daniela Ribeiro Schneider, Dra.
PPGPSI - UFSC

Prof. Fabio Caprio Leite de Castro, Dr.
PPGFIL - PUC-RS

Certificamos que esta é a versão original e final do trabalho de conclusão que foi julgado adequado para obtenção do título de doutora em filosofia.

Coordenação do Programa de Pós-Graduação

Prof. Marcos José Müller, Dr.
Orientador

Florianópolis, 2022

À minha mãe.

AGRADECIMENTOS

Ao professor Marcos Müller, por me acompanhar ao longo de toda a minha pós-graduação, desde o mestrado. Obrigada pela liberdade que você concede a seus orientandos.

Ao professor Luciano Donizetti da Silva, meu coorientador nos últimos dois anos, pelos diálogos, apontamentos, provocações, pelo empenho dispendido. Sua contribuição foi muito valiosa.

À professora Carolina Noto e ao professor Fabio Caprio Leite de Castro, pelas contribuições na banca de qualificação e pelo aceite generoso de participar da avaliação final do trabalho.

À professora Daniela Schneider, que gentilmente avalia o resultado de minhas pesquisas também desde o mestrado.

À minha mãe, minha maior incentivadora, que nunca me deixa esquecer onde estão minhas raízes.

Ao meu irmão, pelo apoio constante e pelo exemplo vivo de perseverança.

Ao meu pai, pelo auxílio e atenção.

À minha avó, *nordestina arretada*, que me inspirou por sua força em meio à dureza de sua situação.

À CAPES, pelo financiamento.

Mas liberdade – aposto – ainda é só alegria de um pobre caminhozinho, no dentro do ferro de grandes prisões. Tem uma verdade que se carece de aprender, do encoberto, e que ninguém não ensina! o bêco para a liberdade se fazer.

(Guimarães Rosa)

Liberdade é uma palavra que o sonho humano alimenta, não há ninguém que explique e ninguém que não entenda.

(Cecília Meireles)

RESUMO

A liberdade é o cerne de todo o pensamento filosófico de Jean-Paul Sartre. Afirmada com radicalidade, não como atributo mas como o próprio ser do homem, sua defesa soa por vezes contraintuitiva: em todos os aspectos da existência que observamos, nos deparamos com determinações que aparentam invalidá-la ou mesmo aniquilá-la sob um destino inerte que a recobre. Faz-se necessário, assim, investigar a natureza desses (aparentes) limites que se impõem à liberdade, o que significa indagar sobre suas condições de possibilidade. Abordar-se-á a liberdade em duas vias: do ponto de vista ontológico, através da relação da liberdade com o nada e a consciência, visto que os três termos constituem a subjetividade em um percurso que vai da ontologia à fenomenologia, e que levará a analisar estruturas como a temporalidade, a reflexão e o surgimento do psíquico, colocando em relevo que todas elas fundamentam-se no ser-livre do homem. Já do ponto de vista concreto, a liberdade situada tem de se haver com o mundo e com o Outro na efetividade da existência, o que coloca o homem na lida direta com a materialidade e imerso em um campo social complexo que conduzirá à análise, por fim, de formas de condicionamento e manipulação do indivíduo no meio social. Tais descrições desvelam resistências que poderiam ser encaradas como limites e que ameaçariam a tese sartriana de uma liberdade radical. O intuito do trabalho, portanto, será examinar estas determinações e reduzi-las ou à contingência do ser – solo tão irremovível quanto necessário para que a liberdade vigore – ou à própria liberdade, seja a minha, seja a do Outro – o que significa, ao fim: somente a liberdade pode limitar a si mesma.

Palavras-chave: liberdade; situação; condicionamento.

RESUMÉ

La liberté est au cœur de toute la pensée philosophique de Jean-Paul Sartre. Radicalement énoncée, non comme un attribut mais comme l'être même de l'homme, sa défense sonne parfois contre-intuitive: dans tous les aspects de l'existence que nous observons, nous sommes confrontés à des déterminations qui semblent l'invalider voire l'anéantir sous un destin inerte qui la recouvre. Il faut donc s'interroger sur la nature de ces limites (apparentes) imposées à la liberté, c'est-à-dire s'interroger sur ses conditions de possibilité. La liberté sera abordée de deux manières : du point de vue ontologique, à travers le rapport de la liberté au néant et à la conscience, puisque les trois termes constituent la subjectivité dans un chemin qui va de l'ontologie à la phénoménologie, et qui conduira à analyser des structures telles que la temporalité, la réflexion et l'émergence du psychique, soulignant que tous reposent sur l'être-libre de l'homme. Du point de vue concret, la liberté située doit traiter du monde et de l'Autre dans l'effectivité de l'existence, qui met l'homme en prise directe avec la matérialité et plongé dans un champ social complexe qui conduira à l'analyse, pour fin, formes de conditionnement et de manipulation de l'individu dans l'environnement social. De telles descriptions révèlent des résistances qui pourraient être vues comme des limites et qui menaceraient la thèse sartrienne d'une liberté radicale. L'objet de l'ouvrage sera donc d'interroger ces déterminations et de les réduire soit à la contingence de l'être - fondement aussi inamovible qu'il est nécessaire pour que la liberté agisse - soit à la liberté elle-même, la mienne ou celle de l'Autre - c'est-à-dire à la fin: seule la liberté peut se limiter.

Mots-clés: liberté; situation; conditionnement.

LISTA DE ABREVIATURAS

CN – Colonialismo e neocolonialismo

CRD – Crítica da razão dialética

CSCS – Consciência de si e conhecimento de si

DGE – Diário de uma guerra estranha

EH – O existencialismo é um humanismo

LC – A liberdade cartesiana

N – A náusea

SN – O ser e o nada

SG – *Saint Genet* – Ator e mártir

TE – A transcendência do ego

SUMÁRIO

SUMÁRIO	11
INTRODUÇÃO – UMA LIBERDADE INFINITA?.....	12
PRIMEIRA PARTE – A LIBERDADE ABSOLUTA.....	17
1.1 O SER E O NADA: O FUNDAMENTO DA LIBERDADE EM BASES ONTOLÓGICAS.....	17
1.1.1 Uma hipótese metafísica.....	19
1.1.2 A origem do nada como negação interna.....	26
1.2 NADA E LIBERDADE – A TRANSCENDÊNCIA	30
1.2.1 Liberdade e negatividade.....	33
1.2.2 Liberdade e temporalidade	40
1.3 CONSCIÊNCIA E LIBERDADE – A INDETERMINAÇÃO	45
1.3.1 O <i>cogito</i> pré-reflexivo.....	45
1.3.2 As reflexões sobre si: da angústia ao subterfúgio do Ego	51
SEGUNDA PARTE - A LIBERDADE CONCRETA	59
2.1 RELAÇÃO EU-MUNDO.....	63
2.1.1 A situação.....	63
2.1.2 O homem <i>sozinho</i> na lida com a materialidade	72
2.2 RELAÇÃO EU-OUTRO	99
2.2.1 <i>O Ser e o Nada</i> : conflito e objetivação da liberdade	99
2.2.2 <i>Crítica da Razão Dialética</i> : a serialidade e o grupo	105
2.3 A ESFERA NORMATIVA.....	132
2.3.1 A neutralidade ontológica dos valores, ou: a liberdade é moralmente neutra	134
2.3.2 O projeto fundamental de si	152
2.3.3 Jean Genet: uma liberdade vivida	169
2.4 O CONDICIONAMENTO DA LIBERDADE	185
2.4.1 O êxtero-condicionamento em Sartre	187
2.4.2 A fabricação do consenso em Noam Chomsky	201
2.4.3 A espiral do silêncio em Noelle-Neumann	218
CONSIDERAÇÕES FINAIS	245
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....	251

INTRODUÇÃO – UMA LIBERDADE INFINITA?¹

Jean-Paul Sartre (1905-1980) tornou-se célebre por sua defesa radical da liberdade humana. Para além de uma concepção política, o filósofo estabelece a liberdade como o próprio ser da realidade humana, enlaçando-a às noções de *nada* e *consciência* na descrição da subjetividade. Desta forma, a liberdade se apresenta como inultrapassável e inalienável, sendo mesmo a condição para a própria revelação do fenômeno de ser. Mas aqui ainda estamos no terreno da ontologia. A passagem ao plano concreto gera inquietação, pois Sartre continua afirmando, acerca do homem situado no mundo, perpassado de limites e determinações objetivas, uma liberdade radical. Como resolver esse impasse? Esta questão deu origem a esta tese.

De partida, estabelecemos a distinção entre dois âmbitos, o ontológico e o concreto, distinção fundamental que nos acompanhará até o fim do trabalho. No âmbito ontológico, a liberdade define o modo de ser do homem e se faz, portanto, inalienável. Atribuímos a ela dois sentidos fundamentais: como transcendência – a projeção temporal e nadificadora do para-si – e como indeterminação – a espontaneidade e a translucidez como tessitura da consciência. Ao tratar da subjetividade, fica patente que três conceitos definem-na em Sartre: liberdade, nada e consciência. Correspondem, respectivamente – porém, entrelaçadamente -, à indeterminação, à transcendência e à espontaneidade que definem a existência humana. Veremos como se articulam entre si e o que nos informam a respeito de nosso tema diretor.

Já no segundo âmbito, consideramos a liberdade situada do homem no mundo, esfera na qual manifestam-se determinações que aparentam limitá-la. Na concretude existencial, a liberdade é penhorada em função de exigências com as quais se depara em situação, o que significa dizer: ela é alienável. Os pretensos *limites* com os quais se depara têm duas origens: a contingência do ser e a liberdade do Outro. O que visamos ressaltar, além do caráter objetivo das limitações que se impõem, é que somente a liberdade pode, em última instância, alienar a si mesma.

1 Referência ao título do artigo de Philippe Cabestan, de título homônimo, presente em *Sartre – Désir et liberté*.

À questão: ‘o homem é livre?’, enveredamos por dois caminhos de investigação. Ontologicamente, a partir das descrições efetuadas principalmente em *O ser e o nada* (1943), a liberdade é afirmada como nadificação, transcendência e indeterminação. A nadificação é o fundamento ontológico da liberdade firmado a partir da relação entre ser e nada. A transcendência, que estabelece a relação entre o nada e a liberdade, refere-se ao modo de ser *ek-stático* e temporalizador do parasí que, por ser potência nadificadora, faz-se origem de toda realidade negativa que encontramos no mundo. A indeterminação, conceito que relaciona liberdade e consciência, aponta para a espontaneidade e translucidez do subjetivo, liberando o homem dos determinismos que o explicariam como parte do processo causal que encontramos no fenômeno em geral, o que confere ao homem uma abertura singular à existência. Portanto, ontologicamente, o sentido da liberdade se faz como: ausência de ser, ultrapassagem, movimento *ek-stático*, espontaneidade indeterminada. Definir deste modo o ser do homem implica, conseqüentemente, colocar em suspenso na liberdade a própria aparição do mundo.

Por outro lado, na existência concreta, deparamos com o homem perpassado por aspectos objetivos que o condicionam inelutavelmente. Tanto sua relação originária com o mundo quanto com o Outro alienam-no de partida: a necessária submissão ao inorgânico, que corrompe a fluidez da práxis; o conflito original com o Outro como tecitura da relação intersubjetiva e a problemática reciprocidade que rouba a eficácia de suas ações. A introdução do homem no campo social constituído, movimento operado na *Crítica da razão dialética* (1960), revela ainda mais profundamente a impotência e passividade às quais a liberdade é submetida: novas estruturas e inércias vem se sobrepôr ao homem sob a aparência de destino. Quanto mais se enriquece os contornos da situação, quanto mais complexas se tornam as descrições de Sartre, mais pareceria que a liberdade afirmada se distancia no horizonte.

A conclusão, portanto, seria uma abstração? Liberdade de direito, mas não de fato? Na existência concreta o homem estaria desde sempre condenado? De modo algum. O que ocorre é que a liberdade ontológica não garante, por princípio, a liberdade concreta. Esta tem de ser construída a partir dos dados concretos da situação e só se dá como um movimento de *libertação*. Afinal, o homem não é livre, mas *faz-se* livre. Como Sartre afirmou na *Conferência de Araraquara*, não se aliena

e explora uma pedra ou uma máquina², o que implica que para alienar o homem ele tem de ser, primeiro, livre. Mas isso revela uma exigência de direito, não um estado de fato. A liberdade concreta não é garantida pela ontológica: ela só se constrói no mundo, a partir dos contornos próprios de sua situação e somente enquanto livre assunção que o homem realiza de sua condição. Portanto, a alienação da liberdade concreta não invalida a liberdade originária - caso contrário, a liberdade tornar-se-ia abstrata, potencial, metafísica. Ao oposto, o existencialismo sartriano parte, por princípio, da existência efetiva do homem no mundo e a ela retorna. A consideração da liberdade sob esse duplo ponto de vista permite ver, também, que o sentido profundo da liberdade ontológica se mantém mesmo na existência alienada. O recuo diante do ser, a diferença de si mesmo, o modo de ser da consciência, a projeção temporal, tudo isto permanece ainda que o homem seja social e materialmente oprimido - ele se projeta, é percepção, imaginação, constitui mundo. E todos esses aspectos repousam, ao fim, na liberdade como modo de ser fundamental do homem.

É preciso, pois, investigar o sentido das determinações que se sobrepõem ao homem. A partir da análise dos mais variados aspectos que se poderia considerar, inicialmente, como *limites* à liberdade, nossa pretensão é clarificá-los de modo que se reduzam: ou à contingência do ser, que não constitui propriamente um limite, mas o solo necessário para uma liberdade qualquer se exercer, ou à própria liberdade - seja a minha, seja a do Outro - como origem das determinações que a alienam³. Se a liberdade é a fonte das suas próprias prisões, seu pressuposto está garantido: somente a liberdade pode limitar a si mesma.

Iremos apontar, em cada capítulo, um tipo de *limitação* ou condição objetiva correlata aos diferentes sentidos que a liberdade adquire. A inexplicabilidade da origem do para-si, traduzida como contingência; o fato de que o homem é livre para tudo, menos para deixar de ser livre; a espontaneidade irreduzível e injustificável da consciência; os limites fáticos do mundo sobre o sujeito; a alienação constante que a simples existência do outro significa para mim; as estruturas sociais que transformam o homem em inércia; o condicionamento e a manipulação ideológica do grupo soberano sobre os indivíduos seriais. Estes são alguns pontos com os quais temos de lidar para entender o paradoxo da liberdade.

2 Cf. SARTRE, 1986, p. 39.

3 Cf. O ser e o nada.

Vejamos o fio condutor da tese. Começamos por buscar o fundamento da liberdade em bases ontológicas, o que conduziu à relação entre o ser e o nada. A questão que aí se sobressai é a origem obscura do movimento nadificador, que não consegue justificar a si mesmo. Abordamos a relação entre a liberdade e o nada através da transcendência, demarcando que a origem do nada no ser depende deste ser que se faz seu próprio nada enquanto é ausência de ser, ou seja, liberdade. A existência do tempo é descrita como *temporalidade*, o que significa que só vem ao ser através de um ser como o para-si, que tem-de-ser seu próprio passado, que existe ao modo da presença e que é perpetuamente projeção rumo ao futuro. Já a relação entre a liberdade e a consciência, entendida como indeterminação e espontaneidade, conduz a um dos conceitos mais importantes da filosofia sartriana: o *cogito* pré-reflexivo como condição do *cogito* cartesiano e modo de ser original para toda consciência possível. Por ele, Sartre realiza a purificação do campo transcendental, o que retira o Ego da subjetividade e o localiza no mundo, confirmando o vazio de ser da consciência. A justificação para a criação do psíquico é feita pela má-fé e o motivo do ato que purifica a consciência, passagem da reflexão impura à pura, é questionado. Passando ao plano concreto, a relação original do homem com o mundo é tematizada através da facticidade e da contingência no contexto do ensaio de ontologia. Os aspectos fáticos da existência do para-si revelam-se não como limites, mas como a porção de em-si que infesta o para-si. No contexto da *Crítica*, a relação com o mundo é descrita a partir da práxis e da lida com a materialidade, o que torna claro que as exigências que corrompem a práxis em inércia só adquirem força a partir de uma projeção totalizadora do próprio homem; portanto, estão subsumidas a um imperativo hipotético inicial que constitui a própria existência humana. Investigamos a relação original com o Outro pelo conflito. Abordamos a inserção efetiva do homem na esfera social através da teoria dos conjuntos práticos, baseada em dois modos fundamentais de sociabilidade: a serialidade e o grupo (nos seus diversos desdobramentos). O conceito de juramento é central aqui como momento de penhor da liberdade. Diversas inércias sociais tornam-se explícitas como *destino* dos homens. Os seres sociais são explicados a partir de sua raiz última na liberdade. Aborda-se a esfera normativa pelo viés da idealidade dos valores. A relação entre a liberdade e a moral é interrogada do ponto de vista ontológico, conduzindo a uma interpretação arriscada. Chega-se àquilo que virá a ser a questão fundamental de nosso trabalho: a interrogação acerca do

gérmen da revolta. Ela nasce através do projeto afirmado como motivo condutor de uma vida, e se expressa assim: o que pode motivar a mudança de um projeto em outro? O que equivale a dizer: qual o motor das transformações que se operam tanto a nível individual quanto social? Duas hipóteses são apontadas: as condições materiais ou a tomada de consciência. Analisamos a biografia existencial de Jean Genet em busca do momento de sua libertação, entendendo que ela ilustra magistralmente o caminho aqui perseguido: do peso das coisas à livre assunção de si. O problema da relação entre liberdade e conhecimento é levantado. A questão da submissão dos homens leva ao estudo do condicionamento da liberdade pelas ideias. Abordamos o conceito de êxtero-condicionamento enquanto fascinação e impotência. Nos deparamos com a noção de ideologia – diferentes acepções do termo e diferentes modos de falseamento. Descrevemos a fabricação do consenso como recurso de controle social através da doutrinação e da atomização dos indivíduos. Investigamos a hipótese da espiral do silêncio, pautada no medo do isolamento como motor da formação e expressão de um consenso social. Extraímos algumas conclusões parciais acerca da possibilidade de se estabelecer condições necessárias e suficientes para a liberdade no pensamento de Sartre.

PRIMEIRA PARTE – A LIBERDADE ABSOLUTA

1.1 O SER E O NADA: O FUNDAMENTO DA LIBERDADE EM BASES ONTOLÓGICAS

Necessário é o dizer e pensar que (o) ente é; pois é ser, e nada não é.
(Parmênides)

Sartre parte do mundo concreto da experiência visando alcançar as estruturas do real, o que o conduz à filosofia do ser e do nada. O que é curioso e contraditório, já que pretende conciliar uma fenomenologia e uma ontologia, ou seja, a descrição de como a aparição se dá ao homem ao mesmo tempo que um discurso de como as coisas são. Desta forma, Sartre volta-se constantemente, no meio de suas análises abstratas, às pontes com o 'mundo da vida'. Praticamente toda a extensão de *O ser e o nada*, à exceção da introdução e da conclusão da obra, é a descrição da realidade humana e do sentido que ela revela e confere ao mundo, pretendendo-se, assim, que o todo da existência concreta, homem e mundo, homem-no-mundo, esteja ali contemplado. Mas a conclusão da obra reflete a honestidade intelectual do filósofo, que não tenta se furtar ao contexto maior e à problemática clássica nos quais sua obra se erige. Bornheim aponta muito bem que as questões de Sartre não são apenas dele e que o existencialismo tem um sentido que ultrapassa em muito a sua época (2011, p. 206). Fato é que Bornheim faz uma análise minuciosa do existencialismo sartriano sob uma chave de leitura bem específica, a qual abordaremos em linhas gerais, que é: o existencialismo como a radicalização do platonismo e a expressão máxima do fim da metafísica, a partir do em-si como fundamento. Porém, concorde-se ou não com esta interpretação, não se pode negar que a conclusão de *O ser e o nada* é o núcleo problemático de sua tese. Sartre criou um sólido sistema a partir do pressuposto do em-si e do para-si tal como ele descreve, ser absoluto de positividade e nada de ser igualmente absoluto, explicando o mundo como o resultado da mescla de ambos, como uma intersecção na qual se encontra a consistência ontológica do ser e o contorno nadificador do nada, originando o fenômeno. Sartre fez o itinerário que vai do fenômeno ao ser do fenômeno, da experiência do homem no mundo à sua elucidação em termos de ser e nada. E este caminho leva, inevitavelmente, às aporias da conclusão da obra.

Pois, se o fenômeno se explica a partir de uma relação entre ser e nada, impõe-se continuar e questionar: como se sustenta essa relação se o ser é um maciço preso a si e se o nada, por sua vez, não é? A realidade humana deveria ser a resposta e é precisamente esta tese que coloca toda a importância, todo o peso da existência sobre os ombros humanos, para o bem e para o mal. O mundo só existe pelo e para o homem, os valores não tem caráter *a priori* e a liberdade é absoluta, pois o ser do para-si se define pela ausência de ser. O humano está aí para ser construído por si mesmo, sem amparo de um desígnio metafísico ou de uma natureza transcendental. E este é o maior problema em termos de fundamentação. A função que o Deus metafísico sempre ocupou está vazia e falta agora o elemento de reunião entre fundamento e fundado, entre ser e nada. Afirmar o homem precisamente como este elo - já que é ele quem mantém a nadificação do nada a partir do ser - que, conjuntamente aos contornos existenciais, explica a existência concreta tanto do homem quanto do mundo, não resolve o problema, afasta-o um degrau mais longe. Isto porque, se no que respeita ao plano dos fenômenos Sartre é muito bem-sucedido, quando as descrições têm de ser traduzidas e fundamentadas no plano ontológico, convertem-se em aporias. A questão mais fundamental e problemática que encontraremos na ontologia sartriana pode ser dita de dois modos, igualmente importantes: I) qual a origem do nada? II) Por que um fundamento que fosse plenamente o que é - idêntico a si, suficiente, perfeito, ao qual nada falta - se degradaria em separação e alteridade? Em suma, ambas desdobram-se do mistério primordial: *por que Deus precisa do homem?*

Vamos distinguir três esferas, ou melhor, três vias pelas quais considerar a questão do fundamento na filosofia sartriana, de acordo com o 'lugar' onde o fundamento reside. Essa divisão coincide com o âmbito que adquire prioridade a cada vez: se o fundamento for o para-si, estamos na esfera do *existencialismo*; o para-si é quem *faz haver* o mundo, quem sustenta o fenômeno na existência, quem 'dá voz' ao ser. Se for o em-si, situamo-nos no terreno da *ontologia* e reconhecemos a prioridade lógico-ontológica do ser, que é autônomo em relação ao para-si e necessário a este como solo de apoio para a nadificação de seu ser. Mas também podemos tomar como fundamento o Ser total, como a hipótese *metafísica* que busca explicar os dados da ontologia em uma totalidade e não alcança mais do que uma fundamentação negativa, isto é, a busca do fundamento devolve a si mesma como

impossibilidade, como totalidade destotalizada, movimento cortado no meio do caminho. Vejamos, então, o que acontece quando adotamos cada uma destas vias.

1.1.1 Uma hipótese metafísica

A questão metafísica do porquê do surgimento do para-si a partir do ser extravasa a capacidade descritiva da ontologia. Sartre explica este impasse fazendo uma analogia com a distinção das tarefas da sociologia e da história, como sendo, respectivamente, explicar e descrever os fatos⁴ (SN, p. 755). Porém, a ontologia fornece à metafísica duas informações: I) “todo processo de fundamento de si é ruptura do ser-idêntico do Em-si (...), aparição da presença a si, ou consciência.” (SN, p. 756); e II) “o Para-si é *efetivamente* projeto perpétuo de fundamentar a si mesmo enquanto ser e perpétuo fracasso desse projeto.” (SN, p. 756). Uma questão de direito e uma questão de fato que, em conjunto, geram uma antinomia. Pois assumimos como fundamento ontológico o ser-em-si, em relação ao qual o para-si se faz negação; e isto está expresso no ponto II, o *fato* de o para-si se desenvolver sempre como perseguição a um ser pleno e ideal com o qual busca coincidir, e sempre dele separado pela impossibilidade da junção, em um mesmo ser, da identidade a si e da consciência. Mas isso nos informa algo ainda mais relevante que implica na afirmação I: qualquer movimento que tenha a estrutura e a finalidade da fundamentação de si só pode advir de um ser que existe à maneira do para-si; o ser que busca se fundamentar tem já uma ruptura no cerne de si, a consciência. Jamais este movimento poderia ser derivado de um ser como o em-si, que é identidade e exterioridade absolutas.

A ideia do *ser causa de si*⁵ é a hipótese sartriana para explicar o surgimento do primeiro ato nadificador, que deve superar a contradição apontada logo antes.

4 Como aponta Prado Jr., “Ao caráter estrutural da ontologia fenomenológica, opõe-se o caráter genético da metafísica: não mais descrever modos de ser, mas delinear uma espécie de história ou uma explicação da passagem do em-si ao para-si como projeto do em-si de atingir a plenitude ontológica ou a beatitude do ser-em-si-para-si (numa palavra, a gênese de Deus). O surgimento do para-si deixa de aparecer, como na ontologia, como ‘acontecimento absoluto’, para tornar-se meio.” (PRADO JR., 2006, p. 33).

5 Para fins de clareza da exposição, devemos distinguir o Ser (ser causa de si, ens causa sui, fundamento, todo que engloba em-si e para-si a partir da tentativa de autofundamentação), daquilo que chamamos ser pleno, que é o ser-em-si, uma das regiões do Ser. Além disto, há um outro termo, o em-si-para-si, que é o ser ideal que o para-si visa em suas projeções, que ele seria

Um ato que teria se originado *como se* o Ser buscasse se fundamentar, quebrando sua positividade pelo desdobramento do idêntico (ser pleno) em unidade (relação a si). O Ser volta-se sobre si enquanto negação de ser, gerando o não ser, introduzindo uma distância no lugar da identidade, uma dobra sobre si ao modo da presença. O surgimento da pura diferença no seio do ser é o Nada. Mas esse movimento que mantém juntos ser e não ser como uma *relação*, que Sartre define como uma tentativa do Ser de se autofundamentar, deve ser prévio ao próprio ser-em-si e abarcá-lo como um momento do ato, aquilo que deve ser mantido na negação como o negado em relação ao qual o nada é nada. O problema é que esse *ser causa de si* já contém de antemão aquilo que ele visa explicar, pois nele já se encontra a identidade do ser, o excremento do nada como resultado do fracasso do projeto de fundamentação, e, como reunidor do todo que ultrapassa a justaposição de dois tipos de seres abstratos, a motivação do movimento que se dobra sobre si. Deste ponto de vista, em-si e para-si são dois momentos de um Todo, o Ser, que tem a nadificação como princípio antes mesmo de ter os elementos envolvidos neste ato. Para explicar o surgimento do nada a partir do ser, afirmo um movimento nadificador. Este, porém, não poderia se originar nem do ser-em-si, que é idêntico a si, nem do nada, que não é e precisa ser constituído a partir da negação do ser. Do ponto de vista da hipótese metafísica, portanto, o ser pleno não é o primeiro; primeiro é o ato nadificador, que não explica sua própria origem.

O elo, sutil mas sempre ali, com a metafísica reside no '*como se*', "tudo se passa *como se*" (SN, p. 757). Não à toa, é digno de nota que *O ser e o nada* comece e termine lidando com a fundamentação da existência, ou seja, tentando explicar em termos ontológicos como se pode *dizer* o em-si, ou seja, abordando o para-si enquanto aquele que diz. Mas há uma diferença: no princípio o ser é dito fenomenologicamente; parte-se primeiro da relação para então abordar o ser idêntico a si através da falta de ser que o atinge, ou seja, do para-si. Já no fim da obra, a tentativa é olhar para todo o percurso feito – as "despretensiosas" 700 páginas que descrevem os meandros da relação entre o ser e o nada a partir, fundamentalmente,⁶ do nada como uma relação unívoca, unidirecional -, olhar para

se pudesse, sendo ainda consciência, coincidir com seu ser. Difere, portanto, do ens causa sui que, hipoteticamente, está no princípio da existência do para-si como sua origem.

6 O capítulo 3 da segunda parte do SN, A transcendência, muda o enfoque, descreve a negação na perspectiva do em-si, tratando de aspectos do ser como a determinação dos objetos (sua unidade), sua qualidade, quantidade, potencialidade, inclusive o espaço e o tempo do mundo.

essa aventura que o filósofo chama *existência humana* agora sob nova perspectiva: do todo, como um olhar englobante que satisfizesse a necessidade de fundamento. Mas descrever não basta, pois há de se explicar. E se no terreno da descrição dos atos humanos e da concretude existencial as coisas vão bem, quando se questiona o calcanhar de Aquiles sartriano ficamos desconcertados, pois a origem do para-si é um mistério permanente - diríamos mesmo, inultrapassável. Nada explica o surgimento de uma inquietação no seio da plenitude, do 'positivo sem vida'.

Bornheim interpreta a filosofia de Sartre sob o paradigma da metafísica tradicional, que tem sua origem em Platão e encontraria seu fim justamente na ontologia sartriana (2011, p. 179). O modo como o em-si é definido e as contradições que se seguem disso seriam, para o comentador, a expressão máxima da impossibilidade da metafísica e a necessidade de o pensamento se voltar para a finitude ela mesma, abdicando de buscar no absoluto, no ser, no infinito, sua fundamentação⁷. Segundo Bornheim (2011, p. 186), Sartre permanece fundamentalmente metafísico porque sua ontologia, ainda que focada na contradição e na negatividade, continua tendo como escopo a tendência à identidade do ser. A descrição da existência em termos de ser e nada conduz à questão de como ambos se relacionam, que, na linguagem tradicional da metafísica, traduz-se como o problema da separação e da participação entre fundamento e fundado. O para-si é afirmado como a contradição do em-si, fazendo-se, ao mesmo tempo, como negação do ser e tendência ao ser. Isto significa que o para-si é secundário e derivado na ordem do ser, que encontra sua origem e sua finalidade na identidade absoluta que é o ser-em-si. Mas, em decorrência da definição do ser e do nada como, respectivamente, absoluta positividade e absoluta negatividade, fica vetada a passagem de um ao outro. A relação se dissolve e dá lugar a um hiato inultrapassável, pois o ser permanece o que é na sua indiferença e o nada, não sendo, não alcança o ser nem se sustenta por si mesmo. Sartre responderia (SN, p. 64ss) que o problema da dualidade e da separação se revela um falso problema, visto que o para-si não é uma substância autônoma e só existe como uma tendência ao ser, uma privação singular deste ser específico frente a ele. Mas, como assinala

Mas o desvelamento dessas características, ainda que pertençam ao ser, passa pelo filtro da nadificação. Não abandonamos, portanto, a primazia da subjetividade e de seu ponto de vista.

7 Como veremos, a passagem à *Crítica da razão dialética* constituiria precisamente a tentativa sartriana de pensar a finitude fora do modelo metafísico da busca pela identidade do ser, tarefa realizada através da História.

Bornheim (2011, p. 142), isto dá origem a outra questão: o que justifica a diferença do diferente? Entre o ser como fundamento e o nada de ser como fundado, tudo se resume, ao final, à identidade do ser, ainda que enquanto escopo e não na atualidade. Para que o fundado não se dissolva no fundamento, deve haver algo que lhe é próprio e irreduzível ao ser. E o para-si, falta e desejo de ser, tem no seu não-ser a diferença em relação ao ser, que o mantém separado; mas essa privação se resolve em termos de identidade, pois a diferença do diferente não existe, é explicada em termos de um e negação do um. Assim, ontologicamente há um monismo do ser, e o nada não encontra fundamento.

Porém, mais importante seria encontrar um fundamento ao para-si na medida em que ele é o diferente ou o irreduzível ao em-si, pois, nessa perspectiva, poder-se-ia pensar aquilo que ele tem de próprio. Digamos que Sartre consegue ser plenamente bem-sucedido ao pensar a diferença em um plano fenomenológico, ao passo que o salto ao ontológico já não encontra justificativa: a ontologia da finitude pressupõe a ontologia do nada. (BORNHEIM, 2011, p. 143)

Há duas questões intimamente imbricadas, porém distintas: da participação entre fundamento e fundado, por um lado, e da totalidade do sistema, por outro. A primeira, do elo entre em-si e para-si, tem como resposta o próprio para-si como nadificação do ser, mas acaba sendo uma resposta negativa enquanto a própria ausência de relação: o para-si *não é* o em-si, *não partilha* de sua identidade, *não há* medida comum entre eles, ao contrário, tudo se dá pela total diferença, tão radical que alcança a contradição. O para-si é o radicalmente outro que não o ser – ainda que retire sua força para existir de um perpétuo *tender ao ser*, tendência esta tão necessária quanto impossível. E não basta considerarmos ‘a porção de ser’ do para-si – sua facticidade – nem tampouco o ser ideal por ele projetado (o em-si-para-si) para garantir que haja uma relação do para-si ao ser. Não é o mesmo ser-em-si, que permanece sempre externo, fechado e inapreensível. Assim, talvez não seja rigoroso afirmar que o em-si não tem segredo, mas, ao invés, que o homem não é capaz de sabê-lo porque permanece na superfície do ser, barrado pela diferença. Merleau-Ponty já havia notado esse impasse gerado entre ser e nada: “a partir do momento em que me concebo como negatividade e o mundo como positividade, não há mais interação, caminho eu próprio diante de um mundo maciço; entre ele e mim não há encontro nem fricção, porquanto ele é o Ser e eu nada sou.” (MERLEAU-PONTY, 2007, p. 59).

Quanto à segunda questão e complementar à primeira, acerca da totalidade do sistema, podemos formulá-la de diversos modos: qual a origem do nada? Ou, qual a origem do para-si, enquanto ‘produtor’ do nada? Por que o fundamento não bastaria a si mesmo e precisaria do fundado para alcançar o seu ser-fundamento? Isto é, por que o idêntico perfeito se decompõe em separação? Qual o sentido da multiplicidade se no começo era o um? Em suma, por que Deus precisa do homem? Ao invés da questão, posta por Leibniz, ‘por que há tudo e não nada?’, outra: por que há nada ao invés de puro ser? Como se a natureza precisasse de olhos para contemplar seu próprio espetáculo – o que já é uma antropomorfização sua. Poderíamos dizer que a primeira questão pertence à ontologia e que *O ser e o nada* pretende ser sua resposta. Quanto à segunda, é de natureza metafísica e suscitada na conclusão da obra, mas deixada sem muitas perspectivas pelo próprio filósofo. Mostra-se tanto necessária quanto impossível, nos limites do pensamento sartriano, essa exigência do motivo do primeiro ato nadificador, da totalidade entre ser e nada.

A identidade sem a contradição se torna abstrata, e o papel que cabe à contradição consiste precisamente em dar concretude a Deus. A preeminência da identidade subsiste, mas tão-somente como algo a ser conquistado; e a conquista se faz através da contradição, isto é, através da finitização do Deus metafísico. Nesse sentido é que o fundamento deixa de ser suficientemente fundamento, porque, de certa forma, passa a ser aquilo que ele deveria explicar. (BORNHEIM, 2011, p. 156)

O suposto ser de partida nunca coincide com o da chegada, se nos colocamos na perspectiva da hipótese metafísica do ‘*como se*’. Ou partimos de um Ser total, que já engloba em-si, para-si e um movimento frustrado que mantém o sistema em pé pelo fracasso de seu princípio⁸, ou partimos do puro e simples em-si, caindo então num *non sense*, pois no ser não há fissura e do nada nada vem. O problema é que: 1) se o Ser total for concebido como plenitude, a ele nada falta; se for concebido desde o princípio como vontade de autofundamentação, ele pressupõe aquilo que quer explicar, que é o modo de ser do para-si como nadificação; 2) ao ser-em-si nada falta, e querer extrair dele uma inquietação é antropomorfizá-lo; 3) a angústia e o questionamento do para-si só poderiam advir dele mesmo, mas ele é um ser derivado e não tem suficiência própria para explicar a sua falta e tendência ao ser. Nem a plenitude do ser nem a nadificação podem, isoladamente, dar conta do problema, e, no entanto, um fundamento híbrido que contemplasse a ambos não

8 Esse aspecto se assemelha ao espírito absoluto hegeliano que, para manter o movimento dialético, necessita que a síntese nunca se efetue, sob pena de se recair no absoluto sem vida.

se sustenta – recai sempre em um dos termos. Para Bornheim, essa contradição de princípio decorre da raiz metafísica da tese sartriana: “o seu pensamento nunca deixa de ser basicamente teológico, ou melhor, recebe sua seiva da impossibilidade da teologia.” (2011, p. 185). No mais, Sartre mesmo reconhece o beco sem saída que sua teoria, querendo ou não, acaba pressupondo:

A ontologia esbarra aqui com uma profunda contradição, posto que é pelo Para-si que a possibilidade de um fundamento vem ao mundo. Para ser projeto de fundamentar a si mesmo, seria necessário que o Em-si fosse originariamente presença a si, ou seja, que fosse já consciência. A ontologia, portanto, limitar-se-á a declarar que tudo se passa como se o Em-si, em um projeto de fundamentar a si mesmo, se concedesse a modificação do Para-si. (SN, p. 757)

Em outros termos, o em-si “depende” do para-si em sua fenomenalidade. Inversamente, o para-si “depende” do em-si para constituir-se como nada de ser. E ambos *dependiam* de uma totalidade inalcançável como fim e impossível como início, pois esta totalidade deveria ser, por princípio, um ser híbrido, ao modo do em-si-para-si, que fosse consciência para poder projetar a si mesmo como fundamento, mas fosse também, ao mesmo tempo, ser pleno para sustentar sua própria nadaificação. Este ser Total é impossível. Sua totalização é sempre barrada, o sistema nunca fecha, findamos numa anti-dialética que devolve os termos anteriores à sua separação original, ao absurdo de uma existência sem fundamento e um ser que é puro segredo.

Sartre reconhece que a descrição do real em termos de ser e nada leva, ao menos sob um ponto de vista, a uma cisão insuperável e uma dualidade irreduzível. Ou seja, o laço da participação entre ambos é problemático. Primeiro porque relação pressupõe dois termos irreduzíveis e algo que os una, mas que não se reduza a um dos termos. E justamente não é o que ocorre aqui. O para-si é um dos termos da relação e, ao mesmo tempo, a própria relação. “O Para-si e o Em-si estão reunidos em um conexão sintética que nada mais é do que o próprio Para-si.” (SN, p. 753); e logo adiante, “sou ao mesmo tempo um dos termos da relação e a própria relação.” (SN, p. 761). E se aceitamos essa premissa, baseados na noção de negação interna da consciência como o único modo de vinculação capaz de estabelecer uma relação íntima e não de exterioridade, como é exterior quando o para-si relaciona a xícara com a mesa, significa definir o para-si como um absoluto relativo, que especifica seu nada de ser sendo negação deste ser-aí singular. A qualificação do para-si, que não é, advém da singularidade do ser que ele presentemente nega ser, pois a

nadificação não é do ser em geral, mas se realiza no ser-em-si específico frente à consciência. É por esta via que Sartre pretende ultrapassar a abstração do ser e do nada e conferir contornos e singularidade à nadificação que sustenta o fenômeno no ser. Reverteria, assim, o problema de se ter um nada tão abstrato quanto o ser pela concretude existencial, ou seja, pelo fato de a nadificação do para-si não se operar no vazio, nem ao menos ser compreensível fora de sua tendência inelutável rumo ao ser e através de um processo temporalizante que rumo à realização do ser ideal em-si-para-si do valor. A consciência “se esgota sendo Outro que não si mesmo e Outro que não o ser.” (SN, p. 754). Mas isto significa que a diferenciação fenomenal encontra-se no seio do próprio ser e que o para-si a reconhece ao invés de constituí-la. E isto implica, por sua vez, em qualificar o ser, o que extravasa sua definição como: o ser é em-si; o ser em-si é o que é; o ser-em-si é (SN, p. 38-9).

Chega-se, assim, a muitas contradições, independente do caminho que se tome. A hipótese do *ser causa de si* é absurda. Sua ausência e a devolução dos termos a si mesmos, também incompreensível. Asseverar o mundo como elemento reunidor é inverter princípio e fim, tomar o “efeito” pela “causa”. Que fazer? Não podemos esquivar-nos da questão alegando que compete ao terreno da metafísica e que foge à descrição ontológica a tarefa de explicar o surgimento do para-si. Entrevemos, pois, algumas possibilidades: ou consideramos sua filosofia de um ponto de vista externo, inserindo-a na história da metafísica como o faz Bornheim, e a analisamos de fora; ou a tomamos por ela mesma e lidamos com um sistema bem montado, mas falho em sua origem; ou, ainda, compreendemos o existencialismo esvaziado de seu teor metafísico, que se converteria em uma filosofia da ação, voltada unicamente à concretude da realidade humana. A opção de considerá-la do ponto de vista da história da filosofia é sensata, pois os problemas de Sartre não são de Sartre⁹, arrastam atrás de si uma história inapagável. Além disto, é coerente que o filósofo da *situação*, do homem histórico - como viria a ser seu pensamento ulterior¹⁰ -, não seja desvinculado não só de sua época, como também do percurso que conduziu o humano ao nosso estado contemporâneo de desamparo frente a

9 Como bem observou Bornheim, 2011, p. 179; p. 218.

10 Sabemos que esta hipótese pertence ao olhar retrospectivo, que fala em nome de uma obra inexistente em 1943, a *Crítica da razão dialética*, e não encontra lugar no interior da ontologia fenomenológica. Privilegiando o “segundo Sartre”, neste ponto específico, adquirimos direito de manejar as teses do “primeiro Sartre”, que podem ser vistas mais propriamente a partir da história como seu contexto maior ao invés de terem o caráter absoluto de uma verdade acabada. Tratar-se-ia de voltar sobre si a exigência sartriana de considerar o contexto e a época de um escritor e sua obra, não só na literatura como também na filosofia.

Deus. Mas este é o ponto de vista do historiador da filosofia. Nosso objetivo, ao oposto, é tratar das teses de Sartre por si mesmas, desde sua coesão interna. A própria possibilidade de se buscar um fundamento na história, ou seja, de empreender uma ontologia da finitude sem referência a um plano meta-físico e meta-histórico, é barrada por Sartre¹¹, já que a história é dependente do para-si, “excreção” de seu movimento temporalizador no ser. Curiosamente, a *Crítica* é a revogação desta impossibilidade e o enfoque na História como sentido do humano, ou seja, a tentativa de um fundamento na própria finitude¹². Esta mudança de perspectiva não resolve os problemas previamente levantados, ao oposto, traz novas questões com as quais iremos nos ocupar na segunda parte do trabalho. A vantagem desta nova abordagem é o enriquecimento da concretude existencial da realidade humana através da complexidade da História e dos conjuntos sociais, o que confere um peso maior à força das coisas ao arraigar a liberdade no mundo e nos possibilita delinear com mais precisão os limites fáticos da liberdade concreta.

Salientamos que nossa pretensão não constitui uma análise exaustiva da bibliografia sartriana, antes a problematização e uma interpretação acerca da tese da liberdade. Seguimos aqui a leitura¹³ de que não houve uma ruptura no todo do pensamento sartriano com a passagem de *O ser e o nada* para a *Crítica da razão dialética*. Claramente houve modificações, mas as teses essenciais, em especial a da liberdade, que é nosso enfoque, mantiveram-se. Como afirma Donizetti (2010), a História é descrita como um desdobramento e enriquecimento de uma noção já presente na ontologia: a situação. Ainda que na *Crítica* apareçam novas estruturas e uma rica análise do aspecto social que não encontramos na obra de 1943, uma análise feita a partir da ontologia não deveria ser invalidada pelos desdobramentos da dialética, visto que as bases de seu discurso permanecem as mesmas.

1.1.2 A origem do nada como negação interna

11 SN, p. 757: “Tal unificação não deverá constituir-se, naturalmente, na perspectiva de um sobrevir histórico, já que a temporalidade vem ao ser pelo Para-si.”

12 Cf. Bornheim, 2011, p. 217.

13 Cf. Donizetti, 2010, p. 51: “Pode-se dizer que, assim, está desfeito o divórcio no conjunto da obra de Sartre; mesmo que seja inegável a mudança de enfoque, ela deve ser vista numa perspectiva de evolução e amadurecimento de uma filosofia da liberdade e não como simples ruptura entre dois momentos de pensamento, ou como retratação do existencialismo e simples conversão ao marxismo.”

Sartre aponta para duas concepções filosóficas acerca da noção de nada, às quais se opõe, que chamou de dialética e fenomenológica referindo-se ao pensamento de Hegel e de Heidegger, respectivamente. De acordo com Sartre, a concepção hegeliana afirma o ser e o não ser como contrários lógicos, tal como dois termos-limite de uma mesma série, contemporâneos e complementares na formação do real (SN, p. 53). Hegel descreve o ser como o imediato, indeterminado e abstrato, ao qual não cabe nenhuma determinação ou qualidade que não seja a da identidade a si. Assim definido, como “a simples imediação vazia”, o ser acaba identificando-se, abstratamente, com o não ser; são “o mesmo”, no sentido de serem ambos uma identidade a si sem qualificação. Neste nível, a diferença reside apenas no pensamento (SN, p. 54). Para além do aspecto abstrato de ambas as noções, a principal crítica de Sartre a este esquema que justapõe ser e nada reside em tomar o nada como um ser positivo, como um dado, pois, se são contrários lógicos, participam da mesma ordem de realidade. Na verdade, segundo o filósofo francês, o nada não é o contrário, mas o contraditório do ser: é tudo que o ser é, só que negado. Comparando o ser e o nada quanto à sua indeterminação, o argumento fica mais claro: ainda que toda determinação seja negada a ambos, há uma diferença capital entre eles: “Ora, o ser é vazio de toda determinação que não seja a da identidade consigo mesmo; mas o não ser é vazio *de ser*. Em resumo, é preciso recordar aqui, contra Hegel, que o ser é e o nada *não é*” (SN, p. 57). Invertendo a sentença de Spinoza, Sartre nota que “toda negação é determinação” (SN, p. 58), ou seja, o vazio, a negação, o não ser é sempre um vazio de algo, exige sempre um ser prévio e especificado para negar. O nada é sempre secundário e relativo a um ser já dado, acerca do qual o nada nada é, assim como a noção de ‘antes’ só faz sentido como referência a um ‘depois’, estabelecida por um olhar retrospectivo (SN, p. 58). Retire-se o ser negado e a negação esvanece conjuntamente, dando lugar ao puro ser, não a um nada indiferenciado – eis a interpretação sartriana.

Quanto à tese fenomenológica atribuída a Heidegger, afirma um nada extramundano, como um meio infinito de não ser no qual o ser fica suspenso (SN, p. 58-64). Ser e nada já não são noções abstratas: existe um sentido do ser e uma compreensão do nada que não pertencem ao plano do entendimento. Há experiências afetivas privilegiadas que, inclusive, coloca o homem em contato direto com atitudes negativas, isto é, atitudes que têm em sua estrutura um fundamento no não ser. É conhecida a ideia de Heidegger de que a angústia é a afecção que nos

coloca em face do nada¹⁴. Esta ideia, aliás, inspirou Sartre a afirmar a angústia como a “clarividência” da condição do homem de ser absolutamente livre, liberdade esta que pode ser dita também pelo *nada de ser* da realidade humana. Também em Sartre há uma relação direta entre angústia e apreensão do nada, ainda que a noção de nada seja muito distinta entre os dois filósofos.

As duas concepções de *nada* incorrem no mesmo problema, segundo o filósofo francês: a falta de fundamentação do não ser. Tanto ao espírito hegeliano quanto ao *dasein* heideggeriano, é preciso perguntar sobre a ligação entre seus aspectos negativos e o nada, ou seja, o que devem ser em seu ser para que se sustentem esses movimentos negativos que compõem o mundo. “Em ambos os casos é-nos apresentada uma atividade negadora sem a preocupação de fundamentá-la em um ser negativo.” (SN, p. 61).

Um nada que fosse puro nada não se relacionaria com o ser. Ser puro e nada puro seriam mutuamente excludentes e indiferentes. Mais do que isso, o nada puro sequer faz sentido se pensarmos que o nada *não é* e que só existe enquanto uma nadificação permanente em curso. A hipótese do nada puro é a consequência da tentativa de gerar diferença a partir do ser idêntico a si. Uma negação que fosse pura negação seria tão indiferenciada quanto o ser que ela nega. Além do mais, não haveria ponto de toque, permanecendo necessariamente exteriores um ao outro. A rigor, sequer há “outro”: há um e ausência do um, um e não-um, como se diz que a vida e a morte também não se relacionam, pois onde uma está a outra se ausenta. A questão é que todo este esquema, para que faça sentido e ultrapasse a incompreensível dualidade de um ser e um nada puros, exige um terceiro termo que promova a relação entre ambos através da nadificação. Introduzir o nada no ser pleno não modifica a indiferença dos termos sem o olhar do terceiro que abarque ambos numa totalidade e, de fora, os relacione. Este elemento exterior deveria, por princípio, para que ser e nada se relacionassem, ser uma porção de ser e uma de nada. Além de ser seu próprio nada, deveria ser seu próprio ser – o que é, por princípio, contraditório, visto que um exclui o outro. Portanto, o nada só é compreensível a partir de um agente que o nadifique.

A saída de Sartre para escapar à abstração do nada é fazê-lo surgir sustentado por um ser que mantém o nada por um movimento interno de

14 Cf. Heidegger, *Que é metafísica?*, 1969.

nadificação: “o ser pelo qual o Nada vem ao mundo deve ser seu próprio Nada.” (SN, p. 65). O acontecimento do nada está condicionado por uma *negação permanente do tipo interna*. Desta forma, o nada nunca é puro nada, é sempre singular, sempre nada de uma porção de ser específica, já com seus contornos: é sempre o nada de um si-mesmo esboçado como identidade e irrealizável por princípio.

A distinção, como a relação, envolve dois termos. Distinguir o modo de ser do homem do modo de ser das coisas exige que se designe, se não *o quê*, mas *como* é esse ser para que seja percepção e interrogação. As coisas são o que são, repousam sobre uma identidade consigo mesmas, uma positividade que se impõe de maneira muda e que apreendemos como a indiferença da coisa, que não precisa de minha apreensão para estar aí, e, mais, que me é resistência se tento desconsiderar seu ser pleno e inerte. Parece intuitivo negar que as coisas que percebo se relacionem entre si por si mesmas, como se a relação de ‘estar sobre’ entre a xícara e a mesa pertencesse ao próprio ser da xícara e da mesa. Coloco a xícara no chão e ela permanece ela mesma, indiferente se está colada ao teto ou suja sobre a pia. Será que poderíamos dizer também: “ainda que estivesse estilhaçada no canto da sala”? Mas então cairíamos na questão da identidade da coisa, que é outra questão¹⁵. Por ora deixemos a xícara inteira e basta que consideremos que, pra ela, é indiferente estar onde está. Já eu, humana que sou e mais exigente, para mim faz diferença estar aqui ou ali, ao lado do mar na costa catarinense ou num *boulevard* parisiense. Assim como faz diferença se há uma xícara ou não, pra que eu beba meu café. Toda diferença, toda relação exige ao menos dois termos e uma diferenciação, uma distância de alguma natureza que só se realiza a partir de uma negação que os una na exata medida que os distingue. Mesmo que pensemos na distância espacial e não como diferença de natureza, ela constitui um ser transcendente negativo: “os dois pontos e o segmento compreendido entre eles têm a unidade indissolúvel do que os alemães denominam uma ‘*Gestalt*’. A negação é o cimento que realiza a unidade.” (SN, p. 63). O ser,

15 Note-se que falamos aqui do problema da identidade dos objetos, não do ser. Se quebro a xícara parece que ela deixa de ser uma xícara, mas seu ser não desaparece e seu modo de ser (identidade de indiferença) não se modifica. Esta questão é tratada por Sartre em termos de permanência e essência, ambas correlatas a uma projeção nadificadora, e que aparecem como potencialidades do objeto. “A revelação da mesa como mesa exige uma permanência de mesa que lhe advém do futuro e não é um dado puramente constatado, mas uma potencialidade.” (SN, p. 257) Cf. capítulo 3 da segunda parte de SN, “A transcendência”.

enquanto concebido por si mesmo, é um termo único, solto na noite da identidade. Como seria possível extrair o diferente do idêntico? Como sequer conceber o que significa a alteridade a partir do *um*? E, no entanto, há relação e diferença, nossa capacidade de interrogar é prova disto. Daí que busquemos, então, em um ser como o homem a fonte da distinção diante do ser pleno das coisas. Daí que cheguemos, pois, ao terceiro pé que define a subjetividade em Sartre: a consciência. “A alteridade, com efeito, é negação interna, e só uma consciência pode constituir-se como negação interna.” (SN, p. 754).

Começar pelo ser positivo e idêntico faz a negação recair, enquanto fundamento de tudo aquilo que depende de relação, distância e diferença - o chamado recuo nadificador -, sobre a subjetividade. Esta, por sua vez, é esvaziada de seu ser positivo para dar lugar à apreensão do ser pleno que está fora. Desconsiderando o aspecto espacial da metáfora, poderíamos aludir ao princípio físico da impenetrabilidade, que afirma que “dois corpos não podem ocupar o mesmo espaço ao mesmo tempo”. Se o ser percipiente existe como percepção do que é pleno, é porque é vazio. O pleno já é cheio de si e não poderia comportar outro pleno. Assim, se capto o ser diante de mim, que é positivo, é porque, de minha parte, há um vácuo, um nada “passível de ser preenchido”¹⁶.

Começamos questionando a origem do para-si e chegamos ao impasse de dois seres comunicáveis. Para ultrapassar este dilema, adentraremos no campo propriamente da liberdade humana e sua relação com a origem do nada no mundo. Será através de uma relação negativa interna daquele que sustenta o nada na existência que a separação entre ser e nada (quicá) será superada. Veremos que a liberdade constitui essa relação.

1.2 NADA E LIBERDADE – A TRANSCENDÊNCIA

A liberdade é comumente considerada sob um ponto de vista político, localizada no âmbito da ação humana, à diferença do livre-arbítrio como conceito metafísico. Sartre inova ao alçar a liberdade ao plano ontológico e fazer dela não um

16 Por certo a consciência não é uma espécie de recipiente vazio apto a ser preenchido pelo conteúdo do mundo. Ao oposto, nada se detém nela, tudo desliza para fora, sequer existe um “dentro” para ela. São apenas figuras de linguagem que, cremos, não comprometem o rigor do texto.

atributo, mas o próprio ser do humano, radicalizando o que significa para um ser como o para-si ser livre. Não se trata apenas da possibilidade da práxis em dado regime social. O *vir à existência* do mundo enquanto fenômeno, com tudo aquilo que esta revelação traz à luz – objetos, relações, qualidades, quantidades, a própria existência do tempo –, tudo isto funda-se na *liberdade absoluta* da condição humana, entendida de modo radical. Podemos apontar para dois sentidos fundamentais aos quais nos referimos quando falamos de liberdade ontológica: I) a *transcendência* como modo de ser *ek-stático* do humano, movimento de saída de si para alcançar o que está fora; e II) a *indeterminação* absoluta do homem, que se revela pela espontaneidade da consciência e se traduz na ausência de uma natureza *a priori* – donde a clássica afirmação do existencialismo “a existência precede a essência” (EH, p. 11), colocando-a em suspenso na própria liberdade humana.

Devemos colocar algumas questões prévias. Como Sartre entende a relação entre liberdade e negatividade? Tendo em vista a ampla noção de contingência presente em seu pensamento, como relacionar necessidade e contingência com a liberdade? Será que, como afirma Bornheim (2011, p. 46), “o reconhecimento da liberdade implica o reconhecimento do nada como sua raiz geradora”? A partir dos esboços metafísicos acerca do problema da fundamentação entre o ser e o nada e da origem obscura do não ser, vamos passar à análise ontológica da realidade humana, o para-si, a partir da relação entre os três pilares que explicam a subjetividade: o nada, a liberdade e a consciência – noções não somente imbricadas mas indissociáveis no surgimento do homem. A consciência será diretamente abordada na seção seguinte, cabendo agora investigar a íntima relação que há entre o nada e a liberdade.

Há três noções da tradição pelas quais Sartre foi fortemente influenciado e as quais incorporou, adaptadas, à sua própria filosofia: a liberdade cartesiana, a transcendência heideggeriana e a intencionalidade husserliana (SN, p. 68). Todas se relacionam sob a rubrica da liberdade como intraestrutura da consciência. Significa que a vida da consciência, como um fluxo temporal, é um perpétuo descontínuo. Ao contrário da relação causal que verificamos no ser, no qual um elemento sempre se atrela a outro anterior que explica seu surgimento, o qual, sendo ser, só pode gerar ser (SN, p. 67), no caso do homem há um não encadeamento na sucessão entre as consciências espontâneas. Como seria diferente? O que poderia gerar uma nova consciência a partir de uma precedente? Se diferentes consciências se

determinassem entre si tal como ocorre ao ser, ela não seria livre. E, no entanto, verificamos a mudança no fluxo. Excluindo o ser transcendente e a própria consciência imediatamente anterior, temos como origem de uma nova consciência o *nada*. Não um nada em-si, que se entreporia entre duas consciências como uma faca que divide a maçã em duas, separando-as do exterior, mas um nada que significa uma quebra, uma descontinuidade interna a si mesma, um surgimento novo e original em relação ao passado.

A sucessão de minhas “consciências” é um perpétuo desengate do efeito com relação à causa, porque todo processo nadificador exige que sua fonte esteja em si mesmo. Enquanto meu estado presente for prolongamento do estado anterior, qualquer fissura pela qual puder deslizar a negação estará inteiramente fechada. Todo processo psíquico de nadificação implica, portanto, uma ruptura entre o passado psíquico imediato e o presente. Ruptura que é precisamente o nada. (SN, p. 70)

O nada é o que se interpõe entre as consciências fazendo-as indeterminadas, isto é, livres. Nem o passado pode determinar o presente, nem o presente pode determinar o futuro, rigorosamente falando. O que há entre eles é uma relação de *motivação*, muito diferente da *causação*. Daí o exemplo da figura do jogador que não consegue, hoje, encontrar na decisão de ontem de não mais jogar a força necessária para manter-se afastado do tapete verde (SN, p. 76). É a liberdade nos separando de nós mesmos a todo momento – o que pode ser negativo, se considerarmos que as decisões que tomamos nunca têm poder efetivo sobre nós, ou positivo, se, pelo mesmíssimo motivo, o que vislumbramos é nos desgarrar do passado e realizar um novo modo de existência no futuro. A ambiguidade de nossa indeterminação que se estende temporalmente permite, ao mesmo tempo, pelo caráter movediço da motivação, tanto o fracasso quanto o sucesso das escolhas do sujeito, pois toda escolha permanece desamparada de qualquer fundamento¹⁷, ancorada em nada, retirando seu valor da ação livremente empreendida e realmente efetivada no mundo. O jogador, mesmo em seu “vício”¹⁸, é livre. Afirma Sartre:

a liberdade não é uma faculdade da alma apta a ser encarada e descrita isoladamente. Queremos definir o ser do homem na medida em que condiciona a aparição do nada, ser que nos apareceu como liberdade.

17 O que não significa que não haja um sentido ou direção na ação, que ela seja eleita ao mero acaso. Veremos no capítulo sobre a esfera normativa que o projeto, enquanto motivo condutor de uma vida e organizador dos fins a que nos lançamos, constitui um sentido norteador, ainda que ele permaneça sem um fundamento absoluto para além da própria liberdade do homem.

18 A noção de vício remete ao postulado de um determinismo físico e/ou psicológico, afirmando como causa da reincidência nos mesmos atos nocivos uma doença, distúrbio ou um impulso de ordem mecânica ou inconsciente, concepção positivista do homem que se quer negar.

Assim, condição exigida para a criação do nada, a liberdade não é uma propriedade que pertença entre outras coisas à essência do ser humano. (...) A liberdade humana precede a essência do homem e torna-a possível: a essência do ser humano acha-se em suspenso na liberdade. Logo, aquilo que chamamos liberdade não pode se diferenciar do ser da "realidade humana". O homem não é primeiro para ser livre depois: não há diferença entre o ser do homem e seu "ser-livre". (SN, p. 68)

Vamos abordar a liberdade enquanto condição de possibilidade da aparição do nada, o que nos levará a analisar, na sequência, um tema capital da filosofia que Sartre, igualmente, ancora na liberdade humana como seu fundamento: a questão da temporalidade.

1.2.1 Liberdade e negatividade

No texto *A liberdade cartesiana* Sartre delimita as diferentes concepções de liberdade encontradas no pensamento do filósofo moderno, tanto a do homem quanto a divina, a fim de destacar posteriormente sua valiosa novidade em relação à história da filosofia. Há, marcadamente, duas acepções de liberdade em Descartes: I) poder de compreender e de julgar (entendendo julgar, aqui, como assentimento necessário diante da evidência) e II) autonomia em face da ordem do ser (poder de *decidir*, de dizer sim ou *não*) (LC, p. 287). Ou seja, liberdade de inteligência e liberdade como produtividade. No primeiro sentido, a liberdade consiste em descobrir e contemplar uma ordem preestabelecida que, *a partir dos juízos humanos*, se expressa como a verdade do ser. No segundo, não há adesão irresistível ao ser, ao contrário, o que se sublinha é a capacidade *negativa* de suspender o juízo e se retirar do encadeamento do ser: o *cogito*, a dúvida, a interrogação filosóficas são possíveis porque a liberdade tem o poder de dizer não, ainda que este poder de negação se direcione apenas ao não ser (erro, mal, ilusão). A adesão livre, porém irresistível, à clareza do entendimento - diante da evidência do *cogito*, por exemplo, não posso impedir-me de afirmá-lo - contrapõe-se à liberdade como "a possibilidade de a vontade se decidir a dizer sim ou não diante das ideias que o entendimento concebe" (LC, p. 291), bem entendido que o que determina ou não a adesão inelutável da vontade é o critério da clareza e distinção do que o entendimento afirma. Assim, o poder de dizer *não* se restringe às ideias confusas, são elas o destinatário do juízo negativo que o homem pode expressar. A suspensão do juízo poderá desenrolar-se em negação ou afirmação da ideia em questão, por

ora obscura - ideia atribuída ao não ser, visto que aquilo que provém do ser, portanto de Deus, é revelado com evidência e exige sua adesão. A afirmação da ideia confusa gera o erro e a ação engendrada segundo ela, o mal. A negação da ideia, logo, negação do não ser, do mal e do erro, consiste justamente no segundo aspecto da liberdade humana para Descartes: ela é livre para negar o não ser. Poderíamos ainda falar em uma liberdade criadora, que “constrói o verdadeiro peça por peça, que ao produzir hipóteses e esquemas pressente e prefigura a cada instante as relações reais entre as essências” (LC, p. 290). Mas essa inventividade é limitada à constituição do *método*, do caminho a percorrer enquanto meio de descobrir a ordem das essências já estabelecida. Deste modo, a verdade do ser permanece fundamentada em Deus.

A liberdade de indiferença traduz-se como a ausência de inclinação para a escolha de um dos termos dos contrários considerados. Mas Descartes a compreende não como ausência de inclinação, mas como uma inclinação *devida* à clareza do entendimento *ou* à luz divina que clareia o pensamento. Seja pela luz natural ou pela sobrenatural, “a clareza e a distinção são apenas os signos da coesão interna e da absoluta densidade de ser da ideia” (LC, p. 292). Deus permanece fonte do ser e a inclinação para um dos lados é *tanto livre quanto necessária*. “Agora a tese está completa: a clara visão do Bem acarreta o ato assim como a visão distinta do Verdadeiro acarreta o assentimento. Pois o Bem e o Verdadeiro não são senão uma só coisa – a saber, o Ser.” (LC, p. 293). Assim, tanto no terreno da moral como no do conhecimento estariam garantidos a ordem *a priori* de sua verdade, e a liberdade humana consistiria na adesão e ação conformes à ordem revelada.

A autonomia do homem é encontrada, entretanto, na face negativa da existência. Sendo Deus a “infinita plenitude de ser” (LC, p. 294) - leia-se: fundamento -, não pode ser a origem dos tipos de realidade que escapam ao ser e participam do não ser, como o erro, o mal, a ausência, a dúvida. A porção *de ser* que cabe ao homem é justamente o vínculo que o mantém conectado a Deus. Mas tudo aquilo que depende do não ser compõe justamente a diferença do diferente, a separação entre o homem e o divino. A diferença ontológica entre fundamento e fundado não residiria apenas na finitude e limitação epistemológica, mas no caráter criador de Deus, por um lado, e no caráter negativo do homem, por outro. Deus cria e mantém o ser na existência; o homem o descobre e contempla. O homem, que não pode

produzir ser, produz nada, realidades negativas frente ao ser. O homem se revela com o poder negativo de manejar o pensamento de modo tal que, ao invés de funcionar como um espelho para refletir a ordem estabelecida da natureza, é capaz também de se jogar na esfera que lhe pertence por direito e à qual Deus permanece um estranho: o não ser. A finitude e o poder negativo diante do ser são, portanto, o mesmo. Pois, se o erro e o falso existem por causa da finitude, uma subjetividade que alcançasse, por hipótese, a onisciência infinita da ordem do ser perderia, no mesmo movimento, sua relação com o não ser. A própria noção de vontade estaria em risco se se suprimisse o recuo nadificador, visto que a simples concepção de algo acarretaria imediatamente sua existência. Sem este recuo a adesão do pensamento à existência é total. “Estou em pleno exercício de minha liberdade quando, vazio e nada eu próprio, *nadifico* tudo o que existe. A dúvida é ruptura de contato com o ser (...). Nesse sentido, é a mais magnífica afirmação do reino humano.” (LC, p. 294). Sartre reveste a dúvida metódica com um semblante ontológico: “Ele [o pensamento] se surpreende como um puro nada: em face do ser que é posto por inteiro entre parênteses, só resta um simples não, sem corpo, sem lembrança, sem saber, sem *pessoa*.” (LC, p. 295).

A principal virtude que Sartre atribui à concepção cartesiana de liberdade reside na relação entre negatividade e ser livre, no fato de que o não ser é condição da autonomia presente naquele segundo conceito de liberdade enquanto poder de negar, suspender e duvidar.

Ninguém antes de Descartes havia sublinhado a ligação do livre-arbítrio com a negatividade; ninguém havia mostrado que a liberdade não vem do homem enquanto ele é, como uma plenitude de existência em meio a outras plenitudes num mundo sem lacuna, mas, ao contrário, enquanto ele não é, enquanto é finito, limitado. (LC, p. 295)

A recusa pressupõe o recuo diante do ser que possibilita a suspensão do juízo, o colocar entre parênteses o próprio mundo, suspenso entre o ser e o nada, enquanto não se tenha uma evidência sua. A suspensão de juízo que o *cogito* exige é fundamentada nesse poder negativo de se separar do ser, que Sartre chama de recuo nadificador. Eis as negatividades, aquelas realidades que se fundamentam em um ato de negação: ausência, distância, saudade, imaginação e, sobretudo, a dúvida enquanto interrogação. O ato de questionar, o mais fundamental à filosofia, só é possível se o homem é livre para lançar-se no não ser, para além da pura adesão compulsória àquilo que é. “Uma vez que a ordem das verdades existe fora

de mim, o que vai me definir como autonomia não é a invenção criadora, é a recusa.” (LC, p. 294). De tal modo que Sartre vê neste poder negativo já a prefiguração do negativo em Hegel (LC, p. 294).

Mas o duplo aspecto da liberdade cartesiana consiste em passar do puro não ser (*cogito*, suspensão total do mundo à exceção da certeza de si) à pura afirmação do ser, ou seja, adesão irresistível da vontade diante da clareza do entendimento. Primeiro a liberdade é autônoma, porém negativa; depois torna-se positiva, adere ao ser e participa do infinito, mas perde sua autonomia (LC, p. 296). A liberdade cartesiana, tal como a cristã, reserva a liberdade à possibilidade de o homem se desviar do caminho do Bem e do Verdadeiro, de “soltar a mão de Deus”. O homem só é livre para pecar e errar. O que faz total sentido se consideramos que a ordem do verdadeiro já está estabelecida: está pronta, fechada, sem lacunas e sem possibilidade de incremento. Diante de tal ordem, o que fazer senão assentir? Retirar-se dela. Mas o que há fora da ordem do ser é só uma ilusão, é qualquer coisa que não é, que não toca ou altera o ser em nada. O homem é livre para aderir ao ser e fazer o Bem, ou, se se rebela, acha-se automaticamente no não ser, está condenado à revelia da ilusão. Ou seja, o homem é livre para obedecer. Esta sentença resume os dois aspectos da liberdade cartesiana: “não é *nada além* da própria dúvida, e que quando sai desse nada é para tornar-se pura assunção do ser.” (LC, p. 296). O homem de ciência cartesiano, assim como o filósofo platônico, ambos seriam a pura contemplação e assunção de verdades eternas ou formas.

Se não inventa seu Bem, se não constrói a ciência, o homem só é livre nominalmente. E a liberdade cartesiana se junta aqui à liberdade cristã, que é uma falsa liberdade: o homem cartesiano e o homem cristão são livres para o Mal, não para o Bem, para o Erro e não para a Verdade. (...) Bastalhes se deixar levar; todo o mérito dessa ascensão caberá a [Deus]. (LC, p. 297)

A argumentação de Sartre foca na afirmação cartesiana de que a liberdade divina não é mais inteira nem mais perfeita que a humana, ao contrário, são semelhantes, e, portanto, quando descreve a liberdade divina é como se falasse também da humana (LC, p. 297-8). Descartes realiza, segundo Sartre, uma sublimação da liberdade humana em Deus decorrente das necessidades a que precisava atender, tanto da fé cristã quanto da moral de sua época – e não fosse isso, estaria ele investigando o que o existencialismo, séculos depois, afirma: a liberdade humana como fundamento da existência. A aproximação de ambas as

noções de liberdade, contudo, respeita a diferença fundamental entre o caráter negativo por parte do humano e o caráter de absoluta positividade e criação por parte de Deus. Mais, se Deus é livre e fundamenta o Verdadeiro, o Bem, as leis lógicas, as existências e suas essências, significa colocar como princípio fundante um ato livre incondicionado, inaugurador, ao qual nada precede. Em outras palavras, uma contingência cria e sustenta toda necessidade: “a necessidade rigorosa que aparece na ordem das verdades é ela própria sustentada pela contingência absoluta de um livre-arbítrio criador” (LC, p. 299). E nisto reside o segundo elogio que Sartre endereça à liberdade cartesiana, que é colocar na origem da existência, da necessidade e da verdade, um ato livre, uma autonomia absoluta. Tanto que seu objetivo é reverter a sublimação, devolver ao homem esse poder constituidor do real. Não passa despercebido, no entanto, uma diferença capital: enquanto a liberdade divina *constitui* o ser, a liberdade humana no existencialismo apenas *revela* o existente. O que não é pouco, visto que a existência do mundo, enquanto uma totalidade de sentido fenomênica, só existe através do homem. Estando do lado do não-ser, o homem não pode ser fundamento do ser. O nada não origina ser. Assim, eis a diferença central em relação ao fundamento de tudo que há: Deus cria o ser, o homem revela o ser a partir do nada e, se cria algo, cria apenas uma aparência de ser. Tanto que, o que há de mais humano que o reino do imaginário? Além disto, todos os contornos fenomênicos que são revelados enquanto mundo são “superficiais”, cintilam sobre o ser ao invés de determiná-lo internamente. A liberdade existencialista é imprescindível ao aparecimento do mundo, mas não é o fundamento de seu ser. Seu poder criador é negativo, isto é, faz existir, sobre uma contingência de ser original, todo o fenômeno na medida em que ele depende de um ato nadificador.

A contingência no plano de Deus é, entretanto, uma propriedade de sua vontade, não de sua existência. “A necessidade rigorosa que aparece na ordem das verdades é ela própria sustentada pela contingência absoluta de um livre-arbítrio criador.” (LC, p. 299). É diferente pensar a existência de Deus, que é incondicionada (livre) e necessária, e, por outra parte, pensar em sua criação, que comporta setores marcados pela necessidade (lógica, matemática, Verdadeiro, Bem) mas que são, ao mesmo tempo, condicionados por uma livre vontade, logo, contingentes. A necessidade que encontramos no ser é contingente na medida que deriva da vontade divina: é assim porque Deus quer, mas não que Deus tenha que assim

querê-lo necessariamente. É assim, mas poderia ser de outro modo. A necessidade não é inteiramente necessária: sua raiz é uma vontade autônoma e incondicionada. A tese cartesiana termina em paradoxo. O necessário, em um outro mundo possível, poderia ser de outro modo contanto que outra fosse também a vontade de Deus. Logo, o necessário é contingente.

A liberdade fundante em Descartes é um *atributo* de Deus, em Sartre é o *ser* do para-si. Mas, se quiséssemos pensar a vontade divina sob o critério sartriano da negatividade, ela tenderia a desaparecer. Sartre mesmo o notou em *Diário de uma guerra estranha*. Sob a perspectiva de um ser-livre sem nenhum contato com o não-ser, tudo o que depende da negação seria impossível: a *imaginação* se baseia na tese de objetos irreais; a *temporalidade* existe apenas com um fundo de mundo no porvir, a partir do qual o presente é iluminado como algo passível de modificação; a *percepção* é uma configuração de forma e fundo que já pressupõe um todo negado por detrás do objeto afirmado; a *vontade*, conceito aqui privilegiado, só é possível enquanto falta e projeção: há um todo pleno em relação ao qual o dado imediato aparece como faltoso ou deficitário, exigindo a ultrapassagem de um resistente para alcançar o desejado pleno. E o problema aqui seria que, para Deus, pensar e criar são o mesmo; logo, não haveria nada que ele pudesse posicionar como desejado que permanecesse ausente. Não há nada que *resista* a Deus.

Se, a esse espírito, a simples concepção basta para produzir intuitivamente o objeto, se ele não encontra nenhuma resistência da inércia, se não há uma defasagem temporal entre a concepção e a realização, Deus sonha. (...) É cativo de si mesmo e nada pode querer. O poder divino absoluto equivale a uma servidão subjetiva total. (DGE, p. 53)

A partir disto parece contraditório dizer que na origem do ser há um ato livre. A não ser que distingamos ato incondicionado de escolha, e que liguemos a vontade apenas a este segundo sentido. Vontade pressupõe distinção entre conceber e realizar. Escolha pressupõe a multiplicidade de cursos possíveis e a não necessidade de realização do possível eleito, o que implica, portanto, relação com o não ser. O argumento de Descartes é o seguinte:

ainda que Deus tenha desejado que algumas verdades fossem necessárias, isso não quer dizer que ele as tenha necessariamente desejado; pois são coisas totalmente diferentes desejar que elas fossem necessárias e desejar necessariamente ou ter necessidade de desejá-lo. (Carta a Mesland, 2 de maio de 1644, *apud* LC, p. 299)

Como conceder volição a um ser infinito que desconhece a falta, o hiato, para quem pensar e fazer existir são o mesmo? Como admitir que haveria no princípio um ato livre *como escolha* e que o ser tal qual é poderia ser diferente? Somos levados a concordar que “só existe vontade finita, e num ente finito, e a finitude da vontade não é produto de uma limitação externa, mas da sua própria essência. A resistência de um mundo está contida na vontade como princípio de sua natureza.” (DGE, p. 53). Assim, Deus é fundamento, mas não pode querer nem escolher. Se é livre é porque é incondicionado. Tudo está em ato, tudo é efetividade. Se não lida com o não ser, se não é capaz do recuo nadificador, Deus é fundamento de tudo que há enquanto um prisioneiro de si, ao qual não cabe vontade nem escolha. “Deus sonha.” Ademais, como conceber uma liberdade que não comporta um momento negativo, que é puro ser? A liberdade divina aparece como prisioneira de sua “vontade cega” que não conhece limite nem resistência.

De onde vem este paradoxo? Colocar a constituição do real fundamentada em um ato livre e absoluto conduz a uma “realidade de sonho”, na qual a liberdade termina prisioneira de si. A vontade livre precisa ser transcendência, logo, negação. Precisa se apoiar em algo dado, que não lhe caiba constituir mas sim ultrapassar em direção ao desejado, que está separado da vontade por uma resistência ou um lapso temporal. E se Deus é quem origina tudo, fá-lo sem nenhum apoio, sem nada a transcender. Daí o paradoxo: a ideia de um ser livre no princípio de tudo anula sua própria liberdade. É necessário que haja um solo prévio e irremovível para uma vontade se exercer.

O que define o ato livre é que ele seja incondicionado. Assim, onde quer que haja um ser livre, divino ou humano, esbarramos em um surgimento descontinuado em relação ao ser, em uma espécie de vácuo na cadeia determinista da natureza. Entretanto, é diferente afirmar um modo de ser livre enquanto curso de ação e escolha incondicionados, do fato de existência deste ser, convertendo-o numa necessidade. Diferente do para-si, que é contingente, Deus é livre porém necessário. Se sua vontade é incondicionada, sua existência necessária e, para ele, querer e conceber se identificam, Deus é servo de si mesmo. Atribuir liberdade a uma existência necessária resulta em servidão subjetiva.

A tese sartriana vai em sentido contrário: “Em uma palavra: Deus, se existe, é contingente.” (SN, p. 130) Por quê? Basta pensar no ser causa de si para vermos que, se Deus existe, seria fundamentando a si mesmo e, para isso, deveria existir

como consciência de si e projeto de se fundamentar. Na origem, no entanto, remontando o desejo de ser ao ser, não conseguimos ultrapassar a contingência factual do em-si. Por outro lado, o para-si é o fundamento de toda possibilidade. Diferenciando dois modos de possibilidade, uma no *conhecer* e uma no *ser*, a primeira diz respeito a um estado de ignorância do sujeito, enquanto a segunda é intrínseca ao ser que se faz seus próprios possíveis, que se *possibiliza*, que é o para-si. Assim, não concernindo ao em-si, que é plenamente atualidade, as possibilidades só podem existir na medida em que lançadas no mundo por uma projeção nadificadora e *ek-stática*, mas nunca a precedem. Deus, se existe, não poderia ser necessário nem possível: apenas contingente, tal como o em-si e o para-si.

1.2.2 Liberdade e temporalidade

O tempo vem à existência através do ser da realidade humana, o que significa dizer que vigora suspenso na liberdade. Sartre trata da questão em diferentes momentos: no texto *Consciência de si e conhecimento de si*, no qual visa responder às acusações de instantaneísmo, idealismo e solipsismo; em *A transcendência do ego*, onde afirma a unidade e individualidade da vida da consciência por uma síntese temporal que ela mesma realiza ao invés de remetê-la ao postulado do Eu; em *O ser e o nada*, obra na qual descreve a estrutura temporal do para-si enquanto *temporalidade*, ou seja, como totalidade dinâmica entre passado, presente e futuro, sustentada de modo *ek-stático* a partir de uma relação interna do para-si consigo mesmo. Sendo o fenômeno temporal uma totalidade, implica que jamais poderíamos considerar passado e futuro como *agoras* marcados pela modificação do *não ser mais* e do *não ser ainda*. Tomar o tempo como um conjunto de *agoras* é separar por princípio suas três dimensões e conferir-lhes o modo de ser do em-si (SN, p. 158). Além disto, o agora, como ponto infinitesimal da divisão entre o passado imediato e o futuro imediato, se resume a um não-ser, e todo o sistema, se dele depende, desaba no nada. Assim, “deve-se fazer aparecer cada dimensão sobre o fundo da totalidade temporal, retendo sempre na memória a não autonomia desta dimensão.” (SN, p. 158-9). É preciso, pois, abordar a totalidade do tempo como movimento de temporalização, movimento este que o para-si realiza pela nadificação de seu ser

estendida às três dimensões temporais, correspondendo a cada qual uma relação singular entre ser e nada. Existir como totalidade implica a não autonomia destas dimensões e uma perpétua remissão de uma às outras, compondo uma síntese (SN, p. 158-9). Vejamos, então, de que modo o para-si traz o tempo ao mundo a partir da análise de cada um de seus componentes, bem como sua relação com o nada de ser próprio da realidade humana.

Se consideramos a natureza do passado, constatamos que ele não é um fato impessoal suspenso em um tempo universal. O passado é sempre pessoal porque é sempre passado de um presente próprio e específico, *deste* presente que sou eu hoje, constituído a partir de uma relação interna com esse presente e expresso pela lei de ser do para-si: o *ter-de-ser*. Significa que o para-si o mantém no ser como *seu*, como referência necessária a si enquanto constitui o *fato* de seu ser, mas ao qual não consegue se identificar ao modo de ser do em-si. A expressão “*ter* um passado” é errônea, pois remete a uma relação de exterioridade, como quando digo que tenho esta mesa, que a possuo. Ao invés, *sou* meu passado, só que o sou não como identidade, como o em-si é o que é, mas sim como transcendência, como tendo-de-sê-lo. Enquanto ser que tenho-de-ser, é semelhante à estrutura dos possíveis, mas, diferente destes, que tem no seu contrário igualmente um possível, embora em menor grau, o passado “é aquele que é, sem nenhuma possibilidade de qualquer tipo; aquele que consumiu suas possibilidades. Tenho-de-ser aquilo que já não depende de modo algum de meu poder-ser, aquilo que já é em si tudo o que pode ser.” (SN, p. 168). Por certo, a significação que confiro a ele está sempre em aberto, refaz-se constantemente a partir das novas escolhas que realizo, mas seu conteúdo, a vivência convertida em em-si, fixada, recai para sempre na imobilidade do fato.

Existo, portanto, como tendência perpétua a este ser coagulado detrás de mim, movimento que justamente o mantém existindo, e na exata medida em que sou impossibilidade de a ele me identificar plenamente - o que, se ocorresse, anularia minha existência para-si convertendo-me em puro em-si. É isto, precisamente, o que ocorre na morte, quando o homem é finalmente identificado à sua essência e dá-se por encerradas as suas possibilidades¹⁹. Pela morte o homem converte-se em em-si, ou seja, suas dimensões de presença (presente e futuro) extinguem-se, restando, *para o olhar do outro*, sua porção de ser petrificada e inalterável que define, agora

19 “O que há de terrível na morte – diz Malraux – é que transforma a vida em Destino.” (SN, p. 164)

permanentemente, sua vida. A vida torna-se destino: identifica-se plenamente ao *fato* do passado, aquilo que é o que é, sem nenhuma possibilidade de não sê-lo.

Quando pensamos no transcórre temporal e na impossibilidade de alcançar o passado e a ele nos identificarmos, é preciso não incorrer no erro de atribuir tal impossibilidade a um descompasso entre ato e fala, como se o problema consistisse no atraso da linguagem, na demora da predicação - semelhante ao desacordo experimentado pelo caçador, que aponta um pouco mais adiante para acertar seu alvo (SN, p. 169). Não é o caso. É o próprio modo de ser da consciência - não ser o que é e ser o que não é - que impossibilita que se acerte o alvo com juízos no presente, sempre recaindo numa consciência passada, já coagulada em em-si.

Em suma, a causa pela qual não sou o que era não é uma mudança, um devir concebido como passagem ao heterogêneo processada na homogeneidade do ser. (...) Sem dúvida, tudo que se pode dizer que sou, não o sou. Mas é incorreto afirmar que não o sou já, porque não o fui nunca, se entendemos por isso 'ser Em-si'; e, por outro lado, não se segue tampouco que eu me equivoque dizendo sê-lo, pois é necessário que eu o seja para não sê-lo: eu o sou à maneira do era. (SN, p. 170)

Assim, dizer que eu *era*, aos 10 anos, uma criança tímida é dizer que essa criança existe através de mim e que eu a sou ao modo do "era", ou seja, que ela permanece existindo enquanto minha facticidade, uma porção de ser que arrasto e da qual nunca poderei me desvencilhar, visto que sou eu mesmo, mas que a sou ao modo do ter-de-ser. É minha essência na medida que existo como presença àquilo que sou: minha porção de em-si.

Toda relação temporal depende de uma relação ek-stática de um ser que tem por lei ser testemunha de si mesmo. Trata-se sempre de uma relação interna entre dois seres, estendida a partir de um deles em direção ao outro e reunindo o outro a si, ainda que como um negado (como no caso do Presente). Os objetos, por si mesmos, não têm passado nem futuro, e tampouco são presentes uns aos outros. O presente universal é pura afirmação de ser. É preciso que o para-si seja presente a esta mesa e a esta cadeira para que elas sejam copresentes, isto é, se façam presentes ao mesmo tempo e a uma mesma presença. Entre elas, no entanto, permanece uma indiferença de exterioridade. Por si mesmas, nenhuma das duas poderia estabelecer relação com a outra porque desconhecem toda alteridade. Neste sentido, o passado de um acontecimento ou de um objeto só existe se inserido no passado deste ser que é seu próprio passado, o para-si. Temos, assim, uma indicação do que seja o presente:

Meu presente consiste em ser presente. Presente a quê? A esta mesa, a este quarto, a Paris, ao mundo; em suma, ao ser-Em-si. (...) A presença a... é uma relação interna do ser que está presente com os seres aos quais está presente. Em caso algum pode se tratar de simples relação externa de contiguidade. Presença a... significa existência fora de si junto a... (SN, p. 174)

O para-si é o ser pelo qual dois em-sis tornam-se copresentes, a partir da presença que ele é. É por seu sacrifício ek-stático que alcança o ser ao qual é presente, através de um nexos de negatividade. Para ser presença ao ser, o para-si nega a si mesmo que seja o ser ao qual se faz presença, ou seja, o em-si. É devido à negação que se diz que o presente não é, e isso em dois sentidos: 1) em função da estrutura fundamental reflexo-refletidor do *cogito* pré-reflexivo, que nega a si mesmo enquanto identidade gerando uma perpétua distância de si; 2) como negação íntima do ser ao qual é presente. O presente é, então, presença a um ser que é distinguido negativamente, por princípio, do ser que faz a presença, tornando o presente um não-ser, uma fuga, evasão deste ser que o para-si não é. “É fuga fora do ser copresente e do ser que era, rumo ao ser que será. Enquanto presente, não é o que é (passado) e é o que não é (futuro).” (SN, p. 177). A presença se faz como relação, desvelamento, iluminação do ser, ser que é negado e ultrapassado na exata medida que feito presente.

Quanto ao futuro, constitui uma dimensão privilegiada da temporalidade no pensamento sartriano, visto que “não há momento de minha consciência que eu não seja igualmente definido por uma relação interna com um futuro (...). A finalidade é a causalidade invertida.” (SN, p. 179). À medida que o presente é duplamente fuga, do ser ao qual é presente e do si-mesmo que tem-de-ser (seu passado), é concomitantemente *fuga a...* Ao que? A seus possíveis como o ser que tem-de-ser para coincidir consigo mesmo, para ser plenamente o que é.

O futuro, como possível do para-si, realiza-se como um para-além do ser presente. Há um duplo aspecto no futuro: ele é a presença de um ser cofuturo a um para-si futuro, que o para-si presente tem-de-ser como possível. Portanto, o sentido dado ao presente (presença do para-si ao ser), vem do futuro.

Assim, o Futuro, como presença futura de um Para-si a um ser, arrasta consigo o ser-Em-si rumo ao futuro. Este ser a que o Para-si estará presente é o sentido do Em-si copresente ao Para-si presente, assim como o futuro é o sentido do Para-si. O Futuro é presença a um ser cofuturo, porque o Para-si só pode existir fora de si, junto ao ser, e porque o futuro é um Para-si futuro. Mas, desse modo, pelo Futuro, um porvir chega ao

mundo, ou seja, o Para-si é seu sentido como Presença a um ser que está Para-além do ser. (SN, p. 181)

Surge assim um ser Para-além da pura afirmação de ser que se encontra na Presença, um ser que tem na possibilização do para-si seu fundamento. É existindo a partir do futuro que significo o ser presente e o confiro falsos ek-stases que ele não teria se não fosse a consciência: eis que surgem as *potencialidades* dos objetos. A potencialidade deste copo de ser quebrado contra a parede é o exato correlato de minha possibilidade de arremessá-lo. E essas potências, ou, o fato de que os objetos comportem potências, não é acidental. Para que um *isto* – um objeto destacado em relação a um mundo indiferenciado - se desse nu, sem remissão a coisa alguma, eu teria de ser puro presente. Como as potencialidades do *isto* não provém dele ao modo *ek-stático*, isto é, como não pertence ao ser do copo um ter-de-ser quebrável, tais potencialidades são nadas substancializados. O copo não tem-de-ser sua essência, diferente do possível do para-si, que se *possibiliza* (é sustentado internamente como aquilo que tenho-de-ser). As potências de um objeto são aquilo que ele *ainda não é*, “sem que jamais tenha verdadeiramente de sê-las.” (SN, p. 261).

Do mesmo modo como verificamos a respeito do passado, é impossível alcançar o futuro. Sartre chama isto de decepção ontológica (SN, p. 182). A concepção corrente que se tem sobre o tempo infere que o que me separa do meu passado é uma irreversibilidade temporal e do meu futuro um lapso de tempo. Daqui seis meses, quiçá, serei doutora em filosofia. Segundo esta concepção, este futuro separado de mim se concretizaria ao cabo deste período (e cumprida as devidas exigências) e tornar-se-ia meu presente, meu ser. Finalmente, eu seria aquilo que projetei ser e do qual estava separado pela sequência de presentes que, ao atualizarem-se, levaram-me a coincidir comigo mesmo ao final de uma jornada – processo determinado como meio para alcançar um fim. Trata-se, entretanto, de erro de princípio. Como afirma Sartre, o futuro não é alcançável porque é o lugar ideal da reunião de meu ser factual (passado), a partir de meu modo de ser (para-si), com a realização de meu possível (futuro) ao modo do em-si. Daí a inquietação que experimentamos quando um objetivo projetado é concluído: ele nunca corresponde plenamente ao que era visado porque lhe falta densidade. Por sermos ininterruptamente esse lançamento ao porvir, a realização de um possível se faz

trampolim para outros possíveis, sem que nunca alcancemos plenamente esse futuro visado.

Ainda que meu presente seja rigorosamente idêntico em seu conteúdo ao futuro rumo ao qual me projetava Para-além do ser, não é esse presente ao qual me projetava, porque eu me projetava rumo ao futuro enquanto futuro, ou seja, enquanto ponto de reunião com meu ser, enquanto lugar de aparição do Si. (SN, p. 182-3)

Portanto, a diferença fundamental que separa o passado e o futuro do presente é uma diferença de natureza e não de conteúdo. Se eu pudesse ser meu passado ao invés de ter-de-sê-lo, toda a dimensão de presença do para-si, a si mesmo e ao ser, se anularia para dar lugar ao pleno ser, à pura facticidade que sou. Eu seria reunido à minha essência e desapareceria enquanto para-si. Por outro lado, se eu pudesse alcançar o futuro, realizaria o Si que vislumbro como sentido de meu presente e, no ato mesmo de concretizá-lo, me extinguiria como para-si. Ser de modo pleno meu futuro é anular a projeção perpétua que sou rumo a este ser ideal que sou eu mesmo ao modo da identidade. A vida da consciência depende de seu fracasso em realizar seu ser.

Assim, o passado se revelou como o ser que não sou, justamente porque eu o era. É o ser coagulado do para-si, que torna-se sua essência, o ser que carrego atrás de mim como tendo-de-sê-lo à distância e sem possibilidade de dele me desvencilhar, ao mesmo tempo que sou impedido de me identificar a ele – ele é meu ser ultrapassado e tornado fato. Por sua vez, o presente não é, no pleno sentido de ser. Se faz fuga do ser ao qual é presente. É sempre escorregadio em si, deslizando para o futuro que não sou, mas que trago à existência como meu possível e que tenho-de-ser como ideal. A diferença de natureza das dimensões temporais me impossibilita de coincidir comigo mesmo, o que revela a transcendência como modo de existência fundamental do para-si: existir à distância, como presença a si, como falta.

1.3 CONSCIÊNCIA E LIBERDADE – A INDETERMINAÇÃO

1.3.1 O *cogito* pré-reflexivo

Estabelecemos o nada como o ser às avessas da realidade humana, ou seja, sua ausência de ser. Depois definimos a liberdade como o modo de ser do para-si indispensável à nadificação de seu ser, tornando-o um acontecimento absoluto e indeterminado em suas raízes, posto que não pode provir do ser e existe por si mesmo, como fundamento de seu próprio nada. Falta descrever o terceiro aspecto essencial da subjetividade: a consciência. Na verdade, se tivéssemos começado pela descrição fenomenológica ao invés da ontologia, ela seria o ponto de partida. De qualquer modo, não deixa de ser o primeiro degrau já que, na linha cartesiana, Sartre permanece afirmando o *cogito* como base segura da filosofia. Só que, por certo, não se trata aqui do *cogito* cartesiano, que é resultado da reflexão, do conhecimento de si do sujeito, mas sim de uma instância prévia que é condição para o *cogito* cartesiano e o fundamenta: o *cogito pré-reflexivo* (SN, p. 24). Este é um conceito que, mais do que central, é mesmo o diferencial da filosofia sartriana²⁰. Através dele Sartre pretende superar o idealismo que viu em Husserl devido à identificação entre ser e conhecimento, realizada pelo filósofo alemão. Acredita ter estabelecido um fundamento ontológico para o conhecimento que escapa ao próprio conhecimento, satisfazendo assim a necessidade de que todo o sistema não se reduza a uma série de aparições, o que acontece se o conhecimento for medida para si mesmo. Conforme afirma Paulo Perdigão, em nota: “Segundo Husserl, a tarefa da fenomenologia é tematizar, ou seja, sair da esfera da simples descrição dos objetos imediatamente dados para *alcançar seu modo de ser mais originário.*” (SN, p. 82, grifo nosso), e é esta justamente a pretensão sartriana. Analisemos, então, o que significa a consciência em seu ser mais íntimo, o *cogito* pré-reflexivo.

Sartre abre seu ensaio de ontologia elogiando o progresso que a fenomenologia realizou ao reduzir uma série de dualismos ao monismo do fenômeno (SN, p. 15). Porém, logo a seguir denuncia a implicação de um novo dualismo: o do finito e do infinito. Isto ocorre, para ele, porque retirou-se o fundamento do fenômeno de sobre um ser, fazendo com que toda aparição remeta à série infinita de aparições que, por sua vez, ancora-se, em última instância, em uma subjetividade pura, transcendental. E a intenção inicial do filósofo é alcançar o fundamento da objetividade do existente. Conforme Bornheim, “Sartre quer evitar a cisão, de tipo kantiano, entre o ser e o fenômeno, e o subsequente abandono do fenômeno a si

20 Nas palavras de Alves, “Sartre afirma que este nível irrefletido da vida da consciência (...) é uma descoberta, a sua descoberta decisiva” (1994, p. 11).

mesmo.” (2011, p. 28-9). De outra feita, também almeja “salvar o ser das amarras do subjetivismo, (...) atingir a afirmação de uma existência objetiva plenamente estabelecida.” (BORNHEIM, 2011, p. 29).

A interrogação sobre o fenômeno remete, assim, ao sujeito enquanto aquele a quem o fenômeno aparece. Mas, se todo o esquema exige um fundamento para não desabar no nada, há que se encontrar este fundamento fora do conhecimento, pois o conhecimento não poderia medir a si próprio. Que deve ser o sujeito, em seu ser, para que seja fundamento de toda aparição? O conhecido remete ao conhecer e este àquele que conhece “enquanto é, não enquanto é conhecido, quer dizer, à consciência.” (SN, p. 21). O *cogito* pré-reflexivo, também chamado consciência (de) si ou consciência não-tética de si, é o modo de ser fundamental da subjetividade e o que garante, na aparição, escapar à primazia do conhecimento. A consciência se apreende como consciência (de) si enquanto consciência de seu objeto. Ela não é, neste grau, objeto para si mesma, não está no plano da reflexão. Ao contrário, o *cogito* pré-reflexivo é condição para a reflexão e o modo de ser em geral para a existência de qualquer consciência (SN, p. 25), posto que afirma, para não importa que tipo de objeto intencional, a necessidade de que seja consciente (de) si como consciência de seu objeto. E isto espontaneamente, sem nenhum esforço teórico adquirido.

Tendo estabelecido o pré-reflexivo como ser transfenomenal da consciência, temos um primeiro ponto sólido de apoio, mas não suficiente para fundamentar a realidade do percebido. O objeto exige um ser transfenomenal para não ser afundado na subjetividade da consciência, para não se reduzir ao não ser, como é a crítica que Sartre endereça a Husserl (SN, p. 17-8). O filósofo alemão teria estabelecido primeiro a subjetividade pura e reduzido o objeto à sua aparição e sua aparição à série de aparições. Sendo a série impossível *por princípio* de ser dada, pois infinita, também *realmente* impossível, posto que a cada vez toda a série é ausente com exceção de uma visada específica, o fundamento do objeto é remetido ao não ser como seu sentido, como um objeto X ideal, e, se toda a série pudesse ser dada de uma só vez, seria absorvida pela subjetividade. O ser da consciência fundamentaria o não ser do objeto e tudo recairia na imanência²¹. “Foi o que fez

21 Cf. SN, p. 33-4. Segundo Sartre, Husserl teria efetuado notáveis descrições sobre a estrutura da consciência, mas nunca teria colocado o problema ontológico do ser, tanto da consciência quanto

Husserl, depois de efetuar a redução fenomenológica, ao considerar o noema como *irreal* e declarar que seu *esse* é um *percipi*.” (SN, p. 21). Para escapar ao idealismo e seguindo a “descoberta essencial” de Husserl, radicalizando as consequências de sua tese, Sartre infere do conceito de *intencionalidade* sua prova ontológica.

O conceito de intencionalidade afirma: “toda consciência é consciência *de* alguma coisa.” (SN, p. 33). E há duas interpretações possíveis aqui: ou a consciência fundamenta a aparição de seu objeto, ou a consciência é, no mais íntimo de si, relação a um objeto transcendente, a algo que está fora (SN, p. 33). A prova ontológica consiste no desenvolvimento do segundo sentido: “significa que a transcendência é estrutura constitutiva da consciência, quer dizer, a consciência nasce tendo por objeto um ser que ela não é.” (SN, p. 34). Em um só movimento, garante-se tanto o nada de ser da consciência - que, se considerada sozinha, sem relação a um objeto, desvanece, pois define-se pela relação a algo que ela não é - como também se garante o ser transfenomenal do fenômeno. Sendo a consciência uma *intuição reveladora* de seu objeto, pressupõe algo a ser revelado, pressupõe “um ser que ela não é e que se dá como já existente quando ela o revela.” (SN, p. 35). Sartre acredita radicalizar deste modo a purificação do campo transcendental, esvaziando a consciência de qualquer conteúdo e transformando-a em puro movimento para fora de si. A consciência é, ilustra a metáfora, como uma “sequência encadeada de explosões que nos arrancam de nós mesmos” (SARTRE, 2005^d, p. 56), como um redemoinho que jogaria para fora qualquer coisa que nele quisesse adentrar.

Há que se marcar a distinção entre irrefletido e pré-reflexivo. O irrefletido é o ato da consciência dirigido para fora, para o objeto, para o mundo do imediato; é sua intencionalidade. Enquanto que o *cogito* pré-reflexivo é consciência (de) consciência, condição de possibilidade para toda consciência possível, expresso como uma intimidade da consciência consigo mesma. Como afirma Castro, o pré-reflexivo é

o que permite à consciência irrefletida, dirigida totalmente para fora e caída no passado, ser recuperada por uma reflexão atual. A condição dessa intencionalidade e mesmo da passagem ao reflexivo é o cogito pré-reflexivo. (...) A estrutura pré-reflexiva é, portanto, fundadora de todas as modalidades de consciência, irrefletidas ou reflexivas. (2016, p. 63-4)

do mundo. Após efetuar a redução fenomenológica, não regressa mais ao mundo prévio a ela. Para evitar o substancialismo cartesiano, cai no idealismo (CSCS, p. 301).

Temos, assim, que a lei da consciência é ser consciência (de) si enquanto consciência do mundo. Não há ato do sujeito que não seja, ao mesmo tempo, apreensão consciente – porém tácita – (de) si mesmo enquanto consciência do seu objeto. E não se trata exclusivamente da percepção. Todo modo de consciência - afetiva, imaginária, volitiva, judicativa, etc - é sempre consciente (de) si como consciência do objeto. Podemos tomar em conjunto, então, estas duas premissas: I) toda consciência é relação a um objeto transcendente e II) toda consciência do objeto é consciência (de) si como consciência do objeto. A partir delas temos uma dupla afirmação: a transfenomenalidade do fenômeno, ou seja, seu fundamento em um ser autônomo em relação à sua apreensão, e, por outro lado, o vazio da consciência que condiciona sua transcendência para o ser. Se a lei da consciência é remeter para fora de si, significa que o fora não é doado nem constituído por ela; é descoberto e lhe antecede logico-ontologicamente – pois a consciência, enquanto negação, supõe um ser prévio e independente para negar.

Este é o caminho que começa pela interrogação do fenômeno. Fenômeno exige fundamento, que remete ao perceber e este àquele que percebe, que, por sua vez, é entendido como a pura saída de si rumo ao diante de si, e, portanto, o diante de si é por si mesmo e independente de qualquer apreensão. O *fenômeno de ser*, enquanto fenômeno, por certo necessita aparecer a uma consciência, é dependente dela. Mas o *ser do fenômeno*, enquanto fundamento do transcendente, é em-si e por si mesmo, sem que nada lhe falte e sem referência, indiferente a qualquer alteridade ou apreensão sua.

Apontamos para a diferença capital entre *ser* e *existir*, expressa deste modo: ontologicamente, o ser é consistente e fundamento do para-si; fenomenologicamente, o para-si fundamenta *tudo que há*, é ele quem traz à tona a existência do mundo, do fenômeno em geral e do próprio fenômeno de ser²². Não significa que a consciência *constitua* o ser, nos moldes do idealismo, mas que ela *faz haver* o fenômeno. O mundo, como uma totalidade de sentido fenomênica, exige uma dupla contribuição: o ser maciço e autônomo do em-si, por um lado, e as estruturas de nadificação do para-si, por outro. Significa dizer que “o mundo é humano, mas não antropomórfico.” (SARTRE, 1990, p. 73). O trecho a seguir,

22 Cf. Manhães, 2016, p. 32. As referências utilizadas sobre a (in)humanidade do mundo baseiam-se neste trabalho.

extraído de *Que é a literatura?*, sintetiza com propriedade e beleza o sentido da humanidade do mundo.

Cada uma de nossas percepções é acompanhada da consciência de que a realidade humana é 'desvendante'; isto quer dizer que através dela 'há' o ser, ou ainda que o homem é o meio pelo qual as coisas se manifestam; é nossa presença no mundo que multiplica as relações, somos nós que colocamos essa árvore em relação àquele pedaço de céu; graças a nós essa estrela, morta há milênios, essa lua nova e esse rio escuro se desvendam na unidade de uma paisagem (...). Mas se sabemos que somos os detectores do ser, sabemos também que não somos os seus produtores. Essa paisagem, se dela nos desviarmos, se estagnarà, longe dos olhos, em sua permanência obscura. Pelo menos ela só se estagnarà: não há ninguém suficientemente louco para acreditar que ela desaparecerá. Nós é que desapareceremos, e a terra permanecerá em sua letargia até que uma ou outra consciência venha despertá-la. (SARTRE, 1989, p. 33-4)

A estranha definição da consciência como *ser que é o que não é e não é o que é* se esclarece com o *esboço de dualidade* que é o modo de ser da consciência não tética (de) si. Sartre cita diversos exemplos para mostrar esse desdobramento da consciência na dualidade do reflexo-refletidor, o que não a cinde em duas, mas, na unidade indissolúvel de uma mesma consciência, indica uma remissão constante de um termo a outro, justamente o que permite e sustenta a *distância* a si enquanto *presença* a si, a descompressão de ser que impede a consciência de ser idêntica a si mesma, tal como o em-si. Essa 'dualidade' funciona como um jogo de espelhos no qual há remissão constante de um termo a outro, entre o que reflete e o que é refletido. Tomemos o caso da crença (CSCS, p. 313-4). A crença, como todo fato psíquico, como toda vivência consciente, existe ao modo da consciência (de) si. Crença é consciência (de) crença. Mas este 'é' não indica a relação de identidade entre dois termos. Crença e consciência (de) crença perfazem esse jogo de remissão que retira da crença, nela mesma, sua densidade. Pois, sendo consciência (de) crença, existe já à distância de si, não é mais crença *o suficiente*. Ao contrário da inércia da coisa que subsiste por si só, a crença tem de ser recriada constantemente. Há como que uma inquietação em todo fenômeno psíquico por não ser pleno de si mesmo, por não ser suficientemente o que é, justamente porque a consciência que define o fenômeno psíquico impede-o, por uma fissura mínima, de ser plenamente o que é. "Dito de outro modo, a dimensão de ser de qualquer fato de consciência é contestação." (CSCS, p. 312). Não há prazer, alegria, fome, dor que sejam suficientemente o que são; não porque seriam meios prazeres, uma alegria desbotada, uma fome incipiente ou uma dor suportável, mas porque não alcançam

serem plenamente o que são, simplesmente por existirem como consciência imediata a si. Seria como um não-prazer que não provém do fato de me decidir a não sentir prazer, mas do fato que nenhum prazer é completa e inteiramente prazer. Sartre tem uma boa ilustração a este propósito, ao comparar a tristeza do para-si com aquela incrustada e visível na estátua.

Cada lamento, cada fisionomia de quem sofre aspira a esculpir uma estátua Em-si do sofrimento. Mas esta estátua jamais existirá, salvo pelos outros e para os outros. (...) Este homem silencioso só se cala para mim. Em si mesmo, tagarela inesgotavelmente, porque as palavras da linguagem interior são como esboços do “si” do sofrimento. (...) E meu sofrimento real só pode ser sofrimento como consciência (de) não ser suficientemente sofrimento em presença deste sofrimento pleno e ausente. (SN, p. 143)

Temos, assim, a consciência como solo apodítico das certezas em decorrência de seu acesso como *interioridade*. Essa distância que a separa de si mesma sem, no entanto, desgarrá-la em duplicidade, fundamenta as estruturas da subjetividade enquanto presença a si, valor, projeção de possíveis, desejo de ser, falta. Todas se ancoram, em última instância, na liberdade.

1.3.2 As reflexões sobre si: da angústia ao subterfúgio do Ego

O estabelecimento do *cogito* pré-reflexivo como ser do para-si e condição do *cogito* cartesiano remete à purificação do campo transcendental operada por Sartre em *A transcendência do ego*. O problema que impulsiona a obra é fundamentar a concepção de uma consciência original sem Ego. Para Sartre (TE, p. 43), há uma ideia comum e generalizada de que o Eu, enquanto unidade do sujeito, encontra-se na consciência, seja como um habitante material que se faz origem de cada vivência como uma espécie de substrato – tese atribuída à psicologia empírica -, seja como um princípio formal que unifica as vivências do sujeito e lhes confere individualidade – tese atribuída a Husserl.

O papel fundamental da figura do Ego, para aqueles que o defendem enquanto estrutura da consciência, é unificar e individualizar o fluxo das consciências, ou seja, torná-la pessoal, torná-la *minha* consciência. No entanto, segundo Sartre, a própria natureza da consciência – ser translúcida, consciente (de) si de ponta a ponta – garante sua unidade. A vivência irrefletida mostra a consciência voltada ao objeto, absorvendo-se nele através de sua presença. Neste âmbito do irrefletido, o mundo

aparece permeado de necessidades, de urgências que engajam a consciência na vida natural. Não há, no campo irrefletido, “Eu preciso pegar o ônibus”, há, antes, “ônibus-que-precisa-ser-pegado” (TE, p. 52-53). Assim, é pelo mundo que se dá a unidade da consciência, já que nada há nela mesma. A recordação não reflexiva, por sua vez, que retoma a vivência irrefletida enquanto aquilo que ela é e nada mais – consciência posicional do mundo – corrobora a ausência do ego na consciência: recordo que ontem escrevia uma história, e o que me aparece são as palavras, as frases, o sentido da narrativa a ser contada; mas em lugar algum encontro um *eu* presidindo esse conjunto de ações. Tomada em sua pureza, a consciência é um fluxo de vivências impessoais coordenadas pelo objeto, esgotando-se no mundo. Portanto, para Sartre, tanto as recordações não reflexivas de vivências irrefletidas quanto o próprio ser da consciência – nada de ser - levam a concluir: “não há Eu no plano irrefletido.” (TE, p. 53).

E, entretanto, o Ego aparece à consciência, ele existe. O que não significa que tenha por necessidade existir internamente à consciência. Sendo o irrefletido entendido por Sartre como o plano originário, é acerca dele que o problema do Ego se situa. O filósofo não discorda, em absoluto, que exista um Eu, *presente à* consciência, que aparece sempre através do ato reflexivo, já revelado no *cogito* cartesiano e na redução fenomenológica de Husserl como o Eu psíquico da atitude natural. Só que, se para Husserl este Eu existe como um análogo do Ego transcendental, porém naturalizado (TE, p. 55), para Sartre este é o único Eu possível: um objeto *para a* consciência, criado pela reflexão, do qual se tem uma intuição concreta e inadequada, e que surge sob uma função existencial e não teórica (TE, p. 56).

A estrutura da consciência reflexiva é posicionar a si mesma como objeto. Este ‘si mesma’ no ato reflexivo faz surgir uma unidade indissolúvel de “duas consciências”, a reflexionante e a refletida, a que olha e a que é vista. Trata-se de um desdobramento da consciência: o que é visado na reflexão é a consciência irrefletida, que foi uma vivência do mundo e para sempre conservará seu caráter de ser irrefletida, ainda que transfigurada em consciência refletida pelo ato reflexivo. Já a consciência reflexionante é aquela que posiciona a refletida e cria juízos e afecções acerca desta, ainda que resguarde, em si mesma, seu próprio caráter de

ser irrefletida enquanto consciência não-tética (de) si como reflexão²³. Aquilo que a consciência reflexionante afirma, afirma da consciência refletida e não de si mesma. Assim, no *cogito* - “Eu penso” - quem pensa não é *dono* de seu pensamento, pois o pensamento afirmado *pertence à* consciência posicionada, refletida, e não àquela que efetivamente pensa, a reflexionante (TE, p. 54-55).

Sartre pretende mostrar, deste modo, que o Eu, surgindo pelo ato da reflexão, é o Eu da consciência refletida, ou seja, está no lado objetivo da vivência, pertence ao que existe *para a* consciência e não nela. Assim, o Ego surge *através da* consciência refletida. E isso em dois sentidos: por um lado, ele extravasa a espontaneidade da consciência, aparecendo como uma permanência, como um objeto que perdura mais que a própria vivência consciente. Por outro lado, diferentemente da consciência refletida, a intuição que se tem dele é inadequada, justamente porque é apreendido sempre como um para além do que a vivência de fato fornece à reflexão, o que o fará aparecer como a origem da consciência, sua fonte de emanção.

Chegamos, assim, ao significado do Ego na concepção sartriana: “o objeto transcendente da consciência reflexiva.” (TE, p. 64). Ele é a unidade indireta que reúne sob uma mesma insígnia estados, ações e qualidades, retroprojetando uma fonte para as vivências espontâneas. Entre a consciência e o ego se abre uma zona de nebulosidade e contradição (TE, p. 69-70). Podemos considerar a relação entre eles de duas formas: no sentido da *constituição real* do ego pela consciência ou no modo pelo qual ele *aparece* ao sujeito, correspondendo, respectivamente, aos métodos da reflexão pura e da reflexão cúmplice. Apesar da consciência ser constituinte e origem real do ego, este aparece à consciência como sua fonte através dos estados que se materializam em ações. Deste ponto de vista, a espontaneidade brotaria de um fato psíquico positivo que preexiste à sua manifestação consciente, ou seja, de um Ego maciço no interior da subjetividade – exatamente o oposto da tese sartriana. Franklin Leopoldo e Silva ressalta esse paradoxo e sua consequência:

23 Como Sartre desenvolve em *O ser e o nada*: “Mas a reflexão é um ser, tal como o Para-si irrefletido; não uma adição de ser; um ser que tem-de-ser seu próprio nada; não é a aparição de uma consciência nova dirigida para o Para-si; é uma modificação intra-estrutural que o Para-si realiza em si; em suma, é o mesmo Para-si que se faz existir à maneira reflexiva-refletida, em vez de apenas reflexa-refletidora: e esse novo modo de ser deixa subsistir, por outro lado, o modo reflexo-refletidor, a título de estrutura interna primária. Aquele que reflexiona sobre mim não é sabe-se lá qual puro olhar intemporal; sou eu, eu que perduro, engajado no circuito de minha ipseidade, em perigo no mundo, com minha historicidade.” (SN, p. 211).

Entre o que o Ego realmente é e a maneira pela qual o representamos, abre-se um espaço de irracionalidade e de falsidade. Irracionalidade porque o Ego aparece ao mesmo tempo como imanente e transcendente; interior e exterior à consciência. Falsidade porque o Ego, tal como o representamos, *mascara* a espontaneidade da consciência. Ora, a expressão da subjetividade estará certamente comprometida com esse mascaramento, sobretudo quando o sujeito compreender suas ações como determinadas por esse núcleo interior, dissimulando assim a liberdade, ou, como diz Sartre, a “fatalidade da espontaneidade”, que é fator de angústia para a consciência. (2004, p. 44)

Há, portanto, três modos de acesso ao considerarmos a vida da consciência: o pré-reflexivo, a reflexão pura e a reflexão impura (cúmplice). A partir das distinções que realizamos, algumas questões se apresentam: por que a vivência pré-reflexiva se desdobra na consciência reflexiva? Trata-se de um movimento necessário ou contingente? Se contingente, há alguma espécie de motivação que poderia impulsioná-lo ou ele ocorre ao acaso? A consciência pré-reflexiva se desdobra - quando ocorre esse desdobramento - primeiramente na reflexão pura ou na impura? Ou seja, capta primeiro a nudez de sua condição original ou é criação direta do Ego? No caso de desdobrar-se diretamente na reflexão pura, aí se justifica a degradação posterior na reflexão impura – o ego surge para aplacar a angústia gerada pelo vislumbre da “fatalidade da espontaneidade” da consciência que a reflexão pura fornece. Mas, no caso de desdobrar-se diretamente na reflexão impura, o que motivaria depois a purificação do campo transcendental? Um empreendimento intelectual, uma livre iniciativa contingente, algo provindo do mundo que gere uma dissonância interior e motive o indivíduo a apreender-se em sua pureza? Estas questões são importantes porque irão nos auxiliar, mais à frente, quando tratarmos da possibilidade de libertação do homem, problema que chamamos de gérmen da revolta²⁴.

O comentador português Pedro Alves, no texto *Observações sobre uma tese de Sartre*, parte deste mesmo questionamento (1994, p. 9): por que a consciência constitui o Ego e a ele se identifica? Qual o *significado* desse movimento? O que permite outra indagação ainda mais primordial: por que o pré-reflexivo desdobra-se no ato reflexivo, visto que Sartre afirma a *primazia e a autonomia* do primeiro em relação ao segundo? A primazia dá-se pela própria estrutura da consciência: como vimos, o *cogito* pré-reflexivo é estabelecido como condição para o *cogito* cartesiano, portanto, para a reflexão (SN, p. 24). Quanto à autonomia, ela é garantida pela

24 Este tema será desenvolvido no tópico 2.3.2 - O projeto fundamental de si.

purificação do campo transcendental que chega à consciência irrefletida como a vivência mais originária do sujeito. Para Alves, esta autonomia é gerada ao se considerar irrefletido e reflexão segundo o princípio da fundamentação (1994, p. 22). Segundo ele, há um desacordo entre teoria e fato devido à passagem direta do pré-reflexivo, como condição de possibilidade, ao pré-reflexivo como instância autônoma. Tal autonomia contrasta com o que encontramos na experiência, pois não há, a não ser por abstração, uma pura vivência irrefletida que já não seja também, em alguma medida, reflexão – se houvesse, seria uma consciência instantânea desvinculada do passado e do futuro (ALVES, 1994, p. 21). Em outras palavras, nada explica o surgimento da reflexão (e do ego) se se começa pela suficiência da irreflexão por ela mesma. A solução de Alves, sob um viés husserliano, é defender a presença do ego na subjetividade, não como um objeto, não como uma estrutura formal de unificação, não como uma substância material que residiria no fundo da consciência e lhe conferiria um ponto de opacidade, mas enquanto o

fato de haver no irrefletido uma *tendência* inexorável para a reflexão, de a presença da consciência irrefletida a si mesma não constituir um ponto estável de equilíbrio, um domínio absoluto e autônomo, por haver nela um constante movimento de autodesdobramento que não é outra coisa senão o próprio processo genético da reflexão. (ALVES, 1994, p. 19)

O ego seria nada além de um *princípio teleológico* que torna a reflexão um desenvolvimento natural da consciência, priorizando a consciência de si ao invés da consciência do objeto, que ocorre no caso de considerarmos a autonomia do irrefletido (ALVES, 1994, p. 20). O eu assim compreendido solucionaria o problema da mudança que a consciência sofre quando, a princípio uma vivência anônima que se esgota em ser consciência do mundo, torna-se objeto temático da reflexão (ALVES, 1994, p. 26-7).

A questão da passagem do cogito pré-reflexivo à reflexão já havia sido posta por Jean Nabert, na ocasião de uma conferência de Sartre (CSCS, p. 320), à qual ele mesmo levantou três hipóteses: i. a cisão do pré-reflexivo (esboço de dualidade do reflexo-refletidor) como meio e origem da reflexão; ii. uma iniciativa absoluta da consciência a partir do terreno da reflexão impura; ou iii., que é a resposta à qual Sartre assente, “será o *cogito* reflexivo apenas uma modificação de estrutura do ser pré-reflexivo da consciência, um acontecimento sob o qual não há que procurar uma aspiração da consciência” (CSCS, p. 320). Sendo toda consciência livre e espontânea em sua estrutura, Sartre considera que tal modificação é “o momento

propriamente dito da liberdade”, que constitui-se como “passagem para a liberdade refletida e moral” (CSCS, p. 320). Segue-se daí o seguinte percurso: *pré-reflexivo > reflexão pura > reflexão impura*. “A consciência não-tética existe a título de divisão e, precisamente, ela não é o que é. Num movimento pelo qual *ela brotaria de si mesma para se retomar*, para se tornar síntese de si mesma, ela *pode* projetar fundir-se em si mesma.” (CSCS, p. 320-1, grifo nosso). A reflexão pura surge, pois, com o objetivo de realizar a unidade sintética da consciência. “Em vez de ver simplesmente esta presença a si, surge nesse momento uma reflexão sobre si que cava um abismo maior. E, de seguida, a realização sintética desta unidade não pode já ser feita em ato pela reflexão, coisa que era o seu primeiro objetivo.” (CSCS, p. 321). Como resultado do fracasso da reflexão em constituir a unidade sintética que pretendia, cria-se um hiato ainda maior que faz surgir um objeto: o objeto psíquico, ou seja, o Ego.

Se, para Sartre, a existência do ego é derivada e supérflua, é, todavia, justificada por um critério ético e existencial enquanto resultado da tentativa de fuga da monstruosidade da liberdade absoluta do homem (TE, p. 80-1). Captada na angústia, a liberdade é experimentada com peso e horror, como gratuidade e desamparo do homem sozinho, nauseado pela contingência de sua existência. Para dissimular sua condição, cria um ego para si e identifica-se a ele, o qual lhe conferiria estabilidade e explicaria sua origem. Mas a angústia, fonte da constituição do psíquico, já é um processo reflexivo. É só tematicamente que a liberdade gera angústia, porque é só aí que a consciência apreende a si ao invés do mundo. A angústia surge como tonalidade afetiva da consciência purificadora quando toma por objeto a própria liberdade. Isto significa que o desenrolar da vida consciente deveria, necessária e logicamente, seguir o percurso: *pré-reflexivo, reflexão pura, reflexão impura* - respectivamente? É a conclusão a que se chega se consideramos a angústia como motivo fundador do ego, mas que não parece ocorrer na prática.

Poderíamos considerar outro percurso, igualmente possível e mais intuitivo: *pré-reflexivo > reflexão impura > reflexão pura*. Se a angústia motiva o surgimento do ego (TE, p. 80-1), explicando a passagem da reflexão pura à impura, o que justifica o movimento inverso: a purificação do campo transcendental a partir do campo psíquico já constituído (Ego)? Em outras palavras, por que a reflexão impura tende a purificar-se? O caráter existencial, ao invés de intelectual, que Sartre atribui à experiência denota, a nosso ver, a possibilidade permanente para todo homem de

realizar esta mesma operação – o que se liga intimamente à possibilidade de libertação dos homens, que passa pela assunção de sua condição de ser-livre.

A mesma contradição que vimos na origem do Ego se revela também ao questionarmos a passagem do pré-reflexivo à reflexão: nossa intuição natural se endereça, primeiramente, ao falso, atinge antes o psíquico do que a verdade da subjetividade. Mas o falso só pode se dar como resposta negativa ao verdadeiro, à primordialidade da consciência – fuga da angústia. A má-fé que acompanha o nascimento do psíquico se assenta na estrutura da própria consciência e é possibilitada pelo esboço de dualidade do *cogito* pré-reflexivo. Não se tratando de uma mentira explícita - é impossível mentir a si como se mente ao outro, donde sua sutileza - ela permite, sim, o vai-vem que é o trânsito entre as reflexões pura e impura, a alternância instável entre a consideração da verdade e o seu encobrimento de um modo não cínico.

Temos, assim, três níveis de consciência que esgotam a vida subjetiva (sem nenhuma pretensão hierárquica aqui): (i) o irrefletido como consciência temática exclusivamente do mundo, sendo sua “coloração afetiva” provinda do próprio objeto transcendente, nível no qual a consciência não lida teticamente consigo mesma, mas se apreende pela estrutura reflexo-refletidor do *cogito* pré-reflexivo; (ii) a reflexão pura como captação lúcida de si, que pode gerar angústia pela vertigem da liberdade e acarretar na tentativa de aplacá-la, falsificando a espontaneidade e translucidez do campo transcendental pela criação do psíquico através do desdobramento na (iii) reflexão impura, que condiz ao último nível. A verdade da consciência de si é sempre *vivida*, o que não significa que seja sempre *visada*, donde a angústia não ser uma afecção permanente. O que sobra, ao fim dessa análise, é dar razão a Alves em um único ponto: começar pela autonomia do irrefletido e desdobrar dele os momentos reflexivos é condenar a reflexão a um acontecimento impossível de justificar como fato e de prever como direito (1994, p. 20), uma ocorrência puramente contingente – Sartre dirá: livre.

Pode sequer a reflexão ser apresentada como um *segundo ato* que se vem simplesmente acrescentar à vivência irrefletida? Que é que exprime a verdadeira natureza da consciência: o *fato* de ela ser consciência imediata de objetos ou o *princípio teleológico* de ela tender para uma plena consciência de si? (ALVES, 1994, p. 20-1).

Segundo Sartre, a reflexão é um primeiro esforço de recuperação de si *livremente empreendido* (CSCS p. 320). A saída da consciência imediata para a reflexão não é um movimento necessário garantido *a priori*, é uma iniciativa fundamentada na liberdade do homem. Sartre aponta para três tipos possíveis de sociedade: aquela que vive no imediato, na qual o ato reflexivo nunca se desenvolve e o homem fica reduzido ao *homo faber*, como em uma sociedade de formigas; ou, como é o nosso caso, uma sociedade em que há reflexão, mas esta constitui “um mundo de mentiras” - o mundo psíquico, povoado por egos que são inexistentes no nível da consciência pré-reflexiva e engendrados pela má-fé; ou ainda, como hipótese, uma sociedade baseada na reflexão pura, como a cidade dos fins kantiana (CSCS, p. 324). E, segundo o filósofo, o que determinaria a realização de uma ou outra é a própria liberdade do homem. É ele quem define seu destino, quem escolhe seu grau de consciência e conhecimento de si. A capacidade da reflexão está sempre aí, mas não é mandatório que ela se realize. Uma vez que se realiza, pode ocorrer de modo naturalizante, criando um Ego que falseia o modo de ser originário da subjetividade ao conferir-lhe a opacidade do psíquico. A reflexão pura exige um outro esforço ainda, regressando ao campo prévio ao Eu, onde não há sujeito: encontramos ali uma consciência pré-pessoal, vazia de substância e que se esgota em escoar para fora de si e apreender-se a partir de seu objeto. Quando o homem se capta pela reflexão purificadora vislumbra seu modo de ser fundamental: a liberdade.

Ao fim destas análises, constatamos que a translucidez e espontaneidade da consciência são garantidas. O questionamento sobre a origem do ego encontrou sua justificativa, mas conduziu a um impasse mais fundamental no seio mesmo da verdade da consciência de si. Interessa-nos particularmente a passagem do psíquico constituído (reflexão impura) à translucidez da consciência (reflexão pura), visto que a libertação do homem passa pelo reconhecimento íntimo de sua liberdade, o que implica que a reflexão purificadora deve ser acessível a todo homem. Ontologicamente, a estrutura do *cogito* pré-reflexivo garante *por direito* que ela possa se realizar. Também a má-fé a assegura: se busco ocultar a mim mesmo minha condição, é porque dela tenho consciência primeiramente. Neste sentido, todo homem teria acesso garantido, em teoria, à sua condição originária: o ser-livre. Na prática, no entanto, na existência concreta, não há nada que assegure a efetivação deste movimento justamente porque ele encontra-se em suspenso na

liberdade. O homem é livre inclusive para ocultar de si sua própria condição. Assim, sem ser necessário, o movimento de assunção de si é, no entanto, sempre possível.

SEGUNDA PARTE - A LIBERDADE CONCRETA

“Bem mais do que parece ‘fazer-se’, o homem parece ‘ser feito’.”
(Sartre)

Após descrevermos a liberdade do ponto de vista da ontologia e da metafísica a partir, fundamentalmente, das relações entre ser e nada, iremos nos voltar ao sentido existencial que ela adquire quando consideramos o homem no mundo, ou seja, a liberdade situada. Tomar o homem num sentido abstrato, estrutural, apenas sob a perspectiva de sua relação fundamental com o ser, conduz-nos à concepção de um “homem sozinho”, negligenciando o princípio básico do existencialismo de que só o que existe são homens concretos situados no mundo, nunca um homem universal.

Queremos agora encarnar o homem na sua existência de fato. Trata-se de averiguar a compatibilidade entre a liberdade absoluta, enquanto ser do homem, e a liberdade concreta que encontra e constitui *limites* de fato no mundo. Sartre não nega que haja limites para a liberdade, ao oposto, afirma-os como condição necessária para que o homem seja livre. Só que mesmo aqui, a liberdade resguarda uma certa prioridade sobre os dados de fato: “ainda que as coisas em bruto possam desde a origem limitar nossa liberdade de ação, é nossa liberdade mesmo que deve constituir previamente a moldura, a técnica e os fins em relação aos quais as coisas irão manifestar-se como limites.” (SN, p. 594). Deste modo, não se infere que o homem seja livre na prática porque livre em seu ser. Esta liberdade concreta deve ser construída como libertação das condições alienantes da existência que *provêm da própria liberdade*, seja a minha, seja a do outro.

Em 1960 é publicada a *Crítica da Razão Dialética*, precedida pelo ensaio *Questões de Método*. Sartre visa nestas obras estabelecer uma conexão profunda entre o seu existencialismo e a teoria marxista do materialismo histórico-dialético, a partir de duas considerações basilares, uma positiva e outra negativa: I) o marxismo é a filosofia insuperável de nosso tempo (QM, p. 36) e II) suas bases devem ser revistas. Há duas críticas principais dirigidas ao marxismo (QM, p. 42): Sartre alega haver uma separação entre teoria e prática na tentativa de fazer a realidade se encaixar em uma teoria posta *a priori*, o que, portanto, corrompe os fatos; além disto, seria preciso devolver ao homem sua humanidade, ou seja, retirá-lo das malhas do

determinismo histórico-social ditado pelas relações de produção e pela luta de classes.

Esta confluência de fundamentos aparentemente estranhos entre si visa compreender a História e o conjunto dos empreendimentos sociais humanos como um todo a partir de uma inteligibilidade dialética, na qual *homem* e *mundo* fazem-se mutuamente por processos de objetivação do homem na matéria e de interiorização de caracteres materiais na subjetividade. O intuito fundamental de Sartre é, portanto, resguardar a liberdade fundamental do homem e, ao mesmo tempo, situar esse homem livre no meio de condicionamentos histórico-sociais²⁵, mostrando que tais condicionamentos são construídos dialeticamente através do concurso de diferentes liberdades (alteridade) a partir de uma condição factual e contingente provinda da matéria (necessidade e escassez). Se Sartre é bem sucedido, ele alcança resguardar o peso devido a cada um dos termos e a sua absoluta pertinência recíproca. Ou seja, não há homem livre que não situado e condicionado histórica, social e materialmente; não há sociedade e História a não ser aquelas fundamentadas, em última instância, na livre práxis dos indivíduos.

Em outras palavras, Roquentin não existe. Neste sentido, uma filosofia que permanecesse na descrição das estruturas de indivíduos isolados, tomando-os um a um, um a cada vez, no máximo em relação com mais dois outros (como as relações pessoais abordadas com a aparição do terceiro em *O ser e o nada*), uma filosofia assim passaria ao largo da realidade. Em virtude desse problema – dentre outros - a *Crítica* foi escrita: Sartre quis ali colocar os homens com os pés fincados no chão, amarrá-los uns aos outros e fazê-los manifestar seu poder de conjunto. Eis a abordagem da formação de ajuntamentos, coletivos e especialmente dos grupos, donde se torna possível olhar para os empreendimentos de conjuntos de homens para além da ação individual e abstrata. Revoluções, guerras, empreitadas de

25 Há uma transformação considerável no pensamento teórico de Sartre que pode ser classificada como evolução, virada, conversão ou revolução dos princípios de sua teoria. Comentaristas discutem se esta mudança seria um desdobramento ou uma ruptura entre os dois momentos, se a adoção de princípios marxistas (ou marxianos) significaria a rejeição dos fundamentos básicos do período da ontologia fenomenológica ou o seu melhoramento para dar conta de questões insolúveis neste terreno. Não é nosso objetivo, aqui, reconstruir este diálogo. Mas parece importante ressaltar que concordamos com a tese de que há continuidade e enriquecimento, na *Crítica*, das ideias presentes na ontologia. Não se trata de contradição, mas de evolução para dar conta de problemas necessários e insolúveis no âmbito da liberdade abstrata. Para mais referências sobre o tema, confira: *Sartre - Entre a liberdade e a história*, (SILVA, 2010) – tese da evolução; *Dialética e práxis no pensamento de Jean-Paul Sartre* (MÜNSTER, 2006) e *Alteridade e alienação – os impasses da intersubjetividade na filosofia de Sartre* (SANTOS, 2014) – tese da ampliação.

exploração de novos territórios, o subjugo de povos inteiros, as mudanças que transformaram a face da Terra e redefiniram o lugar do homem no mundo (como o desenvolvimento da agricultura, por exemplo), nada disso seria explicável apelando apenas à ontologia fenomenológica. Nesta, a intersubjetividade é reduzida, em última instância, ao conflito originário entre liberdades e a relações particulares de dois ou três para-sis. A questão de saber se toda relação possível entre homens se resume ao conflito pode e deve ser colocada, mas não é a questão que agora nos ocupa. Mesmo que o fundo de conflito permaneça, é preciso encarar os ajuntamentos e empreendimentos de grupo, compreender sua gênese, estrutura e funcionamento, e principalmente entender como a liberdade humana continua a ser afirmada nesse novo cenário que, alargado em relação ao SN, mostra muito mais amarras, condicionamentos e fatores de alienação sobre o homem individual, ao ponto de beirar a *aparente* determinação histórica do indivíduo. A passagem da fenomenologia à crítica dialética traz novas relações do homem com o mundo e com o Outro, e o indivíduo sozinho parece por vezes ser esmagado pelo peso das circunstâncias e das ações alheias. Mas não estamos mais na esfera de Roquentin. Cabe vislumbrar como o homem singular (mas não sozinho) pode equilibrar-se entre aquilo que a História e o Outro fazem dele e aquilo que ele pode fazer disso, na busca de encontrar nesse equilíbrio delicado a possibilidade de ainda agir livremente. Se a liberdade permanece como fundo ontológico, a despeito de todas as camadas de determinação e alienação, ela há de ser possível também como manifestação concreta do homem no mundo. No jogo entre fazer e ser feito, precisamos identificar as condições de possibilidade concretas de uma ação e projeto livres.

É apenas em grupo que se pode agir livremente para sobrepujar as circunstâncias? A liberdade na História faz-se igualmente realizável a todos os homens ou há privilegiados na autoria do destino do mundo? Parafraseando Orwell²⁶, poderíamos dizer que todos os homens são livres, mas que alguns homens são mais livres do que outros? O que significa ser livre numa sociedade estruturada como a nossa, dominada pela burocracia e por divisões acentuadas no usufruto da materialidade escassa? A liberdade pode ser descrita positivamente ou apenas

26 Em *A revolução dos bichos*, escreveu Orwell: “Todos os animais são iguais, mas alguns animais são mais iguais do que outros” (2007, p. 78).

através de seus condicionamentos? Essas, dentre outras, são questões que nos tocam e tem servido de guia ao longo deste trabalho.

A liberdade sartriana, na *Crítica*, está sempre implicada na práxis. Concepções de liberdade no sentido contemplativo, como a liberdade da alma à la Bernardo Soares que, preso em sua mesa de escritório, sente a tranquilidade do espírito livre que passeia por quaisquer lugares outros²⁷; ou ainda uma liberdade estoica de não se perturbar com o que não se pode alterar, essa quase resignação... não é este tipo de liberdade que potencialmente modifica a figura do mundo e o curso da história. Elas tendem ao imaginário, ao não ser. Trata-se da evasão ou do assentimento à ordem que se apresenta. A ambição de Sartre exige mãos à massa. A práxis, o trabalho, a transformação da materialidade e das estruturas sociais são os modos e os momentos da liberdade se manifestar, tendo-se absolutamente sempre em vista, como ponto de partida fundamental, o homem inserido numa situação concreta do mundo, com um passado singular que o conduziu até ali, pertencente a uma classe com condições e possibilidades próprias, num momento específico da conjuntura histórica, política e social.

Os homens nascem mais ou menos designados a um destino próprio, herdado de seus antepassados – aquilo que o filósofo designará como ser-de-classe. Ao homem da classe opressora, cabe a missão de perpetuar e aperfeiçoar o *status quo*, garantindo a continuidade de sua supremacia e de seu *direito* sobre o mundo. Ao oprimido, continuar mantendo a máquina girando ao fazer-se essencialmente meio para fins alheios em troca do *direito* de continuar subsistindo nas condições que lhe forem impostas. Mas as coisas não são estáticas, a existência é dinâmica - as modificações históricas nos atestam isso. Há mobilidade social, derrubadas políticas e revoluções econômicas - não fosse assim, viveríamos hoje literalmente na Idade Média. Cabe entender, então, qual é o motor dessas incursões que geram desvios no curso dos acontecimentos, curso este que parece muitas vezes seguir uma rota bem definida. Pressupor que haja algo como ‘um curso natural das coisas’ é já uma ilusão, pois a História não tem vida própria e nada é a não ser que seja (re)feita incessantemente. Se este é o caso, mesmo nos períodos de aparente estabilidade e reprodução do mesmo, o que ocorre continua sendo

27 “Viver é fazer meia com uma intenção dos outros. Mas, ao fazê-la, o pensamento é livre, e todos os príncipes encantados podem passear nos seus parques entre mergulho e mergulho da agulha de marfim com bico reverso. Crochê das coisas... Intervalo... Nada...” (PESSOA, 2006, p. 6).

resultado da concorrência de liberdades. Para que o opressor continue oprimindo, há constantemente uma reafirmação de sua escolha e ação no mundo - o que nos remete à passagem, presente em *O existencialismo é um humanismo*, na qual Sartre descreve o casamento como um compromisso refeito diariamente. Se ele se mantém, não é por inércia (mesmo quando aparenta ser, como chamamos o comodismo) mas pela escolha diária confirmada de novo e de novo. Voltar para casa após o trabalho é reafirmar este compromisso, assim como manter as péssimas condições de trabalho numa fábrica é reafirmar uma escolha de exploração do Outro. E se esta situação se mantém por tanto tempo que parece tornar-se natural, que soa como o curso esperado da vida ou, em uma palavra, destino, como se escapasse às ações humanas modificá-la, isto não passa de aparência. Na verdade, toda situação deste gênero é o anverso do concurso de liberdades, daquelas que detêm os meios de reprodução da vida e daquelas que continuam se submetendo ao estado das coisas como elas se impõem.

2.1 RELAÇÃO EU-MUNDO

2.1.1 A situação

A facticidade remete a dois sentidos fundamentais: contingência e limite. Enquanto contingência original do para-si, expressa o fato de o para-si não ser fundamento de seu ser, mas apenas de seu nada. O para-si tem uma necessidade de fato: “é o fundamento de seu *ser-consciência* ou *existência*, mas de modo algum pode fundamentar sua *presença*.” (SN, p. 134). Significa dizer que não escolhemos existir, surgir em um mundo. Mas, uma vez que existimos, encontramos-nos já numa condição que aparece como uma obrigação, que é a de escolher nosso ser, nos construir sem nenhum parâmetro, sermos necessariamente livres *para tudo* - menos para deixar de sê-lo. Já a noção de limite nos remete “para fora” da subjetividade, para o que comumente se supõe serem as bordas objetivas impostas pelo mundo à ação do sujeito e que partilham da mesma contingência que afeta o para-si. Tanto o em-si como o para-si são contingentes. Mas, uma vez existindo, o para-si encontra uma necessidade: ser livre, criar-se. E mais: uma vez existindo, existe necessariamente no mundo, circunscrito por dados objetivos. A especificidade

desses dados, no entanto, é contingente. O conteúdo de minha situação, seus contornos específicos, tem toda a contingência que o próprio fato da minha existência também expressa. Pode-se notar a intercalação que há entre camadas de contingência e de necessidade²⁸. A existência de toda pessoa é a imagem transbordante de uma gratuidade, assim como as particularidades de sua situação. Mas, uma vez que qualquer homem exista, existe situado: eis uma necessidade. A facticidade do para-si significa que ele existe “na medida em que existe nele algo do qual não é fundamento: sua *presença ao mundo*.” (SN, p. 128). Presença ao mundo remete à dupla barreira do para-si: por um lado, impotência de determinar e justificar sua origem, que é uma gratuidade; por outro, os *limites* igualmente gratuitos que se *impõem* a cada homem particular, que constituem sua *situação* no mundo. Nas palavras do filósofo, “esta contingência perpetuamente evanescente do Em-si que infesta o Para-si e o une ao ser-Em-si, sem se deixar captar jamais, é o que chamaremos facticidade do Para-si.” (SN, p. 132). O homem apreende sua facticidade pelo sentimento de ser supérfluo. No romance *A náusea*, Roquentin vivencia profundamente esta gratuidade fundamental ao olhar, sentado num banco de praça, o tronco de uma árvore. A sensação nauseante de tudo *ser demais*, excessivo, sem razão nem porquê. A árvore, o jardim, a cidade, o próprio Roquentin... *tudo sobra*.

O essencial é a contingência. Quero dizer que, por definição, a existência não é a necessidade. Existir é *estar aí*, simplesmente: os existentes aparecem, deixam-se *encontrar*, mas não se pode jamais *deduzi-los*. (...) A contingência não é um falso semblante, uma aparência que se possa dissipar; ela é o absoluto e, conseqüentemente, a gratuidade perfeita. Tudo é gratuito, este jardim, esta cidade e eu mesmo. (N, p. 166)

Deste modo, Sartre relaciona dois fatos inultrapassáveis acerca da realidade humana: a gratuidade de sua existência e a necessidade de sua liberdade. “O fato de não poder não ser livre é a *facticidade* da liberdade, e o fato de não poder não existir é a sua *contingência*. Contingência e facticidade se identificam.” (SN, p. 599). Para o homem, portanto, existir e ser livre é o mesmo. Este jogo entre contingência e necessidade conduz-nos a uma aparente contradição: um ser livre (indeterminado) que não determina a si mesmo no seu primeiro pulsar de existência (logo, ser determinado). Escreve Sartre, a título de contra-argumento: “Se ser livre significasse

28 Como afirma Moutinho, “A partir de uma contingência primitiva – a consciência – encontrávamos uma necessidade – a de ser-no-mundo -, e depois novamente outra contingência, a de ser-aí, precisamente aí.” (1995, p. 109-10).

ser seu próprio fundamento, seria necessário que a liberdade decidisse sobre a existência de seu ser (...), que fosse não somente escolha de um fim, mas de si mesmo como liberdade.” (SN, p. 596). Esta objeção leva ao absurdo, já que revelasse impossível um ser livre que primeiro fosse livre *porque* assim escolheu. Para escolher, livremente, ser livre ou não, eu teria já de ser livre; se eu já sou livre, significa que, antes, já escolhi, livremente, entre ser livre ou não - o argumento conduz a uma regressão ao infinito. A alternativa, portanto, é que existir (ser livre) é uma *contingência de fato* que gera uma *necessidade de essência*, pois se somos livres enquanto projetamos fins, não somos livres para, primeiro, escolhermos ser livres ou não. Uma vez lançados à existência, somos necessariamente livres. Daí a estranheza de uma *liberdade determinada*. Eis o que expressa a emblemática frase sartriana: “somos uma liberdade que escolhe, mas não escolhemos ser livres: *estamos condenados à liberdade*.” (SN, p. 597 – grifo nosso).

Enquanto dado de fato, a facticidade diz respeito a diversos aspectos da existência do homem e do mundo. É tudo aquilo que é sob o modo de ser do em-si: *o ser transcendente* sobre o qual o para-si se apoia para nadificar-se e constituir sua própria existência; *o passado*, o irremediável de seu passado, que, uma vez petrificado como aquilo que é, torna-se um ser denso que o para-si tem-de-ser ao modo de não sê-lo, que arrasta consigo sem poder modificar; *o corpo*, com toda a sua gratuidade, que ele tem de existir; *sua época*, com todas as suas conjunturas sociais, políticas, econômicas, familiares, religiosas, axiológicas. Cada um desses aspectos significa um traço na existência do para-si que ele encontra *pronto no mundo*, neste mundo velho e já moldado pelo Outro, e que ao mesmo tempo lhe é imposto que faça algo disto, que decida perpetuar suas estruturas ou projetar modificá-las. O *Outro*, por fim, é um importante aspecto de sua facticidade, pois todo homem nasce num mundo povoado pela existência de outros e é marcado pela cultura e pelos limites que se lhe impõem desde sempre. Afinal, todo homem é filho do homem. Deve-se assinalar, entretanto, que seja qual for a qualidade factual considerada, ela depende de uma assunção iluminadora do para-si para ser tomada como aquilo que é. Queremos dizer que a facticidade nunca é apreendida como um dado puro, por si mesma, como uma qualidade estritamente do ser objetivo. Há um jogo de remissão entre os fins que o para-si projeta e a retomada do dado à luz desses fins. Só assim o mundo mostra-se como favorável ou hostil, somente pelos projetos humanos um cenário dado revela-se com contornos, *como se* “antes” do

surgimento de uma consciência que o iluminasse, “antes” de fins projetados, fosse impossível definir o caráter qualitativo do mundo. Nas palavras de Sartre:

a facticidade não pode me constituir como *sendo* burguês ou *sendo* operário. Ela sequer é, propriamente falando, uma *resistência* do fato, porque eu lhe conferiria seu sentido e sua resistência ao retomá-la na infraestrutura do *cogito* pré-reflexivo. (...) Impossível captá-la em sua bruta nudez, pois tudo que acharemos dela já se acha reassumido e livremente construído. (SN, p. 133)

Acreditamos que Sartre pretende, com esta concepção de facticidade, evitar um duplo determinismo: o metafísico e o social. Ao indiano que nasce imerso na cultura de castas é ensinado que seu lugar de direito é definido por uma essência prévia à qual cabe assentir. Sua facticidade lhe aparece como um destino, um ser constituído como uma natureza *a priori* e que, conseqüentemente, os limites do mundo também parecerão objetivos e incontornáveis. A rigidez de seu papel social será encarada como propriedade do transcendente, à qual deve, com satisfação ou não, conformar-se. O mesmo se passa se pensarmos no determinismo social, que afirma o homem como resultado do seu meio, assemelhando-se ao movimento descrito anteriormente, à diferença da origem de onde vem a determinação do ser do homem, que agora encontra-se na cultura e nas estruturas sociais, prescindindo da justificação teológico-metafísica. Na concepção de Sartre, ao contrário, não se trata de negar que as situações apresentem qualificações objetivas, mas defender que não possuem um sentido por si só. Ao indiano como ao operário, caberá a eles assentir ou rechaçar o sentido prévio que lhes cabe e que lhes foi inculcado pelo Outro. No fundo, a questão é que os limites e as adversidades que normalmente tomamos como *naturais* são uma construção humana – por certo, apoiada sobre a materialidade do ser e das instituições - que ou herdamos sem questionar ou criamos nós mesmos pelo posicionamento de fins, mas que, de todo modo, não assumimos que só vêm à existência através de uma liberdade. Para o filósofo, temos uma compreensão pré-reflexiva dessa dupla face da facticidade, que a torna ao mesmo tempo objetiva e subjetiva, sem podermos delimitar exatamente o que pertence ao ser e o que é o para-si que projeta sobre o mundo (SN, p. 600). Porém, poderíamos assinalar uma diferença entre esse limite de matiz bem humano e aquele que se refere muito propriamente ao dado do em-si. Pensamos, para o primeiro, em casos como do indiano e do operário, em que a figura do Outro, no sentido mais largo possível de cultura estabelecida, é o fator determinante e

mediador do homem com o mundo. A condição da mulher seria outro bom exemplo desta limitação propriamente humana, como atesta Simone de Beauvoir: “ninguém nasce mulher: torna-se mulher” (1967, p. 9), e este *tornar-se* se realiza fundamentalmente pela mediação do Outro: a diferença na formação e no trato entre a bebê-fêmea e o bebê-macho humanos é, na verdade, a origem real do mito do eterno feminino, mito este que confere uma essência à mulher: ela é delicada, frágil, pueril, sem força de espírito, dada aos assuntos do lar²⁹. Todo este processo começa com a família desde a primeira infância, iniciando a bebê-fêmea numa cultura que lhe será reafirmada ao longo de toda a sua vida e em diferentes espaços que venha ocupar – determinando, inclusive, os espaços permitidos a ela ocupar. Quanto ao segundo sentido da limitação, podemos pensar na relação do homem *diretamente* com o mundo na qual os limites surgem explicitamente do encontro do “ser bruto” com a projeção de uma finalidade humana. Uma boa ilustração é a figura do escalador: ele lida de imediato com a ingremidade da montanha a partir de seu preparo físico e de seu desejo de chegar ao topo, ou seja, a partir da facticidade do ser, de sua própria facticidade e de seu livre projeto de escalada (SN, p. 601). É claro que não existe algo como um estado de “homem sozinho no mundo”, no qual ele lidaria puramente com o ser e não seria atravessado pelo Outro – o alpinismo como prática esportiva, os instrumentos utilizados, as técnicas aprendidas, tudo já aponta para a existência do Outro - ainda que ele esteja ausente. Mas o foco da relação, no caso da escalada, é a liberdade e o projeto do próprio homem, assim como o preparo de seu corpo, apenas a partir dos quais a montanha aparecerá como desafiadora e difícil de escalar.

A situação

Toda escolha humana é situada. Podemos nos empenhar a pensar um homem universal a partir de um ponto de vista objetivo que constituiria uma *visão a partir de lugar nenhum*³⁰ (porque ao mesmo tempo seria uma visão a partir do todo), isto é, sem uma visada de dentro do mundo, mas não é o que se passa no âmbito da vida concreta. Toda experiência se dá a partir de uma perspectiva inserida em uma situação: a todo momento me encontro em algum lugar, qualquer que ele seja; tenho

29 Cf. BEAUVOIR, 1967, volume II.

30 Referência ao título homônimo da obra de Thomas Nagel, 2004.

uma compreensão não tética de todo meu passado implicada em minha percepção atual; parte dos limites que me são impostos provém da existência do Outro, sempre ali, mesmo quando ausente.

A noção de situação ressalta a concretude do homem-no-mundo, mostra que as noções de em-si e para-si, apartadas, são abstratos deficitários. “A situação, produto comum da contingência do Em-si e da liberdade, é um fenômeno ambíguo, no qual é impossível ao Para-si discernir a contribuição da liberdade e do existente em bruto.” (SN, p. 600). Trata-se de um *emaranhado* entre a subjetividade e o ser que compõe uma configuração de sentido e existe de modo paradoxal: só há liberdade em situação, só há situação pela liberdade (SN, p. 602). A situação é relação entre o dado do mundo e o dado do para-si, que é sua facticidade - por exemplo, a relação desvelada entre o rochedo e o (des)preparo do meu corpo para escalá-lo. E o cimento que liga essas facticidades é a projeção de um fim, portanto, a liberdade. Esses aspectos, no entanto, não são bem discerníveis, justamente porque não aparecem de início como uma dualidade mas como uma *gestalt*, uma configuração de sentido. “Assim, o mundo, por coeficientes de adversidade, revela-me a maneira como me atendo aos fins a que me destino, de sorte que jamais posso saber se me fornece informação a seu ou a meu respeito.” (SN, p. 601). Será um projeto humano que fará nascer diferentes qualificações a respeito do mundo e do homem (*montanha difícil de escalar, corpo despreparado para o esporte, vontade invencível de chegar ao topo*), qualificações que surgem a partir do condicionamento necessário para a liberdade se exercer.

Sartre descreve mais especificamente cinco aspectos da situação que se impõem como condições objetivas do ser livre³¹, sendo eles: o *lugar*, o *passado*, os *arredores*, o *próximo* e a *morte*. Não aparecem por si mesmos, como um limite de fato que externamente coagiria o homem, mas são entrevistados em toda existência concreta, independente do matiz particular que o homem lhes confira. Meus *arredores*³², por exemplo, não correspondem a um ponto no mapa que encontro com as coordenadas geográficas. Refere-se à ordem dos objetos que me circundam, como também à sua natureza – meu *habitat* reflete meus projetos. O que é facilmente constatável quando entramos na “morada do Outro”: o tipo de objetos e sua disposição como que compõem uma imagem da pessoa, justamente porque são

31 Cf. *O ser e o nada*, quarta parte, tópico II - Liberdade e facticidade: a situação.

32 Cf. SN, p. 619ss.

o correlato no mundo da aparição de uma subjetividade que estende, a partir de si como centro, as distâncias sobre o ser, organizando-o de acordo com seus próprios fins. Os espaços que chamamos de biblioteca, ateliê de carpintaria e cozinha não fazem mais que refletir a diferença na apropriação do ser para realizar tarefas humanas, baseadas na transcendência do para-si rumo a projetos distintos. O organização extrema ou a bagunça de uma casa também me informam, naturalmente, da escolha de si de um sujeito, refletida na materialidade.

A maleabilidade na utilização dos objetos explicita o caráter humano dos seres do mundo. Quando um objeto manufaturado é concebido e fabricado, ele tem como que uma etiqueta colada em si que designa sua finalidade: seu manual de instrução. Subversivos, empregamos-lhe usos alheios e incomuns. O copo vira cinzeiro, vaso de flor, porta-lápis; o martelo, um peso que impede a porta de bater com o vento, uma arma se escuto barulho na penumbra da noite. E se nos deparamos com um objeto absolutamente novo, sobre o qual não fazemos ideia de *para quê serve*, ele se mostra uma incógnita, uma massa de ser à espera de determinação. O que lhe falta é precisamente sua “origem”: um projeto humano do qual será correlato, a partir do qual adquirirá uma finalidade e um contexto. Significa dizer que a potencialidade dos objetos surge na exata medida das possibilidades do sujeito. São correlatos, como refletor e imagem refletida. Assim, o mundo aparece como uma imagem refletida das finalidades humanas, só que a “*substância*” da imagem é condicionada pela materialidade prévia do próprio mundo. O suposto objeto desconhecido está à espera de ser especificado por um projeto humano, mas isso não o faz desmanchar-se em minhas mãos: ele permanece sendo o que é, uma porção de ser, mesmo que estranha por não suportar ainda uma finalidade. Este algo, por enquanto indeterminado, é o que melhor conseguimos mostrar se tentamos apreender, *por si mesma*, a contribuição do aspecto objetivo do mundo na situação, o *quid* inapreensível do em-si (SN, p 601).

Analisando um outro aspecto da situação, Sartre faz uma distinção interessante entre morte e finitude. A finitude do homem não é devida à limitação temporal da vida, num sentido horizontal. Ao contrário, ela expressa o fato de, a cada vez e sempre, não sermos senão um. Pra cada escolha que fazemos, há uma infinidade de outras que relegamos para sempre ao não ser, que poderá ou não vir a nos surgir posteriormente, ao considerarmos nosso passado, como um “e se...” de ar nostálgico e hesitante. Toda existência humana é uma história de escolhas

particulares e irremediáveis, e talvez o maior limite que encontremos à liberdade esteja na necessidade da aposta constante no incerto, na impossibilidade de realizar mais do que uma história. Parafraseando a afirmação de Sartre sobre Faulkner (SN, p. 503), poderíamos dizer que ninguém expressou melhor a finitude humana quanto Fernando Pessoa no poema *Na noite terrível*:

Na noite terrível, substância natural de todas as noites,
 Na noite de insônia, substância natural de todas as minhas noites,
 Relembro, velando em modorra incômoda,
 Relembro o que fiz e o que podia ter feito na vida.
 Relembro, e uma angústia
 Espalha-se por mim todo como um frio do corpo ou um medo.
 O irreparável do meu passado — esse é que é o cadáver!
 Todos os outros cadáveres pode ser que sejam ilusão.
 Todos os mortos pode ser que sejam vivos noutra parte.
 Todos os meus próprios momentos passados pode ser que existam algures,
 Na ilusão do espaço e do tempo,
 Na falsidade do decorrer.

Mas o que eu não fui, o que eu não fiz, o que nem sequer sonhei;
 O que só agora vejo que deveria ter feito,
 O que só agora claramente vejo que deveria ter sido —
 Isso é que é morto para além de todos os Deuses,
 Isso — e foi afinal o melhor de mim — é que nem os Deuses fazem viver...

Se em certa altura
 Tivesse voltado para a esquerda em vez de para a direita;
 Se em certo momento
 Tivesse dito sim em vez de não, ou não em vez de sim;
 Se em certa conversa
 Tivesse tido as frases que só agora, no meio-sono, elaboro —
 Se tudo isso tivesse sido assim,
 Seria outro hoje, e talvez o universo inteiro
 Seria insensivelmente levado a ser outro também.

Mas não virei para o lado irreparavelmente perdido,
 Não virei nem pensei em virar, e só agora o percebo;
 Mas não disse não ou não disse sim, e só agora vejo o que não disse;
 Mas as frases que faltou dizer nesse momento surgem-me todas,
 Claras, inevitáveis, naturais,
 A conversa fechada concludentemente,
 A matéria toda resolvida...
 Mas só agora o que nunca foi, nem será para trás, me dói.

O que falhei deveras não tem esperança nenhuma
 Em sistema metafísico nenhum.
 Pode ser que para outro mundo eu possa levar o que sonhei,
 Mas poderei eu levar para outro mundo o que me esqueci de sonhar?
 Esses sim, os sonhos por haver, é que são o cadáver.
 Enterro-o no meu coração para sempre, para todo o tempo, para todos os universos,

Nesta noite em que não durmo, e o sossego me cerca
 Como uma verdade de que não partilho,
 E lá fora o luar, como a esperança que não tenho, é invisível pra mim.

(1993, p. 34)

A finitude entrelaça-se com o caráter irremediável do passado, morto detrás de nós. Mas os versos de Pessoa trazem à luz algo ainda pior do que o caminho único realizado: aquilo que pra sempre está perdido por sequer ter sido vislumbrado; aquilo que só agora entrevejo que poderia ter sido, ter dito, ter sonhado. Este é o cadáver, e os cadáveres são infinitos a cada nova escolha.

Por certo, ressignificamos constantemente o sentido de nosso passado a partir da abertura e escolha do presente com vistas ao futuro. Mas, também para o passado, há o inapreensível para sempre imóvel, recaído na inércia do em-si. Eis a nossa finitude: ter realizado irremediavelmente um caminho sem volta. Quanto à morte como limite, constitui a própria cessação, contingente e absurda, de toda possibilidade (SN, p. 658). É o término indeterminado da espera permanente que é ser para-si. É uma régua definitiva que transmuta o sentido de uma vida de provisório, posto que sempre em aberto, em permanente. Só que este sentido passa a existir somente para o Outro, o guardião de uma vida encerrada. Pela morte, o para-si é convertido em em-si e passa a subsistir, como um parasita, sustentado na existência do Outro enquanto a narrativa e a lembrança do que foi sua vida perdurar. O que não significa, em absoluto, um problema à liberdade. Como já assinalamos, nenhum aspecto da facticidade do para-si constitui um empecilho ao ser livre, ao oposto, constituem a própria condição para que a liberdade se exerça. Como afirma Sartre:

a ordem mesmo dos existentes é indispensável à própria liberdade. É por meio deles que a liberdade é separada do e reunida ao fim que persegue e lhe anuncia o que ela é. De sorte que as resistências que a liberdade desvela no existente, longe de constituir um perigo para ela, nada mais fazem do que permitir-lhe surgir como liberdade. Só pode haver Para-si livre enquanto comprometido em um mundo resistente. Fora deste comprometimento, as noções de liberdade, determinismo e necessidade perdem inclusive seu sentido. (SN, p. 595)³³

É como se o homem estivesse sustentado por dois pilares, liberdade e facticidade, e a passagem da ontologia à história constituísse a mudança do peso conferido a cada âmbito. No contexto da ontologia, a primazia é da liberdade, que tende a ser absoluta. Os limites do fato estão lá, mas mesmo eles dependem da

33 Aqui fica patente a diferença entre a liberdade concreta de Sartre e a liberdade divina cartesiana. Esta está muito mais próxima da função imaginária do homem, que desliza sem barreiras no campo dos objetos irrealis e move-se ao seu bel prazer criando tudo a partir de nada. A diferença residiria em que este “tudo” que o imaginário pode fazer existir não passa de aparência de ser, sendo muito próprio à literatura, ao sonho, a distúrbios psíquicos; enquanto, por sua vez, o fruto da liberdade do Deus cartesiano é a efetividade do mundo, o real.

consciência, não têm realidade por si mesmos. No materialismo dialético a balança pende para o outro lado, ficando em primeiro plano o caráter alienante da relação com o Outro e com o mundo.

2.1.2 O homem *sozinho* na lida com a materialidade

“A descoberta capital da experiência dialética é que o homem é
‘mediado’ pelas coisas na medida em que as coisas são
‘mediadas’ pelo homem. “
(Sartre)

No prefácio à obra, Sartre explica seu conceito de Crítica: tentativa de “determinar a validade e os limites da Razão Dialética” (CRD, p. 15). A Razão Dialética, por sua vez, opondo-se à Razão analítica – a razão positivista das ciências naturais –, pretende “estudar um homem, um grupo de homens ou um objeto humano na totalidade sintética de suas significações e de suas referências à totalização em andamento” (CRD, p. 15) e que “todo conhecimento parcial ou isolado desses homens ou de seus produtos deve ser superado em direção à totalidade” (CRD, p. 15). O método que em Hegel se exprimia como ‘tese-antítese-síntese’ e em Marx como luta de classes como motor da História, em Sartre será designado como método progressivo-regressivo. Trata-se de uma abordagem do homem e da História em uma relação dialética na qual se vai da parte ao todo e do todo à parte, movimentos de direções opostas e complementares. O que podemos prontamente dizer é que, na questão da determinação do homem pelas condições materiais e históricas de seu tempo, e na questão da construção da História e de sua inteligibilidade pelas mãos humanas, há uma remissão perpétua e inseparável de ambos os movimentos. Justamente, é o que significa a razão dialética: a relação de dois termos que se remetem e se constroem mutuamente num movimento sintético totalizador. O homem é feito pela História, encontra-se por ela condicionado, mas na mesma medida em que a faz. A História é feita pelo humano e, nesse mesmo movimento, retorna sobre ele para determiná-lo em seu ser. Nem o homem é absolutamente determinado pela materialidade histórica, nem a História é um simples produto transcendente do humano. É como se houvesse um refluxo, uma resposta de um termo sobre o outro, num processo sem fim que se alimenta por si mesmo. Neste sentido, nunca encontramos uma *totalidade* fechada, pronta, acabada. Não há *telos* a se alcançar, que fosse fazer cessar o movimento histórico.

Antes, um processo perpétuo de *totalização*, sempre aberto, movente e autogerador; um movimento dialético feito por contradições, superações e totalizações (QM, p. 38).

Em paralelo à dualidade fundamental do para-si e do em-si que encontrávamos em *O ser e o nada*, Sartre nos apresenta uma paridade também no contexto da *Crítica*: práxis humana e matéria inerte. Abordaremos, portanto, a racionalidade dialética como inteligibilidade fundamental entre o homem e a Natureza³⁴, dando origem à História. A dialética histórica remete, enquanto movimento totalizador, a um agente totalizante. Evidentemente, não há um ser transcendente (como um Deus metafísico) que pudesse ocupar esta posição - a discussão vista sobre a liberdade do Deus cartesiano nos basta para afirmar isto. Novamente, como é a tônica presente no ensaio de ontologia e na obra geral de Sartre, o homem sempre ocupa o lugar, ou antes *é o lugar*, onde nasce toda transcendência, ultrapassagem e abarcamento, a fonte de toda relação com o que está fora. Relação que é, também aqui, de interioridade unívoca, transformando a pura inércia ao conferir-lhe determinações humanas e uma função dentro do projeto humano que, no nível mais elementar, tem como primeiro escopo saciar uma necessidade primitiva. O fundamento da totalização mais geral que chamamos *História* encontra-se, pois, nas diversas totalizações particulares que são todos os homens e cada um deles. Essa pluralidade de totalizações e esboços de unidade nos leva, como fundamento último, às determinações da *práxis individual*. É a ação do indivíduo *sozinho* frente à matéria inerte, enquanto constitui a relação mais originária, que o filósofo aponta como origem de toda dialética. “*Toda a dialética histórica baseia-se na práxis individual enquanto esta já é dialética*, isto é, na medida em que a ação é por si mesma superação negadora de uma contradição, determinação de uma totalização presente em nome de uma totalidade futura, trabalho real e eficaz da matéria.” (CRD, p. 195). Neste trecho, três elementos destacam-se para caracterizar a ação individual: superação pela transcendência, temporalização e a constituição de si como inércia. Vejamos o que significam.

34 Assim como no SN não tínhamos contato com o puro ser-em-si, mas descrevíamos o fenômeno, também na *Crítica* a noção de Natureza não nos remete a uma inércia virgem de significações, sem adição humana. Referimo-nos, aqui, a noções como matéria inorgânica e matéria inerte, tal como as encontramos na natureza antes de serem trabalhadas pela práxis, mas não a uma Natureza em-si, oculta sob uma aparência fenomenal.

O primeiro vínculo totalizante entre homem e Natureza é descoberto pela noção de *necessidade* (CRD, p. 196). A necessidade é uma falta originária do organismo que encontra fora de si, na matéria inerte, a possibilidade de sua sobrevivência. Direta ou indiretamente, porque respiramos ou porque necessitamos comer, o inorgânico e o inorganizado possuem a chave de nosso ser (CRD, p. 196-7). E esta condição fundamental nos liga imediatamente à materialidade circundante numa relação primitiva, unívoca e interior, transformando a face da inércia em assunto humano. Sendo uma função totalizadora, a necessidade projeta sobre a matéria uma falsa unidade, uma totalidade passiva, que não é mais que seu reflexo enquanto é totalização em andamento. O que era 'pura inércia' aparece como campo de possibilidades, como meio do organismo preservar seu próprio ser. Este realiza, portanto, uma ultrapassagem de seu estado de carência atual ao estado vindouro de saciedade através de uma *totalização temporalizante*, que nega a negação presente de seu ser (a falta) em benefício de uma totalidade ideal futura, que é o vislumbre da satisfação. "Com o organismo, o tempo dialético penetrou no ser, uma vez que o ser vivo não pode perseverar a não ser renovando-se" (CRD, p. 198). Assim, num só movimento – ir em direção à comida – opera-se uma dupla revolução: por um lado, a matéria inerte recebe uma unidade que não lhe pertence através da totalização realizada pelo organismo que busca sua sobrevivência; por outro, esse mesmo organismo deve fazer-se inércia para interagir com a matéria (CRD, p. 197). Buscar comer já é reconhecer-se como *passividade*: o reconhecimento de uma carência fundamental incontornável que me atinge - a necessidade do alimento; sou passivo porque não controlo essa necessidade, ao oposto, ela me domina. E, em outro sentido, o homem precisa se submeter às leis da matéria para chegar até ela, fazer de si próprio um instrumento para agir sobre a inércia circundante utilizando seu corpo também como uma ferramenta inerte.

Esboçamos, assim, os três aspectos de uma *práxis dialética individual*. Ela supera a primeira contradição fundamental do organismo com o meio, ou seja, a necessidade do organismo vivo que depende do inorganizado e do inorgânico; ela temporaliza-se em função de um futuro esboçado como projeto de autopetuação, o que já molda a matéria, o mundo dos arredores, como uma unidade de recursos e meios (CRD, p. 202); por fim, a ação do homem reverte sobre ele próprio a necessidade de se fazer inércia e instrumento como meio de trabalhar e assimilar a matéria.

A constituição do entorno em totalidade supõe uma dialética da negação operada no âmago da materialidade. Temos aqui - ao que parece - uma descrição mais elaborada daquela feita por Sartre em *O ser e o nada*, em que nos afigura o surgimento de um *isto* (SN, p. 242 e seguintes). Lá, trata-se de uma configuração de sentido revelada pelo para-si mas assentada sobre o ser-em-si, onde a subjetividade traz à luz um *isto* ou *complexo de istos* por contraste a um fundo indiferenciado. Temos uma *gestalt* baseada no esquema forma/fundo que, através da determinação enquanto negação, dá contornos ao que seria uma massa indiferenciada de ser se não fosse a visada nadificadora do para-si, fazendo existir o fenômeno com todos os seus contornos. É a negatividade, portanto, quem *faz haver* e sustenta isso que chamamos mundo, que poderíamos definir nos valendo de uma hipérbole: mundo é o fundo mais amplo de sentido, porém indiferenciado, que contém todos os fundos e todos os complexos de *istos* que são chamados à existência em um movimento de nadificação.

Agora, na *Crítica*, Sartre - ao que parece - descreve um movimento similar, mas ressignificado ao novo aparato conceitual. A negação dialética é operada pela práxis individual do homem em meio e em direção à matéria, através de totalidades-todos e totalidades-partes, ou, simplesmente, na relação entre um todo e suas partes. Sendo totalização em andamento, o homem dirige-se à matéria inerte, *através de sua práxis*, compondo nela uma totalidade geral. Esta naturalmente “degenera-se” em partes, ou antes, é impossível que se mantenha como simples totalidade homogênea – seria o mesmo que agir numa cena sem fazer relevo de coisa alguma, sem traçar um percurso de ação, sem se mover. Agir – mais propriamente trabalhar, modificar as massas de seres em benefício de um estado futuro melhor, *colher o trigo e fazer o pão*, se assim podemos dizer – só acontece com o recorte do meio circundante: o desvelamento de objetos possíveis, funcionalidades específicas, agrupamentos de objetos a partir de sua *mútua cooperação* para a realização da finalidade do homem que, ali, é o grande mestre de cerimônias, o organizador da informalidade inicial em um contexto serviente a um propósito seu. Todos esses componentes que possibilitam um agir, com suas diferenciações, são em verdade partes, totalidades parciais destoantes do todo. Estas surgem num duplo movimento: como determinação do todo, permanecendo “filiado” a ele, visto que o ser do todo encontra-se em todas as suas partes, não podendo-se romper completamente a pertinência; mas, num outro sentido, como

particularização, produção de unidades contrárias: “como interrupção, retorno sobre si, enclausuramento, ela [a parte] não é o todo e é justamente contra ele (e não contra seres transcendentais a essa totalidade) que ela se particulariza.” (CRD, p. 201). Assim, o processo de transformação da matéria pelo trabalho humano ocorre segundo a lógica da negatividade, e o negativo, ou antes a negação, manifesta-se através da formação de unidades a partir da pluralidade indiferenciada primordial. A negação tem aqui o sentido essencial de “determinação parcial do todo”, ao invés de fazer-se como simples “força de sentido contrário” (CRD, p. 201), o que revela o papel constitutivo do negativo na experiência prática de transformação da matéria. A lógica dialética da negação constrói-se pelo encadeamento sucessivo de negações e superações nas relações entre partes e todo, sendo justamente a alternância de relevos (destacamento de partes) que sobressaem a cada vez, e as novas relações surgidas com as outras partes e com o todo, que faz com que a matéria se transforme. Todo esse processo ocorre numa perspectiva temporal, pois é a totalidade ideal futura projetada sobre a inércia que guiará a formação dos relevos e dos caminhos no meio circundante:

É a existência desse não-ser como *relação em andamento* entre o todo constituído e a totalização constituinte, isto é, entre o todo como resultado futuro, abstrato, mas *já aí* e a dialética como processo que visa constituir em sua realidade concreta a totalidade que o define como seu futuro e seu termo, é a existência do nada ativo (totalização que estabelece seus momentos) e, ao mesmo tempo, passivo (*o todo como presença do futuro*) que constitui a primeira negação inteligível da dialética. E é na totalidade como unidade abstrata de um campo de forças e de tensão [campo unificado pelos fins humanos] que a negação da negação [ou seja, a recusa de destruição do homem] deve tornar-se afirmação [novos meios de subsistência, produção...]. (CRD, p. 201-2)

O que isso significa, na prática? Que o homem recorta o campo material, define limites, coloca em relevo massas de ser a que chamará objetos e utensílios, traça divisões e percursos (CRD, p. 204). Tudo isto é dado *naturalmente* na construção da mais simples ferramenta. Desta forma, o trabalho é uma totalização do meio inerte que produz um enquadramento e visa, à luz de fins determinados, modificar a materialidade constituindo-se, por isso, em negação. O caráter dialético desta “práxis original pela qual [o homem] produz e reproduz sua vida” é devido ao vínculo “de interioridade que une o organismo ao meio ambiente e na contradição profunda entre a ordem do inorgânico e a ordem do orgânico, ambas presentes em cada indivíduo” (CRD, p. 205). É na experiência simples e cotidiana do trabalho,

portanto, e em seu nível mais abstrato que é o trabalho realizado pelo homem *sozinho*³⁵ na lida com a matéria, é nesse ponto infinitesimal da experiência onde encontramos em toda a sua translucidez o caráter dialético da ação (CRD, p. 206). Caráter dialético da ação, ou seja: relação entre ser e não-ser, o futuro determinando o presente enquanto finalidades a alcançar, negação do estado atual das coisas e afirmação de um estado ideal em função do qual faço-me inércia para modificar a materialidade, superação de uma hostilidade de princípio (a negação original do homem que é a sua fragilidade e a ameaça constante à sua existência), contradição entre clima hostil e gana de viver ultrapassada pela modificação do meio material que fornece concretamente os meios de existência (CRD, p. 206). Qualquer trabalho, por mais simples que seja, revela-nos esta estrutura comum.

A matéria trabalhada

O modo da relação entre a práxis e a matéria é de caráter dialético e negativo: a práxis nega a matéria tal como ela se dá no presente e em função da afirmação de um estado ideal futuro que projeta nela imprimir. Por outro lado, a matéria suporta a ação humana por seu caráter de passividade e inércia, mas *responde* também negativamente: absorvendo as finalidades humanas, transforma-se em exigência diante de novas práxis através da negação da transcendência espontânea própria à ação humana (CRD, p. 269). Para o homem, utilizar um objeto produzido significa, portanto, aceitar transformar um pouco sua própria natureza, convertendo sua atividade característica em passividade diante de uma imposição externa³⁶. A práxis original coloca sobre o objeto uma unidade pseudo-orgânica, que é social e humana, e que ele suporta por inércia. A unidade no objeto é, por sua vez,

35 Com “homem *sozinho*” queremos indicar a relação propriamente do homem singular com o mundo, a despeito da existência do outro (ainda que isto seja já uma abstração), expressa na práxis individual, na lida solitária com a matéria, na existência isolada da serialidade. Não se trata, em absoluto, de um estado prévio à sociabilidade no qual o homem existiria *de fato* sozinho, mas de mero recurso expositivo.

36 Por certo, trata-se de um imperativo hipotético: é só na medida que o objeto se encaixa dentro de minha finalidade maior que devo a ele me submeter como parte do processo – é só porque desejo alimentar-me que aceito a instrução de uso do abridor de lata, assim como é apenas em vistas de sua sobrevivência que o trabalhador aceita sua exploração. As relações com a matéria, as relações entre os humanos e a própria existência podem resumir-se, a nosso ver, a um grande imperativo hipotético. A aceitação do imperativo é uma decisão constantemente refeita pela liberdade de cada um e que pode, no limite, ser revogada a qualquer instante - o suicídio é justamente a recusa do mais primordial imperativo hipotético, aquele que permite todos os outros, sendo a negação da condição primeira que sustenta todas as demais: a própria existência.

um reflexo passivo dessa práxis (CRD, p. 271). Uma vez absorvidas pela matéria, as finalidades humanas tornam-se *exigências* porque determinam, desde o futuro, o tipo de homens que deve existir para levar a cabo suas demandas. Desta forma, pode-se dizer que *a máquina cria homens* (CRD, p. 269), visto que do fundo de sua inércia reflete um futuro rígido, já definido e que exige sua realização. Uma vez que o ser a alcançar vem definido previamente pelo Outro, através das estruturas e funções de uma engrenagem, a realização autêntica de si fica barrada. A liberdade original dá lugar à aceitação e realização passiva de fins estranhos, fins que só podem existir através de uma liberdade – a do Outro – e que a matéria trabalhada se encarrega de informar. A absorção de significações e exigências por parte da matéria passiviza a ação, mata sua espontânea transcendência e dá lugar à *práxis inerte* (CRD, p. 273). Portanto, o mesmo ato que transforma a matéria transforma também o homem em produto de seu produto. Enxergar o mundo como ele pode ser e captar a necessidade da práxis agir conforme às leis da matéria, são, por assim dizer, duas faces da mesma moeda. A práxis é convertida em *antipráxis* (práxis sem autor, exigências da matéria que se endereçam a *qualquer um*) e a matéria desvelar-se-á, ao fim, em *contrafinalidade*: uma vez que há uma pluralidade de práxis e que alcançar determinado fim não encerra a história, inevitavelmente os resultados buscados e concretizados vão além daqueles inicialmente projetados, podendo mesmo transformar-se no oposto do pretendido através da interferência de múltiplas ações humanas e das reações *da* matéria sobre si (CRD, p. 276). A contrafinalidade é uma espécie de efeito colateral da ação humana sobre a matéria, uma resposta imprevista que tem como origem a contingência do ser ou a intervenção de outras práxis, afetando o resultado esperado.

É neste sentido que Sartre descreve o primeiro estágio da alienação humana, a mais primordial, que desponta de sua relação direta com a materialidade: “a matéria aliena nela o ato que a trabalha, não na medida em que ela própria é uma força, tampouco na medida em que é inércia, mas na medida em que sua inércia permite-lhe absorver e voltar contra cada um a força de trabalho dos outros.” (CRD, p. 262). É uma questão de “desvirtuamento de natureza”, no sentido de que a matéria, até então passiva, passa a *atuar* como exigência e o homem, até então liberdade arredia, atividade espontânea rumo a seus próprios fins, passa ao estatuto de passividade por *ter de obedecer* às exigências e finalidades que, agora, encontra na matéria. É claro que, no fundo, é a voz humana que ecoa na ferramenta, mas

encontra-se nela modificada porque coagulada e elevada ao estatuto do Ser, com toda a sua densidade e seriedade. Tanto é que a matéria trabalhada volta-se inclusive contra seu criador para transformá-lo em *outro que não si mesmo*, ou seja, em homem que obedece aos mandamentos que emanam da máquina ao invés de ser livre construtor de seus fins e meios, e isso mesmo sem a interferência do Outro: é o próprio movimento de absorção da transcendência, projeção e ação humanas pela matéria, no ato mesmo pelo qual é criada, que a ferramenta “desvirtua a humanidade do homem”, por assim dizer, transforma sua atividade em passividade ao mesmo tempo que realiza o movimento contrário na matéria, transformando sua inércia passiva em falsa atividade, ou seja, exigência (CRD, p. 263). Então, quando digo que a matéria trabalhada transforma as práxis humanas em práxis-outras, os homens em Outros que não eles mesmos, significa isto: a corrupção de sua “natureza original”, a transformação do senhor em servo, obediente à matéria *magicamente* nascida. Eis a alienação fundamental do homem à matéria, sua primeira servidão involuntária e inevitável, que surge junto e inseparavelmente ao trabalho do homem sobre a terra.

Assim, a ferramenta torna-se o significante, o homem o significado. “A significação veio à ferramenta pelo trabalho do homem e este não pode significar senão o que sabe. Em certo sentido, parece, portanto, que a ferramenta não reflete para os indivíduos senão seu próprio saber.” (CRD, p. 272). Ou seja, a matéria trabalhada devolve ao homem apenas aquilo que nela foi depositado: um saber, uma finalidade, uma autoridade, uma proibição³⁷. Sartre oferece-nos um exemplo (CRD, p. 272): um selo de cera que reflete um acordo feito entre liberdades, um pequeno pedaço de matéria inerte que tem o poder de transformar um *fazer* (transcendência, relação, negatividade) em puro *estar-aí*, ser dado e imóvel, mas que guarda uma reminiscência de sua origem por ser significante do acordo que o engendrou. A

37 É interessante notar que a matéria só pode ser exigência àquele que saiba decifrar as significações nela encrustadas. Nesse sentido, aprender a usar já é uma exigência prévia. O trabalho dos arqueólogos: descobrir dimensões inteiras de humanidade a partir de uma pequena porção de ser significante – significante aos olhos treinados de quem sabe interpretar. Interessante fazer esse paralelo: um mesmo objeto só abre o mundo e apresenta significados a quem tem o saber de decifrá-lo; como um documento escrito numa língua desconhecida, ou uma placa com um símbolo misterioso. Saber falar a língua das coisas, que reflete no fundo um sentido humano, é deter poder.

burocracia pode ser uma ótima ilustração de como pedaços de papel com manchas de tinta adquirem o poder de determinar o rumo de vidas inteiras³⁸.

Semelhantemente a esquemas já vistos no SN, há uma correlação entre a práxis humana e a materialidade inerte para a revelação fenomênica do mundo. Se pensamos abstratamente, o campo do humano porta os caracteres utilizados para descrever o para-si – tudo aquilo que se ancora em negação, projeção e transcendência – atualizados, aqui, aos pressupostos do materialismo dialético. A esfera da materialidade remete, por sua vez, à pobre descrição do ser feita na ontologia – identidade, opacidade, exterioridade de indiferença, inércia. O mundo como fenômeno foi constituído a partir do encontro e mistura destes dois modos de ser: o caráter de negatividade projetado pelo para-si e sustentado na densidade do ser criava os contornos fenomênicos da existência concreta, uma experiência de miscigenação entre o ser e o nada tendo como elo profundo a nadificação perpétua da subjetividade humana, sem a qual o próprio mundo desapareceria. Aqui, no contexto da *Crítica*, também encontramos a formação de uma *esfera híbrida* no plano concreto e que só por abstração poderia separar radicalmente a passividade inerte da matéria da atividade livre e transcendente do humano. O que ocorre desde sempre é a intervenção entre os dois planos, numa quase troca de naturezas, comandada novamente pela subjetividade, ou melhor, pela práxis humana através de seu caráter totalizador, e suportada novamente pela inércia do ser, ou antes, da materialidade. Pois é só no interior de uma projeção totalizante, que visa usufruir ou transformar o ser, que conseguimos captar significações na matéria – assim como era só ao projeto do alpinista que a montanha podia aparecer como difícil de escalar (SN, p. 601).³⁹

Desta forma, diz-se que “a matéria reage sobre a matéria” (CRD, p. 277). Se, por um lado, é verdade que só retiramos e recebemos da matéria o que ali

38 Veja-se o caso de Schindler, famoso industrial alemão que salvou a vida de mais de mil judeus durante a Segunda Guerra. Todo o processo feito era uma espécie de grande farsa, pois tratava-se de um alemão dissidente do regime nazista que mantinha fábricas com o objetivo de empregar judeus e que, com o argumento da mão de obra barata, impedia o partido de mandá-los à morte nos campos de concentração. Os produtos, que deveriam servir à guerra, eram avariados; o lucro que obtinha era empregado no esquema a fim de contratar mais funcionários, salvando mais pessoas. Todo o empreendimento, as milhares de práxis envolvidas, os projetos, o sofrimento e a esperança, podiam ser resumidos em conseguir e sustentar a credibilidade de um pequeno pedaço de papel: uma carta de admissão que comprovava o vínculo empregatício. Este objeto simples, carimbado e assinado, significava a diferença entre a vida e a morte.

39 Por certo, nunca temos contato diretamente nem com o Ser nem com a Natureza, mas estamos sempre já na lida com o fenômeno e a matéria; apreendê-la é já englobá-la numa totalização, portanto, conferir-lhe um sentido humano. É impossível sair da nossa própria pele e perspectiva.

colocamos, por outro, a questão fica mais complexa quando se cruzam diferentes matérias trabalhadas por diferentes práxis. Nesse *encontro* surge o novo em um duplo sentido: descubro significações que não me pertencem, que vieram do Outro e que posso modificar. Além disso, não apenas *eu* posso modificá-las: elas, por si mesmas, modificam-se no contato umas com as outras, criando cursos estranhos à vontade de um indivíduo ou grupo de indivíduos. A matéria trabalhada “ganha vida” e se torna quase autônoma em relação às práxis que a engendraram – eis as contrafinalidades. Afirma Sartre: “A práxis materializada (a moeda cunhada etc.) tem como efeito unir os homens na medida em que ela os separa, impondo a cada um e a todos uma realidade significativa, infinitamente mais rica e mais contraditória que o resultado que esperavam individualmente.” (CRD, p. 289). Assim, a matéria trabalhada (ou práxis materializada) tem o duplo efeito de realizar a *união* e a *separação* dos homens: une na medida que “impõe um destino comum a homens que se ignoram” (CRD, p. 289), separa na medida em que a matéria reflete a alteridade nela colocada pelo homem, o que retorna ao conjunto de homens como atomização. Uma única moeda cunhada, este pequeno objeto que levo comigo no bolso, reflete “uma comunidade de destino e um conflito de interesses” (CRD, p. 289).

Mas, ainda que falemos da ação da matéria trabalhada sobre a matéria trabalhada, vale notar que o vínculo humano de interioridade é indispensável nesta relação, à maneira de um catalisador, o que é o mesmo que dizer que este estado híbrido da matéria (exterioridade-interioridade, inércia-exigência, opacidade-translucidez, etc.) só existe em um mundo social, ou seja, enquanto ela é perpassada e unificada em projetos humanos. “Esses objetos pesados e inertes estão situados no âmago de uma comunidade cujos vínculos são, *em parte*, vínculos de interioridade. É por essa interioridade que um elemento material pode modificar à distância outro elemento material.” (CRD, p. 288). Se o aumento da produção de um bem de consumo - e mantida sua demanda - *faz com que* seu preço caia, essa relação entre A e B, considerados dois estados da matéria, só se realiza através de uma relação de interioridade que engloba-os e faz do segundo um “efeito” do primeiro. A práxis humana é a cola dessa equação. É só num contexto social e histórico, imerso num mundo de significações, interesses, antagonismos, projeções e através da mediação do homem, que essa aparente “autogeração de seu destino” pode ocorrer à matéria.

Assim, as transformações aparentemente sem autoria não ocorrem ao acaso ou por um determinismo da História ou da materialidade. Ao oposto, são o resultado de um número indeterminado de ações humanas as quais tiveram suas finalidades de partida subvertidas em função das interações que sofreram com outras ações e com outras matérias. Como Sartre afirma em *Questões de Método* (p. 75), se minha ação não alcança seus fins, se seu sentido é modificado de fora, não é porque ela não seja livre, não é porque estaria já determinada a despeito de mim mesmo, mas porque o Outro é livre também – além, claro, da contingência do ser. Um dos aspectos da alienação consiste justamente nisso: ter seu ato roubado pelo exterior, ou seja, seu sentido é modificado de fora, corrompe a ligação íntima entre a ação e seu autor, apartando-os. “Por toda parte onde encontramos uma ação do outro que subverte as relações humanas e não foi desejada por nenhum homem, descobrimos, por baixo, uma superabundância de empreendimentos humanos que visavam fins individuais ou coletivos e que se metamorfosearam pela mediação da coisa.” (CRD, p. 292). Temos, como consequência, “que uma infinidade de relações imprevisíveis se estabelece, por intermédio da prática social, entre a matéria que absorve a práxis e as outras significações materializadas.” (CRD, p. 272). A matéria trabalhada faz-se e é feita, dialeticamente e pela absorção da práxis, motor da História. Isto significa que ela cria, *por si mesma*, mudanças e novos rumos que escapam às finalidades projetadas, transformando finalidades em contrafinalidades (CRD, p. 293).

É importante ressaltar, no entanto, que é somente a livre obediência do homem que sustenta o caráter imperativo da máquina. Por que então o homem segue obedecendo? Pelo mesmo motivo que a máquina foi criada: alcançar recursos para sustentar a vida. A “revolta contra a técnica” pode ser feita, podemos a qualquer momento ignorar o modo de operar a ferramenta e até mesmo quebrá-la pra destruir seu caráter de ordenamento, mas ela serve no contexto de um projeto maior que é a subsistência do homem. Uma vez que o homem persegue sua sobrevivência como finalidade primeira e geral, a fabricação e utilização da máquina se inserem neste projeto, só que trazem consigo a alienação fundamental do homem, essa *corrupção* de sua humanidade, seu destronamento. É como se houvesse um acordo tácito entre homem e matéria: esta garante potencialmente seu sustento e permite seu manuseio; em troca, o homem é *desvirtuado*, torna-se a caricatura de si mesmo ao conceder seus poderes mágicos à matéria (CRD, p. 263).

O mesmo se passa na relação entre os homens: na formação do grupo, o juramento funciona como esse laço que realiza a passagem da liberdade à servidão, ou seja, a passagem do homem que escolhe livremente abrir mão de sua liberdade em função de um benefício maior (sua proteção) e, imediatamente a seguir, passa a estar à mercê do grupo e inclusive de si mesmo como um Outro⁴⁰. Em resumo, há um momento inicial de liberdade absoluta e os assaltos subsequentes realizados sobre ela não são impostos, mas consequência das concessões que o homem faz em razão de um bem maior que é de seu interesse e que alcançaríamos, num movimento regressivo, enquanto projeto último de manter-se vivo. Sempre que o homem é objetificado, que tem sua liberdade coagulada e roubada pelo exterior, seja pelo Outro enquanto Outro ou pelo Outro enquanto matéria, o que vemos são os efeitos de um acordo implícito que permite ao homem continuar existindo. Esta é a cláusula primeira da servidão humana, a escolha fundamental e irreduzível à qual tudo o mais remete⁴¹. Se um homem particular numa dada situação resolve, por cansaço ou enfurecimento, abrir mão desta primeira premissa, todas as condutas de subserviência que dela dependem estão libertas: o homem reassumiria sua liberdade absoluta, perdendo, em contrapartida, as regalias de proteção da vida – seja a abundância de comida gerada pelo manuseio da terra, seja a segurança dos homens entre si acordada no pacto de não ofensa mútua. Podemos pensar, a título de exemplo, no que ocorre em contextos muito violentos nos quais o homem tem que decidir: ou se submete quietamente às condições arbitrárias dos detentores do poder, ou se rebela e assume o controle de suas ações autonomamente mas, para isso, abre mão da primeira premissa de conservação da vida. Escolhendo a revolta, uma de duas vias se seguirá: se tiver poder e força suficientes, assumirá o comando; senão, será esmagado, sua existência aniquilada – esta segunda opção é mais provável. Podemos pensar, também, em uma situação de violência como um sequestro ou um assalto. É só porque visa desesperadamente preservar sua vida que o homem obedece mansamente, faz-se *livremente coisa* para poupar sua *humanidade* ao final. Raciocínio semelhante ocorre na exploração do operário⁴², à

40 CRD, p. 514, conforme veremos adiante.

41 Surge novamente o imperativo hipotético como traço fundamental da existência.

42 A exploração não anula a liberdade, pelo contrário, pressupõe-na: “Seria um equívoco me contrapor à exploração capitalista e à opressão. (...) [Aquela] opera-se na base de um contrato. E se é verdade que esse contrato transforma necessariamente o trabalho – isto é, a práxis – em mercadoria inerte, também é verdade que, na sua própria forma, ele é relação recíproca: trata-se de uma livre-troca entre dois homens que se reconhecem em sua liberdade: simplesmente um

diferença dos termos do acordo, da virulência da violência e da duração do processo. Fazemo-nos objetos da máquina e da burocracia a vida toda - e voluntariamente. Concordamos em ser servos para ter o *direito* de existir. A questão que fica é: há opção? Com a tecnologia que temos hoje permeando a existência humana, parece que cada vez menos.

Algoritmos: a matéria trabalhada do século XXI

Aqui podemos esboçar uma espécie de atualização do pensamento sartriano em relação à concepção de matéria trabalhada. A *Crítica*, publicada em 1960, se debruça sobre situações que envolvem personagens como: fábricas, operários, o nascimento da era industrial e do sistema capitalista, o contexto do mercantilismo, a aparição de máquinas modernas. De lá para cá o mundo mudou rápido e em muitos sentidos, mas sobretudo na área da tecnologia da informação - e tudo que foi feito a partir dela. Houve, por assim dizer, a criação de uma *nova zona híbrida* da práxis com o ser, a que chamamos *softwares*. Trata-se da parte sistêmica dos *hardwares* (a porção material propriamente dita das máquinas), como se fosse a própria alma da matéria, conferindo-lhe uma quase-autonomia muito mais complexa do que se viu até então. Os algoritmos são um exemplo disso. São feitos a partir de uma fórmula matemática que se traduz em conteúdo significativo não matemático. Eis duas definições de *algoritmo*, extraídas do dicionário online *Oxford Languages*: “sequência finita de regras, raciocínios ou operações que, aplicada a um número finito de dados, permite solucionar classes semelhantes de problemas”, na área da matemática; e “conjunto das regras e procedimentos lógicos perfeitamente definidos que levam à solução de um problema em um número finito de etapas”, na área da informática. Simplificando bastante, podemos imaginar a seguinte situação: um computador é programado com uma fórmula que deve classificar e separar um conjunto de objetos segundo um critério definido: se o objeto se encaixa no critério, vai para a fileira um; senão, fileira dois. Os algoritmos funcionam, portanto, como um filtro classificatório da realidade, que hoje está entranhado nos mais diversos aspectos do cotidiano de qualquer pessoa e que acabam direcionando a vida humana, inclusive na esfera privada, sem que nos demos conta disso. Há um

deles finge ignorar que o outro é empurrado pela opressão das necessidades a vender-se como um objeto material.” (CRD, p. 222).

sentido econômico, político e social na utilização de tais ferramentas. A matemática Cathy O'Neil nos alerta sobre os usos e o caráter humano que estão na origem destes programas de aspecto frio e calculista. Queremos pôr em relevo duas questões acerca dos *softwares* super modernos: o aprimoramento do que Sartre chamou de *matéria trabalhada*, elevando a outro nível a relação dialética entre o campo propriamente humano e o campo da inércia, e, por outro lado, mostrar que, mesmo com o aumento do controle e do condicionamento dos indivíduos gerados neste contexto, ainda permanece sendo uma liberdade (ou um conjunto de liberdades) que está na gênese desse processo de automação da vida, o qual reduz explicitamente seres humanos a categorias desejáveis (consumidores, infratores, inadimplentes, obedientes, etc). As amarras tornam-se mais sutis, quase invisíveis, portanto mais difíceis de serem questionadas.

No livro *Algoritmos de destruição em massa*, O'Neil torna explícito como as armas de destruição em massa (as ADM's, modelos nocivos de *software*), que são vendidas como ferramentas imparciais e objetivas, na verdade refletem raciocínios e interpretações do mundo muitas vezes enviesados, mas muito eficazes em reproduzir sistemicamente preconceitos justamente pela sua aparência de objetividade (O'Neil, 2020, p. 8). Os modelos são representações abstratas de algum processo real (O'Neil, 2020, p. 30), envolvendo um conjunto enorme de dados que servem para retroalimentarem o sistema, ao modo de uma relação dialética: "Mantêm um vai-e-vem constante com aquele objeto que estão tentando entender ou prever. Se as condições mudam, também muda o modelo." (O'Neil, 2020, p. 30). Os modelos computacionais imitam os processos que ocorrem no pensamento ao utilizar as informações já disponíveis para fazer previsões sobre o futuro e *fazer escolhas*. Um modelo *dinâmico* trabalha com entradas de dados relevantes sobre o tema em questão e saídas de resultados promissores sobre os quesitos almejados (ou *inputs* e *outputs*), além de basear-se em critérios de filtragem e em uma definição específica de sucesso (O'Neil, 2020, p. 31). Acontece que os modelos são simplificações limitadas da realidade, que trazem junto de si um não-ser – tudo aquilo que é excluído dos parâmetros analisados pelos modelos, mas que diz respeito ao tema em questão. Essas zonas esquecidas compõem os *pontos cegos* dos modelos que, segundo a autora, é onde reside a ideologia não declarada do programador humano por detrás da máquina (O'Neil, 2020, p. 31). Testes padronizados como o vestibular - pré-requisito para ingresso em universidades -

reproduzem um modelo que toma como critério a avaliação do rendimento estudantil em uma prova objetiva que versa sobre conteúdos e algumas habilidades (como interpretação textual e cálculo). Por outro lado, ignora uma visão holística da formação, vivência e histórico dos candidatos. Seus pontos cegos são, por exemplo, a condição familiar, econômica e social dos estudantes (se houve incentivo ao estudo no ambiente familiar, se houve necessidade de conciliar trabalho e escola afim de colaborar com o mantimento da casa, se a pessoa proveio de uma situação social considerada de risco, com apelo à violência e ao consumo de drogas, etc). Trata-se, portanto, da aplicação de um modelo de avaliação que reproduz preconceitos e desigualdades ao ignorar diversos fatores relevantes para traçar o perfil de um bom candidato a cursar e posteriormente desempenhar uma profissão especializada. A questão é a própria *definição de sucesso* embutida na avaliação, que, ao formalizar os resultados em números “frios”, ignora o percurso feito para chegar até ali. Num sistema deste, duas notas 7 são rigorosamente equivalentes, têm o mesmo peso, ainda que o candidato A tenha estudado em escola particular e feito cursos extra-classe, e o candidato B tenha desde cedo dividido sua atenção entre trabalho e estudo, sendo prejudicado por circunstâncias contingentes. Um teste padronizado destes trás em seu cerne um critério meritocrático, que pode-se dizer injusto e discriminatório desde a sua raiz⁴³. Como afirma O’Neil,

os modelos, apesar de sua reputação de imparcialidade, refletem objetivos e ideologias. (...) Nossos próprios valores e desejos influenciam nossas escolhas, dos dados que optamos por coletar às perguntas que fazemos. Modelos são opiniões embutidas em matemática. (2020, p. 35).

Portanto, a criação de um modelo formal é a própria matéria trabalhada dos nossos dias, a cristalização de significações humanas através de fórmulas matemáticas e processos lógicos (O’Neil, 2020, p. 33). Do mesmo modo que a máquina cria o operário, os algoritmos determinam diversos aspectos da vida ordinária como se fossem um novo Outro, agora anônimo, onipresente e sorrateiro. O futuro dos homens também aparece como destino através dos algoritmos. Projetos como fazer empréstimos e ingressar na universidade são determinados

43 Esta é a discussão em torno das políticas de ação afirmativa, em especial as cotas, que visam corrigir desigualdades históricas e estruturais da sociedade, assim como prevenir certos preconceitos. Um dos objetivos das cotas, de acordo com Michael Sandel, seria corrigir estas distorções proporcionadas pelos testes padronizados que desconsideram uma visão abrangente dos estudantes. Para aprofundamento da questão, cf. SANDEL, *Justiça: o que é fazer a coisa certa?*

pelos modelos, que classificam os homens através de critérios reducionistas de sua situação. As liberdades situadas são convertidas em dados, objetos desejáveis ou não, possíveis consumidores.

Entre a práxis humana viva e a matéria inorgânica inerte constituem-se esses seres híbridos que chamamos prático-inerte. Na obra de Sartre encontramos exemplos que fazem jus à sua época - as máquinas das fábricas e ferramentas de modo geral. Uma grande novidade do nosso tempo em relação ao contexto do filósofo é o meio virtual: a internet e o novo mundo que se abriu com ela – literalmente. As relações humanas se modificaram, a configuração de hábitos, a definição de trabalho e lazer. Mas o que nos interessa, sobretudo, é abordar a questão dos programas da chamada inteligência artificial, ou, mais simplesmente, algoritmos. Trata-se de um processo representado abstratamente e que mescla elementos humanos e maquinais. Os algoritmos se abastecem dos *big data*, que são um mar de dados coletados e armazenados em computadores com uma capacidade de processamento abissal. Um programa de computador, por mais que potente, é uma versão mais complexa das máquinas das fábricas. Aparenta ser, para o usuário, uma realidade quase viva: interage, é dinâmico. Na perspectiva de quem cria, entretanto, é uma fórmula bem definida, que tem regras próprias e visa solucionar um problema ao final de um número X de etapas. E por que isso difere tanto das máquinas que ‘criavam seu operário’, que exigiam do homem uma resposta tal que *tolhia* sua liberdade? Bom, são vários os aspectos: o falseamento da realidade, a interferência em aspectos cruciais da vida de uma pessoa, a falsa aparência de objetividade e imparcialidade que esses modelos apresentam, o fato de serem alimentados pela publicidade.

Aspectos diários nos quais podemos ver claramente a ação desses programas: uso de redes sociais e de plataformas de pesquisa como *Google*. Se abrimos uma enciclopédia de papel, seja quem for que o faça, o conteúdo é aquele ali: idêntico a todos. O mesmo vale para todo tipo de material impresso de mídia – jornais, revistas, livros. As plataformas de pesquisa virtuais operam diferente: diferentes pessoas, com diferentes dispositivos eletrônicos, ao realizarem uma busca a partir da mesmíssima chave de pesquisa receberão resultados diferentes. Isso se deve a alguns fatores relacionados a uma filtragem e classificação que os programas fazem em nossas atividades, a partir de nosso histórico de usuário. Os programas consideram nossos interesses, preferências, “traços de personalidade”, e

usam as informações que têm para fazer previsões de como nos portaremos no meio virtual. Ao conhecer nossos gostos oferecem ‘mais do mesmo’, ou seja, reforçam nossa visão de mundo ao selecionar as informações que chegam até nós e guiar *intencionalmente* nosso caminho de busca e consumo – de informações, de ideias, de produtos, de sentimentos. Ou seja, os algoritmos criam bolhas informacionais que nos mantêm sempre nos limites de nossos *próprios* interesses. Uma pesquisa de um lugar X pode ter como resposta a informação de um conflito político, de um destino turístico ou de um acontecimento social recente (ou muitas outras). A versão que melhor se adapte à minha versão de mundo é aquela que me chegará. Nas redes sociais, por exemplo, há um cálculo feito que envolve até mesmo o tempo que demoramos diante de uma notícia, foto ou vídeo, cálculo que deve ‘medir’ o interesse neste tema/nicho específico, trazendo mais conteúdo do mesmo tipo para ser consumido. As redes sociais e plataformas de busca são mantidas majoritariamente pela publicidade que veiculam, o que nos faz pensar na origem do dinheiro e do poder - relações entre fontes de informação e interesses por detrás delas. As plataformas de *streaming*, por sua vez, homogeneizam o entretenimento e reduzem a percepção – amparadas, certamente, tanto no comodismo quanto nossa liberdade. Condicionamento nichado pelas indicações: se você assistiu X, gostará de Y.

A questão central é que há homens por detrás dos algoritmos, que criam esses filtros de acordo com seus próprios vieses. A liberdade na origem do processo é escondida sob a aparência de objetividade, mas permanece ali. Um aspecto profundamente negativo da aplicação desses modelos em larga escala é que eles interferem em questões cruciais. Nossa vida está profundamente permeada por esses programas, e isso nos condiciona como nunca antes na história: o controle e a vigilância da vida é geral; o enviesamento na oferta de bens de consumo, informações; a manipulação dos comportamentos inclusive em âmbitos de suma importância, como nas decisões políticas (pretensamente democráticas), etc. Assim, os algoritmos criam os homens e o destino do homem, hoje, muito mais do que a máquina fazia com o operário das fábricas.

O Ser-de-classe

Há, por fim, um outro aspecto da alienação primordial do homem a considerar, que se refere ao campo social. Trata-se do destino, aparentemente individual, que os homens recebem primeiramente no âmbito privado mas que são, em verdade, reflexos e desdobramentos de destinos coletivos nos quais as práticas singulares se enraízam. Falamos aqui do *ser-de-classe*⁴⁴, assim definido pelo filósofo: “estatuto prático-inerte da práxis individual ou comum, como a sentença, futura e petrificada no Ser passado que, por sua vez, essa práxis deve realizar e onde, finalmente, ela deve reconhecer-se em uma nova experiência da necessidade.” (CRD, p. 355). Trata-se de ampliar o cenário e ver que aquilo que surge como destino individual tem origem num destino mais amplo que é partilhado com o Outro (da mesma classe, raça e gênero), e que já está previsto desde antes do nascimento deste indivíduo considerado singularmente. Fala-se aqui do ser-mulher, ser-operário, ser-burguês⁴⁵, ser-colono⁴⁶, ser-indígena, ser-negro⁴⁷, ser-judeu, etc. A moldura da existência de cada homem que nasce comporta já um conjunto de possibilidades próprias e exigências específicas, definidas pelo Outro (cultura, história, relações de poder, estrutura econômica e social...) em função de seu pertencimento originário a um ser-social consolidado. Se não metafisicamente, como queria Platão na *República*, socialmente temos sim um papel de nascença a desempenhar no teatro em curso da vida, que coloca em xeque a possibilidade da liberdade individual. Mesmo quando se tem a impressão de agir livremente, quando consideramos o ser-de-classe-gênero-raça, ampliando o cenário, fica a questão de

44 Acrescentamos ao conceito sartriano referente à determinação social também a de gênero e de raça, nos referindo ao termo ser-de-classe-gênero-raça, entendendo que o ser-feminino e o ser-racial são também construtos sociais de estrutura semelhante ao ser de classe.

45 O burguês, ainda que opressor e de vida materialmente confortável, também está fortemente condicionado a exercer um papel previamente definido – ter de prosseguir o legado familiar e fazer chegar ao futuro sua linhagem. Também os opressores são alienados por sua classe, nascem já sob um destino que lhes pesa: “Pois todo homem tem seus próprios fins que lhe são incessantemente *roubados* pelo sistema. E a alienação, se estendendo à classe dominante, faz com que mesmo os membros dela trabalhem para fins inumanos que não os pertencem, ou seja, fundamentalmente para o lucro.” (SARTRE, 2005^d, p. 248).

46 “... filhos e netos de colonos, que foram modelados pelo colonialismo e que pensam, falam e agem segundo os próprios princípios do sistema colonial. Pois o colono é fabricado como o indígena: ele é feito por sua função e por seus lucros.” (CN, p. 36). Ainda: “Pois não é verdade que há bons colonos e outros que sejam perversos: há colonos, é tudo” (CN, p. 23). Significa dizer que a perversidade é intrínseca ao colonizador, sendo ele por princípio explorador e opressor: não é possível aliar exploração com benevolência - há contradição dos termos. Trata-se do caráter próprio do ser-colonizador, analogamente ao ser-de-classe do operário e do capitalista.

47 “Uma das funções do racismo é de compensar a universalidade latente do liberalismo burguês; já que todos os homens têm os mesmos direitos, far-se-á do argelino um sub-homem.” (CN, p. 37).

‘onde’ se situa tal liberdade, a não ser a de eleger entre opções já dadas pelo Outro. Sartre nos fornece o exemplo de uma operária que aborta:

todos os atos que ele [o homem] pratica *enquanto indivíduo* não fazem mais do que reforçar e sublinhar o ser objetivo que lhe é imposto [seu destino]: a operária das fábricas ‘Dop’ quando recorre às práticas abortivas para evitar o nascimento de um filho que ela não poderia alimentar, toma uma livre decisão para escapar ao destino que lhe foi criado; mas (...) ela *realiza* por si mesma o que *já é*; profere contra ela própria a sentença já ditada que lhe recusa a maternidade livre. (CRD, p. 342)

Ou seja, de uma forma ou de outra, a operária realiza um destino pré-fabricado e reservado para si. Ter o filho seria condenar-se e condená-lo a uma vida de miséria e privações, assim como herdar-lhe sua condição operária. Não ter o filho é também um modo de realizar o destino que lhe sobrevém pelo Outro social: negar-se a maternidade devido à sua situação precária. A questão é que ambas as possibilidades já estavam prefiguradas em seu ser-de-classe. Daí o contrassenso: “*Superar sua condição de classe* significa, de fato, realizá-la.” (CRD, p. 345). Os operários executam, durante o dia, um trabalho alienado e, à noite, escolhem livremente aquilo que lhes é permitido: sua distração, seu passatempo. Escrever poesia, tocar um instrumento, fazer origami. Mas, quaisquer que sejam suas atividades particulares que os tornam também particulares, que os diferenciam, “não fazem mais do que realizar para cada um o ser-de-classe na medida em que, apesar delas, mantêm-se no âmbito de exigências insuperáveis.” (CRD, p. 345).

Alguém poderia afirmar: ser condicionado por uma essência social, entretanto, não significa perder sua própria singularidade, constituída justamente por estas ilhas de idiosincrasia nos assuntos particulares, sobre os quais ficamos tentados a afirmar: trata-se de um terreno privado que não interessa a ninguém, no qual realizo-me como senhor de mim mesmo. Ledo engano. Este lugar também interessa ao Outro que está no poder. É muito mais vantajoso que o operário assista televisão sozinho no sofá e assimile o estilo de vida que lhe é vendido como desejável, o que o torna inofensivo em sua inércia, do que dedique seu tempo livre a informar-se sobre as condições de sua exploração, a ligar-se a seus companheiros de luta, a vislumbrar alternativas de vida, em suma, atividades que o tornariam perigoso para a perpetuação do *status quo* social. O tempo de lazer e o tipo de passatempo que desfrutamos também são assuntos políticos e de interesses

econômicos e mercadológicos⁴⁸. Temos, portanto, que as próprias possibilidades de práticas e vivências para além de nossa função laboral já se encontram pré-definidas pelo campo social ao qual pertencemos, mais especificamente, pelo nosso ser-de-classe-gênero-raça⁴⁹, invadindo desde dentro a esfera da vida privada que achávamos mais livre. Assim,

o ser-de-classe vem aos homens pelos homens (...); é, para cada um, seu ser-fora-de-si na matéria, na medida em que ele nos produz e está à nossa espera desde o nascimento, e na medida em que se constitui através de nós como um futuro-fatalidade, ou seja, como um futuro que há de realizar-se necessariamente por nós, através das ações – aliás, sejam elas quais forem – que viermos a escolher. É evidente que esse ser-de-classe não nos impede de realizar um destino individual (cada vida é particular), mas essa realização de nossa experiência até a morte não passa de uma das formas possíveis (ou seja, determinadas pelo campo estruturado dos possíveis) de produzir nosso ser-de-classe. (CRD, p. 345)

Não há saída, então? Mesmo as fugas e pequenos espaços de criação já se encontram previamente determinados pelas circunstâncias particulares de cada um? Uma saída geral, absoluta e definitiva, não há. O que há são possibilidades de mudanças locais (o que não significa individuais, do homem sozinho) para resolver, neste campo, para este grupo, determinados problemas. Mas uma ação conjunta a nível global, que altere a face do mundo, não passa de utopia. Cada vez que dois ou três se unem, suas liberdades se tornam mais fortes para modificar sua situação e ultrapassar certos condicionamentos. Isso não significa que a solução de opressões seria alcançada pela adição de múltiplas soluções individuais, e isso por dois motivos. Por um lado, nenhum problema social se resolve definitivamente; uma vez que há sociedade, não há passo atrás; a existência desenrolar-se-á como uma sucessão de conflitos coletivos. Sanado um impasse, surgem outros, experienciados como novas necessidades. Em outras palavras, essências sociais sempre recairão sobre os homens – a questão seria reeditá-las para constituir papéis-destinos que não pautados na exploração e opressão do homem, tão desumanizantes quanto os que nos deparamos no atual sistema das coisas. Por outro lado, problemas estruturais exigem mudanças estruturais⁵⁰. Como assinalou Sartre, se as misérias

48 Este tema será aprofundado no último capítulo quando tratarmos do condicionamento da liberdade.

49 Sendo operário, o hipismo e o golfe estão fora de meus possíveis no campo do lazer; sendo negro, a convivência social em determinados espaços e contextos está fora de questão, reservada ao time dos brancos; sendo mulher, há atividades *masculinas* terminantemente proibidas, à custa da destruição de sua honra – bares, jogos de azar, ambientes *libertinos*.

50 Não se resolve problemas viscerais com ações particulares: o racismo estrutural não desaparece pela conscientização de pessoas isoladas; o problema ambiental das mudanças climáticas sequer

dos argelinos são uma consequência direta e necessária do sistema colonial, não é possível suprimi-las a não ser pela própria supressão e aniquilação do colonialismo (CN, p. 34). As soluções não são, portanto, nem absolutas nem individuais, mas sociais.

O desafio de contestar o destino que é imposto desde o nascimento ao homem ocorre, conforme entendemos, em duas frentes de batalha: subjetivamente, é preciso um esforço significativo para se desvencilhar do ser-para-outro que lhe atribuíram desde sempre – as expectativas, os ensinamentos e valores, seu ser próprio como essência, sua função no mundo, etc. Objetivamente, o esforço é para modificar e superar os aspectos objetivos da própria situação em que o indivíduo se encontra e que, a princípio, não depende da escolha do homem, mas que é por ele herdada e que exige ser assumida. Certamente o Outro pode ter um papel decisivo nesse duplo movimento de libertação. O homem que foi moldado pela família para reproduzir valores racistas pode encontrar, um pouco mais tarde, na escola ou na universidade, novos saberes que propiciam um ambiente de questionamento, ou seja, que distanciam o homem deste ser-para-outro desde sempre assumido como seu, facilitando a quebra dessa adesão tomada como natural – “aprendi assim, sempre foi assim, isto é o normal”. Por certo, tomar consciência das “estruturas ossificadas da práxis social” (CRD, p. 352) não significa necessariamente querer modificá-las; ao contrário, pode conduzir a práticas de justificação que nada mais são do que práticas de má-fé. Toda vez que, intencionalmente, não me reconheço como origem e fonte de minha ação, ou que vejo meu condicionamento e assumo-o deliberada e *tranquilamente*, sou de má-fé. Assim, vislumbrar outras possibilidades que contestam os valores aprendidos não significa aderi-las, como também não é estritamente necessária essa intervenção externa para que nasça o confronto com a norma interiorizada. Há pessoas que, em contato com alternativas, agarram-se firmemente ao seu ser-para-outro familiar, talvez não tanto porque escolheram livremente seus valores ‘originais’ como seus, mas porque recusam-se terminantemente a questioná-los; tais valores assumem um aspecto quase sagrado - talvez porque sua interiorização tenha sido baseada em princípios como honra e lealdade, que carregam consigo a *verdade* de que tais normas são inquestionáveis;

diminui porque eu e meu vizinho separamos corretamente o lixo e reduzimos nosso consumo; o sexismo entranhado nas diferentes esferas da sociedade não é amenizado porque uma mulher alcançou um lugar de poder.

ou não, e isso no fundo não importa, pois a justificativa para aferrar-se incondicionalmente à norma interiorizada é já uma escolha para se furtar à liberdade⁵¹. Já outras pessoas prescindem da mediação externa para pôr em dúvida esse destino que lhe coube, e, caso tenham auxílio do Outro não-familiar, saem-se ainda melhor em contestar seu ser-para-outro e encarar sua existência como um ser-para-si, que lhe cabe como obra e responsabilidade. Já no campo objetivo, quanto à modificação da situação, o Outro também encontra lugar, especialmente nas ações comuns que observamos no momento dos grupos em fase de nascimento (grupo em fusão), das práxis que se organizam livremente em função de uma tarefa e um objetivo comuns. Sem ir muito longe, um pequeno grupo de poucos indivíduos pode realizar uma mudança significativa em sua condição a partir de um esforço comum – por exemplo, reformar as moradias de um bairro, empreender um pequeno negócio comunitário, produzir uma horta de sustento coletivo, realizar projetos sociais locais, etc.

Assim, Sartre descreve o processo de alienação que ocorre no ser-de-classe de modo semelhante ao que ocorria na alienação do homem na lida com a matéria (CRD, p. 344). Esta ocorre ao serem cristalizadas na matéria exigências humanas, como é o caso da máquina, que dita aos operários seus movimentos, ações e finalidades a cumprir, condicionando sua práxis e pervertendo sua ordem temporal: a alienação transforma a

superação do Ser em superação superada pelo Ser a superar. De modo que, no movimento complexo do trabalho alienado, temos o Ser inerte da mecânica como circunstância material a superar, a superação pela práxis (colocação em funcionamento, utilização, controle) e a superação da práxis (na medida em que uma norma exterior a faz passar por exigência inerte) pelo mesmo Ser, mas por vir, como significação *outra* que se faz realizar. O mesmo acontecerá em todos os planos e não só no plano da produção. (CRD, p. 344)

Isto significa que, pela alienação, o passado se impõe ao futuro, turvando seu caráter de abertura e livre projeção. Tanto a lida com a matéria quanto a assunção do ser-de-classe pervertem a ordem temporal ao colocar o futuro como determinado, como um reflexo do passado petrificado detrás de nós. Só que, novamente, é apenas uma livre práxis que é capaz de encarar a função ditada pela

⁵¹ Realizar nosso ser-de-classe, esta essência social do homem, pode ser encarado como um ato de má-fé? Não necessariamente. Negar absolutamente o condicionamento do ser-de-classe parece um disparate; é como pretender ser homem sem cultura – impossível. O ponto problemático é a adesão irrefletida e absoluta do papel social, a tentativa de identificação ao modo do ser-em-si.

máquina ou o papel social definido pelo ser-de-classe como destino. Encontramos, pois, em todos os planos da existência esse mesmo movimento alienante que se traduz na heteronomia dos sujeitos: a cultura, a religião, a ciência, as relações pessoais, tudo se propõe aos homens através de normas, valores, modelos e verdades fixas, exigindo adesão e definindo de antemão a práxis individual e coletiva. O consolidado pelo passado, tanto na matéria quanto nas relações humanas, determina assim o futuro e ordena a repetição como lei elementar. “Ora, não há dúvida de que *alguém se faz* burguês. (...) Mas, para fazer-se burguês, é necessário *sê-lo*.” (CRD, p. 339). Vemos novamente a característica própria da relação do homem com a sua condição: ele recebe e suporta sua situação, sendo por ela condicionado; entretanto, é apenas enquanto homem – transcendência, liberdade, ação – que ele pode vivê-la e constituí-la como situação. Não é possível ser burguês como esta cadeira é amarela. Há que se destacar, por certo, o peso do aspecto material e fático do ser-de-classe. “Para fazer-se burguês, é necessário *sê-lo*”. Se nasci numa família operária, não é suficiente que eu queira simplesmente tornar-me burguês. A insígnia “burguês” não é *de fato* um destino inescapável que determine irremediavelmente o homem; é preciso que eu assuma minha condição e me faça livremente isso que, para o Outro, já sou. Neste sentido, é impossível identificar-me ao ser-de-classe ao modo da identidade da coisa, pois há sempre uma livre assunção. Mas, queremos ressaltar, esta assunção se exerce *necessariamente* sobre determinações materiais e objetivas que não cabe a mim constituir. Para o homem, no que respeita às suas circunstâncias sociais e existenciais determinantes, *ser é fazer-se*: apropriar-se, assumir e lidar com os aspectos objetivos de sua condição. E assim como não posso ser meu passado a não ser ao modo de não sê-lo, sou meu ser social ao modo de não sê-lo: lançando-me em direção a ele, reconhecendo-o como meu ser-para-outro e – se possível - ultrapassando-o em direção ao meu ser-livre.

*

Já (quase) não se sabe quem está a serviço de quem entre a máquina e o homem. “A iluminação a gás permite que os patrões façam com que os operários trabalhem durante quinze a dezesseis horas” (CRD, p. 270). Na verdade sabemos de quem vem a ordem: a iluminação a gás *permite*, mas não *exige* a exaustão do

operário. Toda exigência que encontramos na matéria trabalhada é só a manifestação de uma incumbência humana colocada ali para cumprir exatamente esta função: dominar o Outro à distância, indiretamente; vê-lo e coagi-lo sem estar presente; no mais suave e amistoso dos casos, instruí-lo em suas ações e deveres, quase como um mestre silencioso – que nem por isso deixa de degradar a práxis em inércia. Mas fato é, a matéria por si só é *inocente*. Nada vale maldizer a existência de bombas como se elas fossem a encarnação da destruição por si mesmas. São pedaços de matéria inerte que, tendo a potencialidade inata de serem manipulados e corrompidos pelos intuitos humanos⁵², acabam sendo o suporte técnico para interesses perversos. Todo utensílio, toda ferramenta, cada máquina das mais sofisticadas que há, todos têm em comum uma promiscuidade de nascença: dão-se a qualquer uso, indiferentemente; não têm personalidade própria, satisfazem-se em absorver e refletir os desejos dos homens; chegam até a simular uma metamorfose de natureza: camuflam sua inércia com uma falsa vida, falsa ação, falsa imposição – que em nada adiantaria se os homens não acolhessem seu chamado. O despertador parece ter o poder de me pôr de pé; indica-me, de fato, a necessidade de levantar, ir ao trabalho, cumprir as obrigações, encarar a vida. Uma peça tão pequena me conduz a uma enorme narrativa, e se me pega numa manhã insossa, angustiosa, morna, é capaz de me levar a questionar até o fim último de minha existência. Mas, sabe-se, a culpa não é dele - ele apenas indica. Toda a carga que ele é capaz de carregar encontra-se alhures, nas condições da vida que me chamam através de seu som estridente. Tais condições constituem uma miscelânea interessante de vários aspectos imprescindíveis que, juntos, fazem com que eu me levante. É a necessidade básica da vida de reproduzir-se, o que me exige energia e matéria inorgânica; é o fato original de que a matéria que sacia é pouca e insuficiente para todos – precisamos produzi-la artificialmente; é a condição humana, por outro lado, que nunca foi de se contentar com a pura sobrevivência - o supérfluo nos define melhor, criando um sem-fim de necessidades artificiais que, magicamente, vão tornando-se novas necessidades naturais. E haja estrutura, ferramenta, matéria-prima e mãos para dar conta de tanta fome, de uma fome que aumenta quanto mais come, que desconhece qualquer fim. A vida parece assemelhar-se a um complexo industrial que extrai, produz, entrega, recolhe, descarta, acumula – pilhas e pilhas de

52 Por certo, esta potencialidade não pertence ao ser em si mesmo, mas é desvelada pela apreensão e projeção humanas.

matéria trabalhada. Um celular, o que ele é? Um pedacinho de matéria que esconde detrás de si uma teia de processos e ações mortas, além de outras tantas matérias trabalhadas, pra dar conta de todas as necessidades *desta* pecinha aqui, das *suas* exigências para existir. Mas, propriamente falando, a matéria não exige nada. É a fome infinita dos homens que não suporta se deparar com um pedaço de inércia sem mastigá-lo até cuspir todas as suas potencialidades. O homem encrusta na matéria a urgência que é sua, a exigência de auxílio externo que é sua, a ganância de produzir que é sua. São coisas assim que o despertador me conta pra me fazer levantar.

O que pode limitar ou condicionar a liberdade humana? A partir de nossas descrições, alguns fatores podem ser apontados: o Outro, por certo, é um claro limite à liberdade do Um; as contingências de minha facticidade: minha constituição corporal e psíquica, minhas capacidades intelectivas (imaginação, memória, inteligência), minha situação concreta de surgimento no mundo (classe, gênero, raça); a contingência geral da natureza, que a todos impõe as regras do jogo – seu clima e eventos incontornáveis, suas leis próprias, sua potência irresistível que *nos convida* à adaptação; a força da História, que parece nos arrastar de um dado pronto a um fim já determinado, como quem pega o barco andando e segue o fluxo, nos fazendo joguetes que servem a um desígnio que nos é estranho mas que nos diz respeito. A tese que se pretende desenvolver é a de que somente a liberdade pode limitar a liberdade. Portanto, o objetivo é desvendar cada um desses aspectos e: ou reduzi-lo de algum modo à liberdade humana – seja a minha, seja a do outro – ou descrevê-lo e ressignificá-lo não como limite, mas como o terreno e o dado necessário para a própria existência da liberdade. Ou seja, reduziremos os quatro aspectos a dois: a contingência incontornável do ser, que não se afigura como limite à liberdade mas como sua condição de possibilidade, e a própria liberdade que, em suas relações com a matéria e com outras liberdades, cria um domínio propriamente humano (ainda que mediado pela materialidade) que, este sim, pode limitar e condicionar concretamente a liberdade do homem.

Em paralelo e em continuidade à dicotomia do ser e do nada, temos a contingência do ser e a potência negativa do nada. Em acréscimo e enriquecimento, agora no plano concreto da existência que os traduz em termos de matéria e práxis, temos os campos híbridos que surgem a partir do encontro de ambos e de seus desdobramentos dialéticos. Não se pode dizer que haja exatamente uma mútua

afetação porque a matéria é essencialmente inércia e não atividade, é desprovida da transcendência e intencionalidade necessárias à ação. Mas certamente há um refluxo da matéria sobre a práxis a partir daquilo mesmo que a práxis coloca na matéria. Esse ‘efeito bumerangue’, entretanto, depende de uma reassunção da própria práxis e somente no interior de um projeto humano totalizante pode surgir, o que nos faz afirmar: tudo que sai da liberdade e volta à liberdade é dependente da liberdade. É neste sentido que a História e, no interior dela, as estruturas sociais e econômicas, enquanto determinantes das relações humanas, serão tomadas. Também a esfera normativa, referente à moral e ao direito⁵³, deve ser examinada tendo como origem e escopo a própria liberdade – a despeito do caráter absoluto que normas morais e jurídicas queiram assumir. As leis constituem-se fundamentalmente como negação da livre invenção humana e como necessidade do homem submeter-se à ordem estabelecida. Transvestem-se comumente como um imperativo de origem necessária e universal, que repugna todo tipo de contestação e assim disfarça seu verdadeiro fundamento: a liberdade do Outro, dos ‘donos do mundo’, que se empenha em garantir, através da norma e do respeito que ela inspira nos homens, a manutenção da ordem do mundo tal como ela se encontra na situação em questão. O erro está em inverter a relação entre fundamento e fundado: não é o Direito que origina a garantia da liberdade como atributo essencial⁵⁴ do homem – como realizado pelo Iluminismo - mas é a liberdade que funda a lei de acordo com os fins próprios que visa alcançar. A lei é uma ode à permanência, é aspiração à fixidez da coisa transportada ao plano móvel das relações humanas. Mas Thoreau, no século XIX, já nos advertia: “Será que o cidadão deve, ainda que por um momento e em grau mínimo, abrir mão de sua consciência em prol do legislador? Nesse caso, por que cada homem dispõe de uma consciência? Penso que devemos ser primeiro homens, e só depois súditos.” (2012, p. 9). Sua intuição nos reafirma que a consciência de ser-livre é, ontologicamente, anterior à obediência à norma - ainda que a educação ensine ao homem, desde a mais tenra infância, o contrário.

53 Não adentraremos propriamente no estudo do direito, limitando-nos à questão moral, na esfera normativa, devido aos limites de nosso trabalho. Para um debate rico acerca do campo jurídico no pensamento sartriano, cf. ALMEIDA, *Sartre – Direito e política*.

54 Mesmo tratados internacionais, como a *Declaração Universal dos Direitos Humanos*, são resultado da liberdade (assim como a ocorrência de regimes totalitários que negam-na e visam aniquilá-la também é fruto da liberdade), e não o inverso: que a liberdade existiria e estaria garantida por causa da lei.

Não há, portanto, totalização própria na História ou na Natureza. Antes, trata-se de um movimento totalizador que se tece pela ação humana (obviamente, debruçada sobre a materialidade) e que a ela retorna através da livre reassunção da práxis, num infinito vai-vem que se torna tanto mais complexo quanto mais liberdades entram em jogo, a ponto de produzir a *aparência* de uma potência que se desenvolve por si mesma – tudo porque, como num embaraçado novelo de lã, perdeu-se a ponta no turbilhão dos fios. Nós humanos somos como estes fios entrelaçados; a ponta que já não se acha, mas que sabemos estar em algum lugar, são como os atos livres que, mesmos perdidos – talvez para sempre -, mesmo imemoriais, deram origem a tudo.

Vimos que o ser é o responsável por suportar as significações cristalizadas produzidas pelo homem – a subjetividade já havia sido esvaziada⁵⁵, colocando no mundo e não no entendimento⁵⁶ seu conteúdo imaginante, intelectual, emotivo, axiológico. Essas cristalizações têm como efeito a negação da própria liberdade fluida e espontânea: “neste sentido, a materialidade da coisa *ou da instituição* é a negação radical da invenção ou da criação.” (CRD, p. 292 – grifo nosso). A novidade, agora, refere-se à *materialidade das instituições sociais*, que por vezes nos aparecem como se tivessem o mesmo ser-em-si das coisas porque refletem organizações de natureza fixa, intemporal e (falsamente) natural. A este âmbito costuma-se chamar cultura, história, economia, política, educação, filosofia, psicologia, antropologia, sociologia, arte, direito, enfim, tudo aquilo que trata das relações humanas, que delas nascem e que a elas retornam para condicioná-las e trabalhá-las.

Após considerarmos os primeiros aspectos da liberdade situada, do ponto de vista do para-si, podemos avançar em direção à estrutura fundamental do ser-para-outro, que constitui a relação de intersubjetividade. O outro é muito mais que um dos elementos de minha facticidade. Ele é o mediador essencial na relação que estabeleço comigo mesmo, ao constituir-me como sujeito e constituir o sentido da existência a partir da situação em que surjo lançado. Ele é também aquele que primeiro me define, desde antes de meu nascimento, como filho do homem. É a fonte primordial das significações que encontro no mundo e dos projetos com os

55 Cf. *A transcendência do ego*.

56 Contra toda a filosofia digestiva, conforme Sartre desenvolve no texto *Uma ideia fundamental da fenomenologia de Husserl: a intencionalidade*. Para a argumentação completa, cf. *Situações I – crítica literária*, 2005^e.

quais terei de lidar. É, portanto, quem me faz seu herdeiro, para o bem e para o mal. Cabe-nos analisar, assim, dois momentos essenciais da intersubjetividade: a relação originária entre Eu e o Outro sob o prisma do conflito, como é estabelecida a nível ontológico, e a constituição de conjuntos sociais no nível concreto da existência situada, focando particularmente em dois tipos de arranjo: a serialidade e o grupo. Veremos se se verifica, através do embate entre liberdades, a tese de que apenas a liberdade pode limitar a liberdade – seja a minha, seja a do outro.

2.2 RELAÇÃO EU-OUTRO

2.2.1 O Ser e o Nada: conflito e objetivação da liberdade

O princípio fundamental da filosofia sartriana, a liberdade humana, acarreta consequências ao âmbito da intersubjetividade que podem soar desastrosas. A principal delas, um individualismo solitário que isola o Eu do Outro em função de sua própria liberdade. É o que atesta, para alguns⁵⁷, a *teoria do conflito* como fundamento ontológico da relação intersubjetiva. Em última instância, o conflito revela a impossibilidade de dois sujeitos relacionarem-se enquanto liberdades. Há uma dinâmica nas relações com o outro que caracteriza uma estrutura permanente perpassando quaisquer relações concretas e diferenciadas: estas são sempre recíprocas, simétricas e em sentido contrário, circulares e instáveis. Isto fica patente quando analisamos a experiência original que me revela e garante a existência do outro, experiência privilegiada e fundamental que, de acordo com o filósofo francês, supera o solipsismo ao invés de descartá-lo⁵⁸ como questão: trata-se da experiência do *olhar*.

Sartre tem como ponto de partida as concepções idealista e realista acerca da problemática de assegurar a existência do Outro⁵⁹, uma existência que vá além de uma projeção do eu ou de um autômato bem regulado. Ambas as teorias acabam em aporia, pois, ou se fundamenta a existência do Outro abstrata e teoricamente, mas sem nenhuma intuição de seu ser, ou se possui um conhecimento direto de sua existência mas apenas probabilístico, visto que o que apreendo diretamente são seu

57 Por exemplo, esta é a crítica apontada por Pedro Alves: “a sua presença [do outro] é o lugar para uma retomada temática de mim mesmo, em que ele se torna o mediador para uma nova forma da minha própria autoconsciência, precisamente a que me revela (ou seja, me mostra pela primeira vez) o meu próprio ser como uma “natureza”. A motivação que conduz a outrem é, ainda e sempre, o cuidado de si mesmo. Tal é a consequência. No limite, o comportamento humano e toda a teia complexa das relações intersubjectivas não será comportamento motivado por outrem, com e para outrem, mas comportamento motivado pelo modo como nos captamos como objecto para outrem. Este resultado, insito na teoria sartreana da consciência de um outro sujeito, ameaça fazer do ego, mais que um eu solipsista, um eu que faz cair as relações intersubjectivas num sombrio cuidado obsessivo consigo próprio, que torna difícil de conceber a própria possibilidade de laços de socialização construindo-se sob a forma superior de sentido do “nós”.” (ALVES, 2008, p. 341-2).

58 Conforme afirma José Manuel Santos, “com a introdução de um ‘intermundo’ ou de um ‘intersujeito’ o problema do solipsismo é ‘resolvido’ no sentido em que desaparece, e as relações entre sujeitos são reguladas pelas leis e dinâmicas da ‘vida’ da Lebenswelt, ou pelas normas imanentes ao intersujeito.” (SANTOS, 2005, p. 102).

59 Cf. SN, Terceira parte, capítulo 1, tópico II.

corpo e seus gestos (SN, p. 300). De toda forma, a intuição da chamada ‘mente’ ou ‘sentido íntimo’ do Outro está sempre fora de alcance – motivo pelo qual o solipsismo, enquanto consequência de ambas as teorias, é uma encruzilhada sem solução. A razão de duas teses diametralmente opostas desaguarem no mesmo resultado é devida, segundo o filósofo francês, à natureza do vínculo que buscam estabelecer entre dois sujeitos, qual seja, o *conhecimento*. Prescindindo este paradigma, Sartre busca como alternativa uma experiência que coloque os sujeitos em uma relação direta de *ser*, que seja anterior e independente ao vínculo epistemológico. Encontra, assim, no pensamento de Hegel aquilo que, adaptado, irá constituir em sua filosofia a experiência original com o Outro garantindo, ao mesmo tempo, sua existência. O conceito central em questão é o de *reconhecimento*, presente na dialética do senhor e do escravo⁶⁰. O elogio⁶¹ de Sartre a Hegel é que, pelo reconhecimento, o filósofo alemão faz o Eu depender em sua própria constituição do Outro: o outro não é um objeto *a posteriori* que encontro no mundo, mas o mediador necessário entre eu e eu mesmo. Há um vínculo de *ser* entre os sujeitos. A crítica⁶², por outro lado, é dupla: 1) Hegel mantém, no fundo, o conhecimento como fundamento, pois o reconhecimento que a consciência exige do outro é o reconhecimento de sua certeza de si, de sua verdade; e 2) há na relação uma dupla abstração, pois a verdade de si que a consciência visa alcançar é uma fórmula vazia expressa na proposição “Eu sou eu”, sem nenhuma concretude; além disto, a dialética não é mais que um momento fugaz do desenvolvimento do Espírito.

O enriquecimento de Sartre acerca da noção de reconhecimento dá-se pelo seu preenchimento fenomenológico⁶³. O olhar é a experiência concreta pela qual encontro o outro no mundo e que me revela, pela primeira vez, uma porção de meu ser que só surge através do Outro. O ser-olhador e o ser-visto constituem os dois polos opostos e excludentes da experiência do olhar, correspondendo, respectivamente, às figuras de sujeito e objeto da relação. O olhar desvela, através de sentimentos privilegiados – sendo o mais paradigmático de todos a vergonha (SN, p. 336) -, a minha condição de *ser-visto*. Esta experiência tão banal do cotidiano, ser olhado pelos outros, acarreta, no entanto, a modificação de meu ser e

60 Cf. Hegel, *Fenomenologia do Espírito*, parte IV, tópico A.

61 Cf. SN, p. 306-308.

62 Cf. SN, p. 309-316.

63 “Em Sartre, a ‘construção’ hegeliana é, assim, preenchida com um fenômeno.” (SANTOS, 2005, p. 109).

de meu mundo. Através do ser-visto que experimento na vergonha descubro minha objetividade, isto é, descubro-me como objeto *no meio* do mundo, *para* o outro. Trata-se da alienação de minhas possibilidades, tornadas mortipossibilidades, e que transfiguram-se de uma projeção *ek-stática* de minha transcendência a propriedades de um objeto. É a própria desestruturação de meu mundo, que, antes referindo-se a mim como centro, agora escoia em direção ao Outro, é drenado por ele, o que transforma as potencialidades do mundo já que estas passam a ser correlatas das possibilidades do Outro e não das minhas. Assim, a aparição de meu ser-objeto, que identifica-se ao meu ser-visto, é ao mesmo tempo a aparição do ser-sujeito do Outro enquanto aquele que me olha. Descubro de modo direto, em uma relação de ser e não de conhecimento, a existência do Outro como sujeito, como transcendência, como consciência. O olhar ultrapassa a relação sujeito-objeto do conhecimento, fundamentando, ao mesmo tempo, a existência do Outro e minha relação fundamental com ele, que é a revelação inédita de minha objetividade. Nas palavras de Sartre, “o ser-visto-pelo-outro é a verdade do ver-o-outro” (SN, p. 332).

Equacionando a premissa da liberdade à experiência fundante do olhar, temos como consequência uma das ideias mais famosas do existencialista francês: o conflito como *sentido original* das relações com o Outro (SN, p. 454), conceito este que ganhou notoriedade no teatro pela sentença “O inferno são os outros” (SARTRE, 2005^b, p. 125). Se o olhar me põe em relação direta com o ser-sujeito do Outro, é na mesma medida em que sou alienado em meu ser-objeto; ou seja, há uma relação recíproca e alternável entre meu ser-objeto e o ser-sujeito do Outro, ou, inversamente, entre meu ser-sujeito e o ser-objeto do Outro. Importa notar que sempre uma das transcendências será sacrificada e transformada em transcendência-transcendida, ultrapassada, tornada objeto para a outra consciência. É esta oposição de princípio que conduz ao conflito e exclui a possibilidade de dois sujeitos relacionarem-se, *ao mesmo tempo, enquanto sujeitos*. O conflito é a luta perpétua entre duas liberdades, na qual uma tenta sobrepor-se à outra, subjugando-a ao mesmo tempo que afirma a soberania da própria transcendência.

Sartre descreve um conjunto de relações concretas com o Outro, mostrando que, mesmo em atitudes como o amor, a estrutura do conflito permanece. Distingue dois grupos de atitudes (SN, p. 453), as de assimilação e as de objetivação, que visam, respectivamente, preservar a liberdade do Outro enquanto liberdade, a despeito de si próprio, ou, ao oposto, objetivar a liberdade do Outro ao fazer

prevalecer a sua própria. Trata-se, ao final, da escolha fundamental que todo sujeito realiza constantemente, quando diante do Outro, entre fazer sua liberdade dominar e alienar o Outro como instrumento para seus próprios projetos (indiferença, desejo, ódio, sadismo) – condutas de objetivação (SN, p. 472ss) -, ou, ao contrário, fazer-se objeto e meio pelo qual a liberdade do Outro irá prevalecer (amor, linguagem, masoquismo) – condutas de assimilação (SN, p. 454ss). A atitude que mais nos interessará aqui é o masoquismo. Para além de uma conduta sexual, trata-se antes do sentido fundamental que o sujeito constitui na relação intersubjetiva, colocando-se fundamentalmente como *objeto a ser utilizado* pelo Outro. Sua alienação não é *sofrida*, mas *escolhida* por ele mesmo.

Irei projetar ser absorvido pelo Outro e perder-me em sua subjetividade para desembaraçar-me da minha. (...) Recuso-me a ser mais do que objeto; descanso no Outro (...). Quanto mais venha a me sentir transcendido rumo a outros fins, mais irei desfrutar a abdicação da minha transcendência. A rigor, projeto ser nada mais que um objeto, ou seja, radicalmente um *Em-si*. (SN, p. 470-1)

A atitude masoquista equivale à negação da própria liberdade e à tentativa de fazer que o Outro seja totalmente responsável por meu ser, visto que visio converter minha existência em puro em-si e fundamentar este em-si que *sou* na liberdade do Outro. Mas, como em todas as atitudes, o masoquismo também traz em si o princípio de seu fracasso. A intuição deste ser-em-si, que sou eu mesmo, me escapa. Ele é revelado apenas ao Outro. E se este eu-objeto, ao qual visava me reduzir, me é negado, recaio novamente na lida com a minha própria liberdade.

A escolha em privilegiar esta conduta se explica através daquilo que ela, a nosso ver, evidencia: apesar da simples existência do Outro já significar a alienação de minha liberdade, permanecer nesta situação alienante é mais uma escolha do sujeito do que uma imposição do olhar do Outro. É certo, se concordarmos com a teoria sartriana, que o Outro pode sempre me objetivar e, neste sentido, estou sempre em perigo no mundo. Mas é igualmente certo que toda conduta possível entre eu e o Outro é instável. Em outros termos, podemos afirmar: não importa em qual atitude concreta nos encontramos comprometidos, é sempre possível reagir à alienação. Não há conduta de objetivação do Outro em relação a mim, ou inversamente, de mim em relação ao Outro, que já não comporte em si tanto o princípio de seu fracasso (que gera a instabilidade das relações humanas), quanto a possibilidade de conversão do ser-visto para o ser-olhador, o que significa a

reassunção da liberdade do sujeito objetivado. Eis o que pretendemos mostrar através da libertação de Genet, mais adiante. Por ora, vejamos o que a aparição de um *Terceiro* acarreta na relação entre eu e o Outro, assim como a concepção sartriana acerca do *Nós*: qual a natureza dessa experiência que reúne duas liberdades no mesmo polo da relação, contrapondo-as a uma terceira liberdade?

No contexto da obra *O ser e o nada*, a relação que surge a partir da situação de introdução do Terceiro, quando já há uma relação entre eu e o Outro, difere, em um primeiro momento, da experiência do *Nós*⁶⁴. Isto porque, quando o Terceiro surge, pode captar teticamente apenas eu ou o outro, abrindo inúmeras configurações possíveis de situação. Vejamos algumas delas. 1. Se sou visto pelo Outro e o terceiro aparece e também me objetiva, por exemplo, ambos perfazem um “sujeito comum” ligados pelo mesmo objeto, que sou eu enquanto transcendência-transcendida. Temos assim o par correlato: eu-objeto, eles-sujeito. 2. Outra hipótese: se a situação original é a relação inversa, entre meu ser-olhador e o ser-visto do Outro, e se o surgimento do Terceiro direciona seu olhar também para o Outro, eu e o Terceiro perfazemos um nós-sujeito, restando ao Outro a nudez de quem escapa por todos os lados através de duas transcendências; o Terceiro, neste caso, apesar de não objetivar-me diretamente, rouba-me parcelas do mundo, pois, além de sua inapreensível liberdade, me é negada também uma face do Outro acessível apenas à transcendência do Terceiro. 3. Mas pode ocorrer também que, nesta mesma situação original, o Terceiro olhe para mim, enquanto eu olho para o Outro; situação instável e sem estrutura determinada, na qual eu, ao mesmo tempo que objetivado pelo Terceiro, atuo como sujeito em relação ao Outro. Neste caso perco, porém, o poder de constituição sobre o ser-objetal do Outro, pois minha liberdade é cortada, convertida em uma *propriedade* de meu ser pelo olhar do Terceiro; minhas possibilidades tornam-se potencialidades de um objeto no meio do mundo deste olhar que me atravessa. Permaneço visando o Outro, mas seu sentido me escapa: seu sentido faz parte também, e primeiro, da significação do Terceiro (SN, p. 516-7). Em suma, sou um sujeito destronado, privado de meu poder constituinte. Torno-me, em relação ao Terceiro, também objeto.

Estas são algumas das configurações possíveis. Mas não é satisfatório sublinhar as relações “de dois a dois”, ou seja, eu-outro, outro-terceiro, eu-terceiro.

64 Cf. SN, p. 514 ss.

Em uma situação de três pessoas ou mais, as relações envolvem grupos, agrupamentos, comunidades, conjuntos, o que difere de uma somatória de infindáveis relações particulares. O aparecimento do Terceiro comumente não se dirige unilateralmente a mim ou ao Outro, mas nos engloba numa unidade que elimina nossas diferenças, nivelando-nos igualmente em transcendências-transcendidas, como seres-objeto em *seu* mundo cuja coesão interna é o *seu* olhar. É assim que surge o *Nós-objeto*. Eu e o Outro nos tornamos Nós através desta liberdade *para quem* existimos, *por quem* somos objetivados e *em relação a quem* estamos em perigo no mundo. Ou, dito de outro modo e sucintamente: “O ser-Para-outro precede e fundamenta o ser-com-o-outro.” (SN, p. 514).

Como a gramática mesmo ilustra, há uma distinção fundamental entre o Nós-sujeito e o Nós-objeto. Como dito, esta reunião entre eu e o Outro em um Nós (objeto) ocorre pelo surgimento do olhar do Terceiro. Já o Nós-sujeito, onde se esperaria encontrar este “sujeito-em-comunidade” possibilitador de uma experiência genuína de união – que salvaria o para-si de afundar em sua solidão –, Sartre o descreve como um evento psicológico (SN, p. 525). A vivência do Nós-sujeito se evidencia em dois momentos: na partilha comum de um mesmo objeto de experiência⁶⁵, ou, ainda mais especialmente, na lida com objetos manufaturados⁶⁶. Além do caso acima citado, quando eu e o Terceiro perfazemos um Nós ao visar o Outro, podemos aludir ao exemplo do próprio filósofo. Se estou sentado na varanda de um café e de repente ocorre um acidente na rua logo em frente, todos os fregueses do recinto, voltando-se imediatamente para o acontecimento, compõem juntos um Nós-sujeito⁶⁷, pois posicionam o mesmo objeto (SN, p. 527). O mesmo ocorre com a plateia de um espetáculo: torno-me coespectador absorvido pelo mesmo objeto intencional que os outros. No que diz respeito aos objetos manufaturados, sua produção envolve tanto uma ação coletiva coordenada quanto a consideração de uma transcendência indiferenciada – produzimos este martelo tendo em vista que um sujeito, *qualquer que seja*, irá utilizá-lo para uma função específica. O trabalho conjunto é dirigido de acordo com a tarefa a executar e o produto a se obter (SN, p. 528). Deste modo, em ambos os casos se trataria de uma

65 Veremos que, na *Crítica*, esta descrição corresponde à existência serial.

66 Na *Crítica*, esta relação será desenvolvida como a lida do homem com a materialidade do prático-inerte (o homem governado pela matéria) e que, ao ser esmiuçada, recai novamente na serialidade como laço fundamental entre os homens.

67 Similar ao exemplo da espera do ônibus na *Crítica*, citado adiante.

experiência psicológica de comunhão, ou seja, o Nós-sujeito não é uma relação originária entre eu e o Outro, e não pode, portanto, ser o fundamento da relação de alteridade. Antes, trata-se de uma experiência que coloca o sujeito vinculado direta e essencialmente ao mundo.

Portanto, o conflito não implica a impossibilidade de empreendimentos coletivos. O que ocorre é que os ajuntamentos humanos não têm como ligame a *harmonia* de liberdades, nem a compatibilidade de transcendências que se reconheçam como tal. Antes, seu elemento reunidor é o próprio mundo. Isto ressoa com a descrição ontológica do para-si, que, sendo um vazio de ser em perpétua nadificação, encontra sua unidade no objeto posicionado segundo a estrutura de forma e fundo, sendo o fundo mais geral e sempre presente à consciência de modo não-tético, como correlato da consciência (de) si, o próprio mundo. Assim, se ser-com-o-Outro no Nós-sujeito é determinado pela tarefa a cumprir ou pelo objeto comum de experiência, reafirmamos o papel unificador do mundo como correlato do vazio da consciência, vazio que encontra fora de si o motivo de sua unificação.

Precisamos, portanto, recolocar a questão da relação com o Outro sob dois aspectos: i. à luz das análises feitas da relação primordial do homem com a materialidade, enquanto esta media os homens entre si, e ii. considerando as novas categorias introduzidas pelo filósofo na *Crítica da Razão Dialética*, que inserem o homem no campo social concreto, onde se visa explicar a formação de coletivos e grupos tais quais deparamos na cotidianidade.

2.2.2 Crítica da Razão Dialética: a serialidade e o grupo

Há três níveis a considerar o homem e sua práxis: o homem *sozinho* na sua lida com a materialidade; as relações recíprocas binárias, positivas ou negativas, entre Eu e o Outro – o tipo fundamental de relação intersubjetiva concreta abordada no SN e na estrutura da serialidade presente na *Crítica*; e, por fim, as relações ternárias que se estabelecem entre Eu, o Outro e o Terceiro, e que abarcam desde efetivamente uma tríade – tal como exposta no SN quando do primeiro surgimento do Terceiro - até a formação dos grupos, na *Crítica*, nos quais tem-se uma multiplicidade sem número de epicentros e reciprocidades, mediados pela figura do Terceiro.

No âmbito social, Sartre descreve duas estruturas fundamentais de relações, quais sejam: a serialidade e o grupo. Afirma haver uma precedência lógica da série, sendo ela a estrutura mais fundamental da socialidade, uma vez que a passagem da série ao grupo não é necessariamente assegurada mas, em contrapartida, o grupo está em constante perigo de desagregação e retorno à serialidade. O arquétipo da serialidade encontramos-lo na experiência de estar em um ponto de ônibus, à espera da condução, conforme o exemplo do próprio filósofo (CRD, p. 361): trata-se de um ajuntamento ordenado pelo número de chegada, sem quantidade definida, que recebe sua unidade do objeto transcendente que, externamente, liga a todos do aglomerado: o ônibus. Visto de fora, há a aparência de coesão própria, como se aqueles homens formassem, de fato, um grupo. Encarado de dentro, o que se tem é uma multiplicidade de reciprocidades negativas, pessoas que mantêm entre si uma mútua indiferença através da própria negação da relação: os outros ao meu redor são indiferenciados, são parte de meu campo perceptivo mas sem qualificações singulares, e cada indivíduo assume uma posição de acordo com o lugar que ocupa na ordenação da fila. Aqueles que estão à minha frente significam, para mim, a possibilidade ou não de eu também conseguir embarcar no próximo veículo, talvez até de me sentar - e nada mais. Ou seja, reduzem-se a um número. Não há, portanto, nenhuma unidade que não seja o próprio objeto, pois, individualmente, todos almejam-no como seu fim particular e solitário. Os homens são, a este nível, átomos sociais, isolados uns dos outros, marcados pela negação e impotência recíprocas. Pode-se dizer que a estrutura serial abrange boa parte das nossas vivências: toda sorte de filas de espera, uma sala cheia na qual se realiza um teste, transportes públicos que aglomeram pessoas alheias e aleatórias... até o ponto mais abstrato e abrangente de reunirmos em uma série os telespectadores de um programa de entretenimento de massa – as plataformas de *streaming* que o digam, esses gigantes que produzem infinitas *séries*. Trata-se, portanto, olhando de fora, de reunir elementos separados e indiferentes que guardam entre si apenas a referência comum a um objeto (de desejo, de necessidade, de espera, de consumo), tal como na teoria matemática dos conjuntos agrupamos elementos absolutamente “autônomos” por seu pertencimento comum a uma condição que serve de critério. Estabelecido o critério que inclui ou exclui uma bola do cesto, o próprio critério é o único elemento de ligação, sendo externo aos elementos que reúne. “Todas as pessoas que nasceram no Paraná” perfaz uma série de número indefinido, que me

inclui no círculo. “Todas as pessoas que estavam na sala 5 do cinema na quarta-feira passada” circunscreve uma série, de número definido, que me exclui dos seus limites. O Paraná como referência de origem, o filme assistido como objeto de lazer, são eles a cola do ajuntamento, tão facilmente dissolvível como é fácil mudar de critério e formar um novo conjunto. Mas, se eu estivesse no cinema e, de repente, adentrasse um homem armado colocando a vida de todos em perigo, aí se apresentaria uma oportunidade de surgimento de um verdadeiro grupo: o grupo em fusão.

O grupo em fusão

Diferentes fases compõem o processo de nascimento e consolidação dos grupos sociais, das quais podemos destacar quatro⁶⁸: grupo em fusão, grupo juramentado, grupo organizado e grupo instituído. Não se trata de um processo rígido e necessariamente gradual, mas de uma dinâmica que vai se moldando dialeticamente, conforme as ações dos próprios indivíduos do grupo, como também da interação com grupos externos e com a própria materialidade.

A passagem da série ao grupo ocorre pela mudança de estrutura e natureza das relações entre os homens. O grupo em fusão é o estágio que faz essa mediação, o qual Sartre também denomina *apocalipse*⁶⁹. Antes binárias e negativas (reciprocidade de indiferença), as relações tornam-se ternárias: surge a figura essencial do Terceiro mediador, aquele que terá por função unificar desde dentro o ajuntamento serial transformando-o em um grupo vivo. A motivação que origina essa modificação do ser social vem de fora: tanto pode surgir de outros grupos humanos que se mostram hostis e ameaçadores, quanto da própria materialidade encarada através da necessidade e da escassez (CRD, p. 465). A questão é que a formação do grupo não é aleatória, mas provocada pela necessidade de reagir diante da ameaça de aniquilação e do perigo de vida, que Sartre afirma como a “necessidade de superar a necessidade” (CRD, p. 465). Desta forma, o surgimento de um grupo como resposta à ameaça gerada por outros grupos não é intencional, no sentido de planejado, mas desponta como uma contrafinalidade da ação do Outro: o grupo em

68 Cf. CRD, p. 450 ss, p. 507 ss, p. 538 ss, p. 664 ss, respectivamente.

69 O apocalipse é a passagem da série ao grupo, o momento do grupo em fusão: sobrevive ainda uma estrutura serial, mas aquilo que confere unidade ao ajuntamento está presente, aqui, e não alhures (no objeto) como se passa na simples serialidade (CRD, p. 459).

fusão se constitui como negação da negação do Outro, ou seja, como afirmação de si que se impõe para negar o objetivo do Outro de destruir o Um (CRD, p. 463). Ao invés de um objeto comum transcendente, surge um objetivo comum imanente, o que reconfigura toda a dinâmica social entre os homens.

Todo homem é um epicentro: organiza, a partir de si como centro, o mundo ao seu redor com vistas a uma finalidade. Uma vez que a finalidade é comum, os múltiplos epicentros que compõem o grupo em fusão são unificados pelo surgimento da figura do Terceiro, que é aquele que apreende e totaliza, de fora, a relação recíproca dos indivíduos entre si, fazendo-os seu instrumento, organizando-os como seu objeto. No grupo em fusão, entretanto, cada um se torna terceiro, fazendo-se mediação entre todos os outros e o próprio grupo (CRD, p. 466). Portanto, são as relações ternárias que tornam inteligível a aparição do grupo em fusão. “Do ponto de vista estrutural, o terceiro é a mediação humana pela qual diretamente a multiplicidade dos epicentros e fins (idênticos e separados) faz-se organizar como determinada por um objetivo sintético.” (CRD, p. 467). O terceiro é, pois, quem organiza a multiplicidade de reciprocidades sob um objetivo comum.

Antes do juramento garantir a permanência do grupo, há uma mútua dependência entre eu e todos os membros do grupo de tal modo que sua unidade não corre perigo porque se ancora no livre reconhecimento de uma *práxis comum*, ou seja: lutamos a mesma causa, perseguimos o mesmo objetivo, empenhamos a mesma obstinação; “*alhures não é senão um aqui*” (CRD, p. 501). Todos os membros se equivalem porque estão igualmente comprometidos na realidade prática a alcançar e, portanto, todos estão garantidos contra o dissolvimento do grupo. Sartre chama *ubiquidade* esta unidade feita uniformemente em todos os cantos, como uma espécie de onipresença e equivalência de seus membros, visto que todos realizam-na através das relações internas de reciprocidade (CRD, p. 498). Há, portanto, uma nova relação das liberdades entre si: agora, elas se reconhecem como “*a mesma*” (CRD, p. 500). Assim, do mesmo modo como existem condutas e pensamentos seriais,

existem condutas e pensamentos de grupo (...); tais pensamentos práticos têm como estrutura essencial desvelar o mundo como nova realidade através da negação da antiga realidade de impotência, ou seja, através da negação da impossibilidade de ser homem. (CRD, p. 501)

Esta impossibilidade de ser homem significa existir em estado de impotência, submetido ao prático-inerte. Portanto, a transformação da configuração do mundo constitui-se como motor da formação de grupos. E isso nos mostra o aspecto prático como essencial na associação entre os homens, a despeito de aspectos “lúdicos e afetivos” (CRD, p. 501).

O grupo em fusão constitui um grupo vivo: ele nasce como uma associação livre e espontânea entre homens que, numa dada circunstância hostil, fazem-se o *Mesmo* na perseguição de um objetivo comum a partir de uma práxis comum. Assim, a unidade do grupo, aquilo que confere sua totalidade e coesão, não é nem uma realidade metafísica nem um ser substancial inerte, “mas uma certa relação prática dos homens com um objetivo e entre eles.” (CRD, p. 501). Não se trata de totalidade, mas de totalização, ação em curso, processo em vias de execução, e por isso mesmo de uma unidade frágil, que pode desfazer-se facilmente devido às condições: “se certas circunstâncias da luta implicarem a debandada e se esta não for seguida de reagrupamento, o grupo estará morto e o pânico contagioso restabelecerá a dominação do prático-inerte, é isso aí.” (CRD, p. 501). Está descartada, portanto, a hipótese de uma hipersíntese⁷⁰ que seria síntese das sínteses, e que conferiria ao grupo um estatuto ontológico, um ser próprio e estável no campo social. A unidade é unificação, não um ser inerte, e tal unificação se faz como negação da multiplicidade de atos distintos em benefício de uma única atividade coletiva e comum (CRD, p. 497). E assim como ocorre na práxis individual, também aqui a realidade objetiva do grupo se encontra na materialidade do resultado produzido, ligando a práxis comum diretamente à modificação do ser inerte. É no mundo que o grupo realiza-se como empreitada unitária para além da

⁷⁰ Esta ausência de estatuto ontológico vale, como veremos, para todos os níveis de grupo e pode constituir um problema quando se coloca a questão da unificação de indivíduos em torno de uma luta histórica comum, no que respeita à origem da unificação e sua eficácia, visto que todas as operações do campo social resumir-se-iam a um conjunto de indivíduos singulares. Como assinala Vinícius dos Santos: “De acordo com Sartre, vale insistir, o mal incurável de que todos os grupos padecem é não poderem possuir o estatuto unitário ontológico que suas práxis demandam (...); convém mais uma vez assinalar, o social é resultado direto da soma das individualidades, estas as únicas realidades ontologicamente inteligíveis.” (SANTOS, 2014, p. 201 - nota 665). E também: “Com efeito, para Sartre, qualquer forma de coesão ontologicamente firmada do grupo, assim como qualquer forma de “sujeito coletivo”, está descartada *a priori* pelo limite imposto por cada práxis singular, que impede sua completa absorção no todo.” (SANTOS, 2014, p. 201). Sartre mesmo menciona que “para uma multiplicidade (...) é impossível produzir-se para e em si mesma, sob um outro estatuto ontológico que não o da dispersão por inércia ou que não o da individualidade orgânica.” (CRD, p. 700). Significa que a existência dos homens separados entre si e o indivíduo considerado sozinho em sua práxis são as únicas realidades ontológicas existentes no campo social.

soma de ações particulares, obtendo um resultado comum que seria impossível no campo da práxis individual.

Assinalando a unidade do grupo em fusão como práxis e não como ser, torna-se evidente sua fragilidade. Esta fase de nascimento do grupo, inflamada por um objetivo urgente, tende a apaziguar-se no decorrer dos acontecimentos históricos e conduzir o grupo a uma das duas vias: ou sua dissolução e regressão à série, à atomização dos indivíduos (seja por força externa, seja por debilidade interna), ou sua solidificação em um outro nível de ajuntamento, marcado por uma transformação das relações entre os seus membros e do objetivo a alcançar (CRD, p. 500).

O primeiro caso pode dar-se pela ação de forças externas - outros grupos - que sobrepujaram-se sobre o primeiro ou, ainda, por debilidade interna dos membros do próprio grupo, quando então ocorre seu desmoronamento precoce: “De fato, cada um vem ao grupo com um *passivo* (ou seja, com um condicionamento complexo que o singulariza em sua materialidade); e tal passivo – no qual convém fazer entrar as determinações tanto biológicas, quanto sociais – contribui para criar, fora até mesmo da serialidade, uma histerese que pode suscitar uma nova *série*.” (CRD, p. 500). Significa que o próprio grupo comporta elementos que, por atraso, descompasso ou conflitos, podem gerar o desagregamento do grupo e um retorno à serialidade; ou seja, que a dissolução precoce do grupo nem sempre vem de fora, por ação do inimigo. Nesses casos, o grupo mesmo há de resolver aqueles que possam ser um problema, que destoam do objetivo geral e, no caso de não conseguir, está consolidada a morte do grupo enquanto retorno ao prático-inerte: as estruturas do reino da necessidade se impuseram pela força.

Já no segundo caso, o grupo se “ossifica”, se assenta na inércia através da organização e da institucionalização – o que gerará, no futuro, uma nova passividade e constituirá uma nova série, só que agora a nível de organização coletiva ao invés de organismos isolados, como veremos adiante. Quando o objetivo é alcançado, o grupo vê-se na necessidade de construir *reflexivamente* sua própria unidade contra o possível retorno à dispersão. Todos descobrem, a partir de si mesmos, a possibilidade e o perigo de cada práxis separar-se do grupo e dissolvê-lo. Ocorre, então, uma diferenciação de funções na qual o grupo se torna objeto de sua própria prática totalizante (CRD, p. 508), ao invés de dirigir-se para um fim transcendente como antes. Sartre chama *grupo sobrevivente* esta transição do

grupo em fusão ao grupo juramentado. Tal diferenciação de funções já existia no grupo em fusão, mas era de certo modo passiva (ou espontânea) e motivada pela pressão da presença do inimigo⁷¹. Quando não há mais essa ameaça externa imediata, a diferenciação no grupo se determina “em função de uma unificação futura (a unificação pelo retorno do inimigo) e de uma unidade passada (seu ser-de-grupo enquanto passado superado ou, por outras palavras, sua realidade prática enquanto ela *foi* e objetivou-se na materialidade).” (CRD, p. 509). Esta diferenciação de funções serve para intensificar o poder do grupo e garantir sua unidade contra o retorno à impotência serial (CRD, p. 510).

Temos, neste estágio, dois estatutos do grupo: i) como passado inerte: “lá fora, passado, inerte, inscrito na coisa, o grupo já é de mármore ou aço; seu *ser-objeto* (a Bastilha⁷²) é a conservação real de seu ser-passado (a luta prática e a vitória) na medida em que esse *ser-passado* é em si mesmo inércia (ser superado)” (CRD, p. 511); e ii) como vínculo prático de desvelamento comum do objeto comum. E essa duplicidade revela uma espécie de contradição⁷³ do grupo, que “pretende a permanência tal como ela lhe vem do inerte e a livre práxis totalizante.” (CRD, p. 513). Assim, o grupo sobrevivente e em vias de organização realiza a passagem da unidade *definida por uma práxis* para uma unidade *exigida como ser*: agora será o

71 A fábula do escritor inglês George Orwell, *A revolução dos bichos*, é uma ficção primorosa cheia de realidade e que serve de ilustração a diversos aspectos teóricos aqui apresentados, em especial ao que concerne à esfera social. O enredo tem como cenário uma fazenda comum, onde humanos exploram o trabalho de diversos animais não humanos e lhes retribuem o esforço com o mínimo necessário para viver. Cansado desta situação, um porco tem uma revelação: os bichos devem expulsar os humanos, fazer uma revolução e gerir a vida por si mesmos. Se é para trabalharem, que ao menos seja para si próprios e que possam usufruir do resultado de seu labor. Livres da presença humana, uma nova organização começa a se estabelecer, a qual denominam *Animalismo*, e que deve ser regida por sete mandamentos absolutos. São, basicamente, princípios que afirmam humanos e suas práticas como inimigos, e animais como amigos, tendo como último mandamento: “todos os animais são iguais” (ORWELL, 2007, p. 17). Retomando a citação sartriana, temos um paralelo com Orwell: enquanto os bichos estão no ato revolucionário, no desenrolar da ação, não há líder: há ação conjunta contra um inimigo comum e uma tarefa a cumprir - expulsar Jones (o humano dono da fazenda), assumir o comando. Mas no momento do ato revolucionário, mesmo não havendo um líder estabelecido, cada um desempenha espontaneamente uma função de acordo com as necessidades imediatas da tarefa e as capacidades próprias de cada um. Uma vez que o objetivo é alcançado, todos se voltam para o porco Bola-de-Neve, naturalmente feito líder. Começa a diferenciação de funções. “A tarefa de instruir e organizar os outros recaiu naturalmente sobre os porcos, reconhecidamente os mais inteligentes entre os animais.” (ORWELL, 2007, p. 12).

72 Paralelo com Orwell: a cerca das cinco barras na qual foi escrita *Granja dos bichos* ao invés de *Granja Solar*: eis o grupo inscrito na materialidade de sua práxis congelada no passado; por outro lado, a reorganização da fazenda e a atribuição de diferentes tarefas como vínculo prático entre os bichos.

73 Contradição, aliás, muito similar àquela do ser causa de si, hipótese metafísica levantada no final do SN para explicar a origem da descompressão nadificadora que é o para-si, que almeja ao mesmo tempo ser identidade a si e consciência.

grupo, enquanto realidade e como agente preexistente, que produzirá a unidade da práxis comum (CRD, p. 513). Para proteger o grupo de sua dissolução, realiza-se um ato comum como invenção da permanência prática do grupo, denominado *juramento* (CRD, p. 514).

O juramento constitui-se como uma práxis comum de todos os membros do grupo que escolhem *livremente* abrir mão de sua liberdade em benefício da conservação do grupo. É uma relação de cada indivíduo com cada outro e com todos os outros, uma vez que cada um compromete-se em ceder sua liberdade orgânica em função da práxis comum do grupo, o que torna cada um, ao mesmo tempo, senhor e servo do grupo. Visto serem recíprocas as relações entre os membros, sou senhor na medida em que o outro cedeu sua liberdade e pôs-se à disposição, submetendo-se ao desígnio maior comum; sou servo, entretanto, na medida que abdiquei de minha liberdade em função do grupo e me comprometi à sua submissão (CRD, p. 514). Minha conduta condiciona a dos outros na mesma medida em que a conduta dos outros condiciona a minha, tendo o grupo como mediação essencial. O outro me regulará para que eu não desfaça livremente meu compromisso e, sendo assim, ele é minha garantia contra mim mesmo na exata medida em que sou a dele. A liberdade de cada um serve de fundamento à permanência do grupo, convertendo-se em inércia escolhida e comprometendo-se livremente num projeto que se faz negação da própria liberdade individual. O juramento se constitui, portanto, como uma “garantia contra o futuro, inércia produzida na imanência e pela liberdade, fundamento de toda diferenciação.” (CRD, p. 515). Juro precisamente para proteger a liberdade de si mesma, do seu próprio perigo, para garantir que a decisão empenhada hoje permanecerá a mesma amanhã, para proteger o projeto comum dos riscos da espontaneidade individual, seja a minha, seja a do outro.

Assim, o juramento se faz como “negação da dialética no âmago da dialética; sejam quais forem os desenvolvimentos ulteriores da práxis, do acontecimento e da totalização em andamento, um elemento permanecerá não dialético: a pertinência comum de cada membro ao grupo” (CRD, p. 515). Ou seja, o juramento mantém a unidade comum do grupo como um núcleo duro, um centro inerte e imutável. Tudo ao redor pode transformar-se - e, de fato, tudo muda - menos essa determinação unitária fixa que é a cola do grupo. Novamente, tal como ocorre na alienação da práxis individual à matéria e tal como a alienação do ser-de-classe,

o futuro se faz determinação inerte, revertendo sobre o presente uma coagulação da espontaneidade da práxis.

O juramento, portanto, nivela todos os membros na mesma condição: enquanto terceiro mediador, regulo a liberdade dos demais e faço com que o consentimento dado seja cumprido; enquanto terceiro regulado, sou forçado pelos outros a perseverar em minha livre inércia escolhida. A garantia que dou a cada terceiro é “meu ser-comum como *insuperabilidade*” (CRD, p. 519). Minha liberdade cedida se torna, pelos outros terceiros, imposição, o que faz de mim um *Outro* que não eu próprio, ou seja, minha liberdade torna-se outra para si mesma: “No entanto, não recaímos na serialidade, uma vez que esse *ser-Outro* é, em cada terceiro, o *mesmo* ser-Outro que no vizinho.” (CRD, p. 529). Nosso estatuto no grupo é idêntico: todos são *Outro que não si mesmo* em benefício do comprometimento jurado de permanência no grupo. Ainda assim, até este momento, a pertença grupal faz-se na liberdade.

Esse comprometimento firmado de todos, empenhados igualmente pela fé jurada, dá origem a um modo novo de ligação entre os indivíduos ao qual Sartre chama *fraternidade-terror*. A *fraternidade* se constitui como um conjunto de obrigações recíprocas dos indivíduos entre si, definidas pelo grupo (CRD, p. 531), visando assegurar antes de tudo sua unidade. Seu anverso, o *terror*, é uma perpétua reinvenção do juramento que visa substituir o medo externo de um inimigo ausente por um medo real e interno, criado reflexivamente pelo próprio grupo, enquanto “ação coercitiva da liberdade contra a dissolução serial” (CRD, p. 525). Sendo assim, o terror é pressão do grupo sobre cada um de seus membros enquanto cada um se afigura como possível agente de dispersão. De equilíbrio instável, todo membro está ligado aos demais pela fraternidade do comprometimento jurado – promessa de não abandonar o grupo, de reatualizar constantemente o sacrifício da liberdade orgânica em prol do indivíduo comum, laço de união sintética em uma práxis comum a ser protegida – e, ao mesmo tempo, todo membro está em perigo de tornar-se constantemente alvo do terror se der provas de seu intuito de romper o juramento – evadir-se, rebelar-se, querer restituir sua liberdade original. Assim, o juramento “é produção do estatuto de violência” (CRD, p. 526): é a própria liberdade que exige a violência de todos contra cada um, na medida em que o um possa fazer-se ameaça de dissolução da fé jurada. E, curiosamente, mesmo a violência e o extermínio de um membro desertor do grupo ainda permanece laço de fraternidade para com ele,

pois sua execução significa, ao mesmo tempo, a afirmação de sua pertença grupal. A fraternidade-terror não se direciona a membros de grupos adversários, ao oposto, endereça-se apenas internamente. Deste modo, num ato de linchamento de um membro vacilante, expressa-se a dupla face da coesão interna de um grupo juramentado: o terror como violência contra o traidor e a fraternidade como vínculo entre os linchadores. O linchamento performa, em cada golpe desferido, uma reatualização do juramento – conforme o exemplo do próprio filósofo (CRD, p. 532).

Portanto, consinto com a minha servidão: concedi livremente minha práxis em benefício do grupo, que passa a ter direito sobre mim. Dá no mesmo afirmar minha pertença grupal como *direito do grupo sobre mim*, enquanto “poder consentido por mim ao grupo de tomar minha vida se eu não agir segundo tal diretriz” (CRD, p. 528), ou como *dever meu para com o grupo*. E essa equivalência se dá graças ao meu livre consentimento: o direito do grupo sobre mim reflete o aniquilamento de minha existência como destino possível (ou mesmo provável) na exata medida em que esse futuro rígido e imposto não foi e não é senão *consentido* por mim. Assim desvela-se o *ser* do grupo juramentado: “é em cada um a morte jurada como inerte negação de toda possibilidade de ação estritamente individual.” (CRD, p. 528). Ou seja: a unificação do grupo juramentado é a negação, vivida por cada um, de ultrapassar o compromisso feito e projetar seus próprios possíveis, ou, dito de outro modo, é afirmação de uma pertença dada como imutável que sobrepuja a liberdade espontânea e compromete o futuro do indivíduo, seja porque este futuro já se encontra determinado (ao menos enquanto submisso a um grupo, senão em seu conteúdo particular), seja porque ele é ameaçado em sua própria existência para aquele que ousar voltar atrás.

Colocado desta forma, o juramento soa como uma determinação que aniquila definitivamente a liberdade humana, mas não é o caso. Essa aparência decorre de sua própria natureza: ele é o momento essencial da *livre escolha da passividade*, ou seja, uma liberdade que visa negar a si própria em benefício de uma fixidez e permanência que constituem o próprio avesso de sua espontaneidade. Uma vez penhorada, esse seu comprometimento volta sobre si como uma exigência absoluta através do Outro. Mas, nenhuma decisão de limitar a si mesma pode, de fato, alcançar seu objetivo se este for a invalidação da liberdade, nem mesmo pela mediação do Outro que tornou-se, consentidamente, seu algoz. Nas palavras de Sartre: “o Terror não define inflexivelmente para cada um os limites permanentes de

sua liberdade. De fato, ele limita-se a *elevantar o patamar* a partir do qual a insuperabilidade tornar-se-á superável. Ou, se preferirmos, a tornar *menos provável* o abandono do posto, a passagem para o inimigo etc.” (CRD, p. 537). Isso significa, em outros termos, que os acordos humanos jamais são definitivos, não importa o aspecto de seriedade e imutabilidade que assumam, nem também as consequências perversas que podem advir de seu rompimento⁷⁴. Para todo grupo e para todo membro de grupo há um limite até onde se está disposto a ir e a partir do qual a ruptura ocorre, quando se torna preferível arcar com o terror do que permanecer no grupo. O terror não encontra fronteiras antes de chegar ao aniquilamento do desertor – e então o inumano se mostra em toda sua clareza. E mesmo que se trate de uma escolha que tem na morte e na tortura sua única alternativa de evasão do grupo, ela permanece livre. Todo arranjo humano é dissolvível.

A organização

O juramento nega toda possibilidade de alteridade: a despeito das especificidades de cada membro, todos são nivelados enquanto *tendo-de-cumprir-o-propósito-do-grupo*. Garantida a lealdade, o grupo pode se diferenciar sem se desmanchar. A identificação dos indivíduos feita pelo juramento se interpõe entre dois níveis nos quais eles são diferenciados: considerados em sua individualidade orgânica, são naturalmente distintos; ultrapassado o estágio inerte e nivelador da

74 Toda relação humana é baseada em acordos tácitos ou explícitos, o que significa que há um conjunto básico de condições a serem respeitadas para que haja relação. É esse terreno de condições elementares que os envolvidos concordam em partilhar e a partir do qual irão cooperar e agir conjuntamente, ainda que fiquem de fora muitos motivos de discordância. Podemos pensar em diferentes arranjos intersubjetivos: uma promessa feita entre amigos, um casal que estabelece um acordo pormenorizado e explícito, um compromisso verbal sobre um aspecto prático do cotidiano pra facilitar a convivência numa pequena comunidade, contratos formais de elevada importância comercial e jurídica, etc. Basta pensarmos no contraste entre a banalidade de dividir a calçada com um transeunte qualquer (está implícito o lugar por onde cada qual deve andar de acordo com a cultura local e com o desejo mútuo de não nos esbarrarmos) e um tratado firmado entre nações para uma ação conjunta de redução da emissão de gases poluentes, por exemplo. Daí resulta uma infinidade de gradações no espectro da profundidade das relações, ao invés de uma rígida dualidade “serialidade-grupo” e uma passagem brusca de um ao outro: primeiro o homem absolutamente só, indiferente, praticamente cego à existência do outro, depois, por um salto, o indivíduo comprometido num juramento, absorvido por uma causa comum e grandiosa. Nem as causas precisam ser grandiosas para que exista um grupo, nem o indivíduo sozinho ignora por completo a existência do outro, mesmo na serialidade. Posso me unir a alguns homens, no sábado de manhã, para limpar um pedaço da praia; na fila do supermercado, inicio uma conversa para comentar sobre os preços abusivos. Assim, toda relação é um livre acordo, inclusive aquelas que consideramos abusivas e opressoras, e mesmo aquelas que quase caem na não-relação, marcadas pela indiferença cotidiana daqueles que, lado a lado, esperam para atravessar a rua.

passividade jurada, retornam à diferenciação, agora artificial e produzida pelo próprio grupo. Alcançamos, assim, um novo estatuto da esfera coletiva, o *grupo organizado*, que é marcado essencialmente pela diferenciação e distribuição de tarefas em função de uma práxis comum. A alteridade, aqui, é não apenas suportada, mas requisitada (CRD, p. 556). Neste estágio, a atividade do grupo se desdobra em duas: agir sobre si através de sua diferenciação e agir sobre o transcendente (materialidade ou grupo adversário) a fim de realizar um objetivo comum.

Deve-se ressaltar que a ação do grupo sobre si é a única que ele exerce enquanto grupo. Quando age no campo prático e material, é através dos indivíduos (ação mediada) que ele atua (CRD, p. 540). Trata-se de uma realidade complexa: o grupo só age sobre o transcendente através da ação de seus membros individuais; por outro lado, o agente individual só exerce sua ação sendo diretamente condicionado por sua relação funcional com os outros membros do grupo, conforme afirma Sartre (CRD, p. 539). Ou seja: o grupo depende dos indivíduos e cada indivíduo depende de seu “lugar” (função) em relação aos outros indivíduos.

Há alguns momentos dessa organização que podemos destacar: a criação de aparelhos especializados (direção, coordenação, mediação, administração, etc.); a diferenciação e distribuição propriamente ditas de tarefas, procurando conciliar as vantagens naturais do indivíduo com as necessidades da função específica a ser desempenhada; por fim, a realização de operações, ação do grupo sobre si mesmo, visando sua autorregulação para aperfeiçoar constantemente sua performance – ou, nas palavras de Sartre: “O grupo define, dirige, controla e corrige incessantemente a práxis comum; em certos casos, ele é até mesmo suscetível de *produzir* os indivíduos comuns que não de realizá-la (por exemplo, pela educação técnica).” (CRD, p. 540). Temos, portanto, que a organização interna do grupo se relaciona intimamente e ao mesmo tempo com dois aspectos: um material e um prático. A divisão do trabalho, das tarefas e das funções se apoia, por um lado, na materialidade interna ao grupo – ferramentas disponíveis, instrumentos a utilizar, técnicas estabelecidas – e se orienta, por outro lado, pela finalidade prática a alcançar.

A função é a marca definidora do grupo organizado, e isso em dois sentidos: enquanto ela define a ação do indivíduo comum conforme sua tarefa própria a executar e enquanto ela liga cada indivíduo a todos os outros, a partir da função de cada um, sob a finalidade comum do grupo. Logo, é tarefa prática e relação humana.

A peculiaridade da função é que sua determinação não é rígida, antes, indica um conjunto abstrato de possibilidades que devem ser satisfeitas mas deixando um espaço aberto de criação livre para o preenchimento concreto de sua realização. O exemplo-modelo do filósofo é, desta vez, um time de futebol (CRD, p. 549). A função de determinado jogador é estabelecida a partir do grupo, de seu objetivo comum e das regras do jogo. Esses são os aspectos objetivos que determinarão a práxis de cada indivíduo comum. Observadas estas exigências, fica a cargo do jogador a concretude singular que irá conferir à execução de sua tarefa – e é justamente isso que distingue um jogador ordinário de um craque: ambos devem cumprir seu papel, mas o modo de fazê-lo varia conforme a destreza e inventividade de cada um. A ação é compreensível a partir das regras do jogo, mas de modo algum redutível a elas. E por certo, não nos detemos na ação parcial de um jogador quando observamos a tática do time; ela só faz sentido quando é ultrapassada e englobada no empreendimento comum.

É possível estabelecer, neste ponto, um paralelo do fator determinante da ação do indivíduo em dois âmbitos distintos: “No prático-inerte, vimos a matéria trabalhada produzir sua própria ideia; aqui, é o contrário: a atividade trabalhada define-se através do instrumento social como poder prático e estruturado (pela ferramenta que ela supera utilizando-a) *de pensar o rumo do mundo*.” (CRD, p. 545). Assim, no âmbito do ser-de-classe e da atividade passiva do prático-inerte, como já vimos, a práxis individual realiza seu ser ao pretender superá-lo. Na organização se dá o oposto: o indivíduo supera seu ser-comum, isto é, as atribuições de sua tarefa como pertença ao grupo, justamente para realizá-lo (CRD, p. 553). Se isso acontece é porque a função já comporta, para além de suas exigências fixas, um espaço que exige criação e iniciativa, ou seja, um espaço de liberdade – o que, aliás, será fundamental na reorganização do grupo para adaptar-se às novas condições que lhe surgirem, o que não seria possível com a pura e simples execução de um papel plenamente determinado. Com o operário, na lida com o prático-inerte, ocorre o contrário: ainda que tente ir além de sua ação já definida, não faz mais que executá-la.

Uma questão fundamental a ser evidenciada – que, aliás, foi posta pelo próprio filósofo (CRD, p. 550) – é: há alienação no grupo organizado? Ou seja, torno-me *Outro que não eu mesmo*, submeto-me à *necessidade* (seguir rigorosamente uma norma, obedecer ao juramento), atendo a desígnios alheios?

Sim e não. Ou, mais precisamente, a alienação neste estágio é só aparência. O indivíduo é definido por sua função; esta depende da diferenciação do grupo que, por sua vez, submete-se ao resultado comum a alcançar. Ao fim e ao cabo, o indivíduo responde essencialmente à tarefa comum a executar, ainda que por intermédio do grupo – o que se assemelha muito à práxis do grupo em fusão. O instante fundamental permanece sendo, portanto, o da livre práxis individual, mesmo que sua transcendência esteja englobada nos limites de um projeto maior que é sua própria pertença grupal. Assim, “o momento da liberdade é feito para ser passado em silêncio porque, pondo-se para si, acabaria negando a equipe [o grupo].” (CRD, p. 552). Portanto, a liberdade da práxis individual é mediação entre o indivíduo comum e a práxis grupal comum, uma mediação que deve ser superada em benefício do objetivo comum. A liberdade desponta mas não reina.

Podemos perguntar, para concluir, acerca do estatuto ontológico do grupo organizado. No grupo em fusão não havia indivíduo comum, apenas uma práxis comum. O juramento fez-se divisor de águas: com ele, o indivíduo orgânico (e abstrato) perde-se para que surja o indivíduo comum. Quanto à concretude deste indivíduo, ela é *produzida* pelo grupo de acordo com sua necessidade prática (CRD, p. 546). Pode-se definir o indivíduo comum como a reatualização e o preenchimento de limites inertes pela liberdade constituinte da práxis individual. Minha liberdade prática individual expressa-se como liberdade criadora do indivíduo comum, ou seja, como construção concreta de meu papel no grupo. Daí a singularização de meu ser-no-grupo: destaco-me por ir além das exigências abstratas de minha função, tenho iniciativa, determino-me livremente a enriquecer minha participação no grupo e sua eficácia rumo à finalidade pretendida. Fica claro, portanto, que a liberdade individual é quem realiza, em última instância, a ligação entre os elementos centrais que constituem um grupo organizado qualquer, quais sejam: indivíduo comum, práxis comum e finalidade comum. Esta última permanece orientando todo o conjunto e subsume, deste modo, as práxis dos indivíduos orgânicos. Mas é só pela mediação ativa dessas práxis singulares que o empreendimento organizado é posto em marcha determinando-se rumo a um fim. E é devido ao caráter fundamental dessa mediação que todos os indivíduos partilham de uma idêntica essencialidade - diferentemente do que vimos na serialidade e do que veremos a respeito do grupo instituído, nos quais os indivíduos são intercambiáveis e inessenciais entre si.

Temos, assim, que o grupo organizado depende do indivíduo singular como um time depende do preparo prévio de cada jogador em sua respectiva função. Por certo, tais ações individuais só adquirem sentido remetendo-se ao objetivo comum – por isso constituem um momento parcial da operação. De qualquer forma, para obter sucesso, o fim comum do grupo deve ser absorvido e transformado em fim individual de cada uma de suas práxis constituintes. Em última instância, regressamos à ação individual como fundamento último desta comunidade, podendo-se determinar o estatuto ontológico do grupo organizado como *existência prática* ao invés de uma realidade fixa e substancial de um *grupo-em-si* que se governaria por si só (CRD, p. 555).

O grupo instituído

Este cenário descrito muda drasticamente com a passagem do grupo organizado ao *grupo institucionalizado*. Nesse último estágio do desenvolvimento das realidades sociais, vemos ocorrer uma espécie de solidificação do grupo, uma transformação de seu estatuto de *existência prática* para um *ser inerte*. O grupo institucionalizado transforma as funções e os órgãos em instituições, fixando-os através de determinações bem definidas. O indivíduo comum, marcado pela liberdade de sua práxis, transforma-se em indivíduo institucional, marcado pela impotência e passividade características do ajuntamento serial anterior ao grupo em fusão. A unidade do grupo, outrora definida por uma práxis comum, realiza-se agora pela figura de um soberano: surge uma hierarquia que quebra a identidade estatutária de todos os membros do grupo, estabelecendo um único como terceiro inultrapassável e todos os demais como indivíduos inessenciais na estrutura geral da instituição. Essa nova modalidade de grupo surge com o intuito de combater a serialidade e a separação renascentes - as quais ameaçam a própria existência do grupo - através da consolidação da inércia e passividade do juramento, o que tem por efeito a degradação do grupo. Esta ocorre quando o grupo acaba por realizar aquilo que nasceu para combater: a serialidade, a alteridade, a inércia e a impotência (CRD, p. 671). O grupo congela-se no inorgânico para evitar sua separação e o retorno ao estado serial. Contraditoriamente, faz dos homens passivos para defendê-los de uma passividade outrora já combatida.

Sartre aponta para uma contradição na origem da institucionalização, que oscila entre o essencial e o inessencial (CRD, p. 665). O indivíduo orgânico é, ao mesmo tempo, ambas as coisas: é *inessencial* na medida que a função é o essencial (ainda que esta seja parcial porque depende do exercício das demais funções para alcançar o objetivo comum); nesse sentido, os indivíduos orgânicos são intercambiáveis - *qualquer um* pode assumir a função, desde que a realize conforme sua exigência. Mas, por outro lado, o indivíduo orgânico é sempre o *essencial* porque é só a práxis individual que pode, por sua transcendência própria, realizar a mediação entre o objeto, a finalidade do grupo e o indivíduo comum. O homem jamais é, em termos existenciais, redutível à sua função social, mas quando se situa no plano da sociabilidade é ultrapassado em sua singularidade em benefício de seu papel, que se torna o essencial e determina que “ninguém é insubstituível” contanto que atenda às exigências do cargo que lhe foi confiado. Mas essa contradição não pode ser calada, porque o grupo como um todo e as funções não se sustentam por si só: são intrinsecamente dependentes do indivíduo orgânico que tentam suplantar. Este consente, desde o juramento, em abdicar de sua essencialidade como indivíduo singular e priorizar o interesse do grupo, mas não pode, nunca pode, anular de modo total e irreversível sua liberdade penhorada na jura. Daí o risco constante de voltar atrás – evasão, traição, debandada; logo, desintegração do grupo – e a necessidade perpétua do terror que o impeça de querer retomar sua práxis livre e sua essencialidade para além do grupo. O grupo se institucionaliza para criar artificialmente a essencialidade absoluta do grupo (e das funções, dos órgãos, dos poderes, etc) sobre o indivíduo orgânico e aplacar a ameaça residual permanente que fica como sombra dos atos jurados – precisamente porque estes sempre podem ser revogados (CRD, 667). A pretensão da institucionalização é acabar, ao menos na aparência, com a contradição apontada logo acima e enterrar definitivamente a essencialidade do indivíduo orgânico, convertendo o homem em uma espécie de autômato inessencial reduzido à sua função social, esta sim afirmada como o verdadeiro essencial. Esta inessencialidade, por sua vez, não nasce nem do indivíduo nem da instituição, mas do novo tipo de relação humana baseada na impotência serial.

A instituição renega a liberdade individual e expulsa o indivíduo de sua função. Esta, por sua vez, põe-se para si mesma e produz os indivíduos que devem perpetuá-la. Trata-se de uma metamorfose induzida cuja origem é precisamente o

renascimento da serialidade. Pelo estabelecimento da instituição os homens recaem novamente na impotência, mas de um modo distinto: sob um objetivo e uma ação comum, sua práxis passiva deve ser a encarnação da vontade e liberdade de um soberano, as quais refletem e garantem a unidade do grupo através do terror. Há o surgimento de uma nova modalidade de práxis, agora produto social, que nos remete ao momento do juramento: a *atividade passiva*, fruto da alienação que caracteriza a ação do indivíduo em relação à materialidade no campo do prático-inerte, transforma-se em *passividade ativa*, isto é, produção de uma inércia escolhida pelo próprio homem. A passagem da primeira à segunda concretiza-se pela *instituição* (CRD, p. 681).

O fator determinante para a passagem à instituição é a impotência do terceiro como relação fundamental e recíproca entre os indivíduos. A impotência generalizada permite que um indivíduo ou subgrupo se sobressaia em função de caracteres diferenciais, rompendo a reciprocidade entre todos os membros. Quase que “por acaso” – por circunstâncias contingentes – são dadas as condições para um soberano despontar⁷⁵. Mas é só num grupo corroído pela alteridade que isso se torna possível, justamente em função da impotência de seus membros. Isolados entre si, não dispõem de nenhuma força e poder *comuns*, o que significa sua incapacidade de reagir, seja positiva ou negativamente. Assim, o futuro soberano não tem de lutar com outros para assumir o lugar de único terceiro regulador absoluto ou para impor seu poder, pois encontra-se numa batalha assimétrica: sua força é pequena, mas se contrapõe a uma impotência generalizada. Se estivessem unidos, os terceiros disporiam de grande poder contra uma força ínfima de um indivíduo sozinho que pretende sobrepor-se aos outros (CRD, p. 704). Estando separados, é-lhes impossível até mesmo manifestar sua discordância.

A soberania não nasce, portanto, como uma criação do grupo que elege um indivíduo e lhe concede um poder total sobre os demais membros, ao modo de um pleito ou pacto jurídico. Ao oposto, o estado original das coisas atesta que todo homem é, por si mesmo, soberano em sua práxis na medida que estende distâncias e organiza o campo prático a partir de si. Assim, o único limite à soberania de cada um é a reciprocidade: o outro é, tanto quanto eu, este poder constituinte e unificante sobre o meio material e social. O que ocorre na hierarquização dos homens é que

75 “Na recorrência circular, o menor curto-circuito é suficiente para criar a soberania.” (CRD, p. 704).

uma única soberania se destaca e limita todas as outras, eliminando a reciprocidade e se impondo como poder inultrapassável, que governa sem ser governado. Tal poder absoluto não tem, no entanto, um fundamento para além da concretude existencial - como é o caso, por exemplo, da legitimação divina do poder soberano num estado teocrático. Isso significa que “o poder de fato – enquanto é consolidado pela recorrência – precede o poder ou potência de direito.” (CRD, p. 704). O título apenas legitima um poder que já era exercido por este que despontou como soberano. Por certo, a próxima etapa será a institucionalização desse poder, sua garantia jurídica, mas o acontecimento absoluto concreto, isto é, o exercício propriamente dito do poder, figura um surgimento espontâneo que culmina de uma série de fatores: contexto de impotência generalizada, postura de liderança, tática adequada à necessidade do momento.

O soberano pode ser definido de vários modos: terceiro insuperável, práxis comum que estabelece suas próprias leis, impossibilidade suportada (mau grado) ou consentida (bom grado) de cada terceiro voltar a ser regulador do grupo, mediação permanente entre os indivíduos comuns, poder de centralização (CRD, p. 692). Como mediação permanente, constitui simultaneamente: 1. a negação da reciprocidade direta através da centralização do poder (duas instâncias ou indivíduos interiores ao grupo precisam passar pela regulação do “órgão competente” para comunicarem-se) e 2. a alienação da reciprocidade indireta, uma vez que a mediação modifica (ou pode modificar) a relação entre as partes que ela medeia (CRD, p. 692-3). Assim, tanto a relação dos indivíduos entre si quanto a práxis do grupo tornam-se *outras*. Antes, os indivíduos eram o *Mesmo* (todos partilhavam do mesmo estatuto, eram *todos iguais* enquanto indivíduos comuns do grupo, reguladores-regulados). Agora, o soberano reintroduz a diferenciação na medida em que regula sem ser regulado, constituindo-se como *Outro diferente de cada um e de todos*. Quanto à práxis, ela é outra porque é determinada pela “vontade de um Outro, à qual ele [cada terceiro] obedece em consequência de seu juramento.” (CRD, p. 693).

Uma das contradições da soberania é que ela surge como luta contra aquilo que a torna possível: a serialidade (CRD, p. 706). Se os indivíduos não se encontrassem separados entre si, o despontamento do soberano não seria possível. O modo de resolver o impasse é unificar o grupo, mas sem permitir-lhe que ele retome sua unidade anterior (grupo organizando-se a si mesmo pela reciprocidade

dos terceiros). Ao oposto, a nova unificação deve se endereçar a esse poder centralizador que é o soberano, o que significa: a alienação de todos a um único indivíduo. Sartre nos apresenta como positiva essa nova submissão, tendo em vista a alternativa: “Para evitar a recaída no campo prático-inerte, cada um torna-se objeto passivo ou atualização inessencial para a liberdade do Outro. Pela soberania, o grupo se aliena a um só homem a fim de evitar alienar-se ao conjunto material e humano.” (CRD, p. 706). Aparentemente, é melhor estar submetido à liberdade de *um* Outro do que experimentar a reificação de todas as suas relações no campo material e social – ao menos é o que afirma Sartre.

O estabelecimento do soberano significa também a concentração da violência e repressão em sua figura, como se os indivíduos comuns terceirizassem o terror – justamente, a consequência será a criação de órgãos especializados em garantir a ordem por meio da força. Como efeito desta centralização, temos a correlata criação de subgrupos de desajustados. Mas é o próprio grupo que constitui, em seu interior e ainda que implicitamente, o grupo dos rebeldes como negação do grupo original, uma vez que tentar reorganizar o plano inicial, remodelar o futuro ou propor uma nova totalização, tudo isto é encarado como a negação do próprio grupo. Os membros ajustados, comprometidos com o grupo original, recusam a produção de qualquer possibilidade nova de futuro, reafirmando o porvir inerte já fixado no cerne da instituição (CRD, p. 690). Ou seja, um outro modo de dizer que a sociedade cria seus marginais ao definir o que é a norma, o padrão e o bem, rechaçando por princípio toda divergência, tudo que extrapole os limites demarcados.

Desta forma fica visível que a violência e repressão institucionalizadas são legitimadas pela fidelidade dos partidários do grupo soberano (governo). “Portanto, enquanto “majoritários”, eles mantêm uma ligação com a força pública de aniquilamento: *legitimam* esse aniquilamento por sua fidelidade e, mais ainda, eles o tornam materialmente possível, seja abstendo-se⁷⁶ de intervir, seja garantindo-lhe seu apoio.” (CRD, p. 690-1). Assim, a relação de poder que consolida a autoridade baseia-se fundamentalmente na fidelidade dos membros do grupo, mas *fidelidade* deve ser entendida em sentido amplo e inclusive negativo: concordância, conivência, obediência, omissão e impotência. Isso significa que os indivíduos nem sempre

76 Os alemães contrários ao regime nazista legitimavam, pela abstenção, suas práticas. O motivo neste caso é impotência, não fidelidade, mas o efeito prático é o mesmo.

aprovam as ações do chefe e, se não se opõem, isto decorre da impotência em que estão mergulhados.

Portanto, uma vez instituído, há dois modos de garantir a unidade do grupo: pela *coerção e repressão*, que faz reinar a ordem pela violência, e pela *autoridade* (CRD, p. 683). No primeiro caso, temos uma *soberania total* através da inumanização do homem baseada na força física (é o que ocorre quando um rei manda executar seus prisioneiros de guerra). No segundo, uma *quase-soberania* é estabelecida a partir da autoridade do soberano, sendo ela dependente da correlata obediência dos terceiros regulados (como acontece na relação do rei com seus soldados) (CRD, p. 689). E isto nos será crucial: a relação de autoridade não se apoia na força física, mas na livre obediência dos membros do grupo⁷⁷.

A busca de estatuto ontológico

O que o grupo, posteriormente ao estágio da fusão, mais busca e persegue incessantemente é a *garantia da integração permanente de seus membros* (CRD, p. 535). Há uma obsessão em atingir a fixidez da coisa, em ter caução de que o grupo vai *perdurar* inabalável, comprometendo intencionalmente o futuro como repetição do passado. Apesar das estratégias, o grupo sempre falha na obtenção de um estatuto ontológico, o que significa, em outros termos, que seu ser substancial é impossível de alcançar⁷⁸. Mas, a despeito do fracasso constante, o grupo arranja meios para seguir tentando, o que nos leva a concluir: o juramento, o terror e a institucionalização, tudo isso não visa diretamente anular a liberdade humana nem combater sua inércia típica da serialidade, mas sim realizar a *unidade dos homens sob fins práticos*. A luta não é contra a liberdade, não é contra a inércia, a luta é contra a separação dos indivíduos que os torna impotentes de realizar ações práticas para construir coisas e combater contra outros homens.

77 Esta questão, essencial para nosso trabalho, será retomada no próximo capítulo, quando tratarmos do gérmen da revolta, e também na parte final, relacionada ao problema dos diferentes modos de submeter e condicionar a liberdade humana.

78 O mesmo se dá, aliás, com o para-si: seu ser é um tender-a-ser, uma busca perpétua da identidade consigo mesmo preservando sua consciência, o que significaria atingir o impossível *ser causa de si*. No âmbito social se dá o mesmo: os grupos visam manter, ao mesmo tempo, uma práxis totalizadora e um ser fixo que garantiria sua unidade. Daí o perpétuo fracasso em ambos os casos – o que significa também uma perpétua abertura para refazer-se incessantemente, logo, *espaço* de liberdade.

O terror se produz contra a serialidade, não contra a liberdade. “Com efeito, em sua origem e em sua manifestação, ele é a liberdade que liquida pela violência a fuga indefinida do Outro, ou seja, a impotência.” (CRD, p. 677). Significa que a ameaça violenta contra o indivíduo visa “apenas” mantê-lo unido ao próprio grupo, aliciar seu apoio e sua participação em um empreendimento que o ultrapassa. O terror quer garantir, ao fim, a eficiência prática *do grupo* através da integração dos indivíduos – daí o interesse de grupos soberanos em anestesiarem as mentes enquanto o corpo trabalha: evita a contestação enquanto serve-se de sua práxis. Só que, se o terror se dirige contra a separação, a liberdade encontra-se comprometida por princípio enquanto é poder perpétuo de ser afirmação de si contra a submissão ao grupo.

Quanto ao juramento, constituiu-se como base indispensável, embora insuficiente, de unidade comum posteriormente ao estágio do grupo em fusão (CRD, p. 678). Sua inércia é luta da liberdade contra a inércia da serialidade. Inércia combatendo inércia, a pergunta se impõe: qual a vantagem de uma sobre a outra? “Conviria chamar essa petrificação sistemática, ou seja, a luta pela inércia contra a inércia, uma contra-serialidade inorgânica e produzida.” (CRD, p. 678). A diferença dentre elas é que a inércia do juramento, ao contrário da serial, promove a unidade dos indivíduos. Além disto, a natureza da passividade é distinta: a primeira é criada livremente pelos homens, guardando no fundo de si o compromisso de ser refeita constantemente; a segunda é um traço da atomização serial e não pode ser senão suportada, sofrida como um destino. Logo, o que está em questão não é a inércia do homem, mas a unidade ou separação dos ajuntamentos sociais. A solidificação do grupo não pretende eliminar a passividade humana – transfigurada, ela permanece -, mas apenas garantir sua união com vistas aos benefícios práticos já mencionados. E assinalamos novamente: o terror, fruto direto do juramento - como é o caso, aliás, de toda violência -, não se dirige contra a liberdade, mas contra a separação dos indivíduos – e o fato da obrigação de pertencimento ao grupo soterrar minha liberdade aparece como ‘efeito colateral’, como contrafinalidade da necessária união dos indivíduos:

Nesse momento, a liberdade está perfeitamente escondida ou, se ela aparece, é a escrava inessencial e efêmera da necessidade. Pelo contrário, esta é absoluta no sentido em que sua forma livre e prática (necessidade produzida pela liberdade) confunde-se, presentemente, com sua forma de

alienação serial. O imperativo e a impotência, o terror e a inércia fundamentam-se reciprocamente. (CRD, p. 685)

Inércia e serialidade não são, portanto, a mesma coisa. E, ao fim, a pergunta “por que a inércia do juramento é preferível à inércia da serialidade?” é a mesma questão de “por que ser passivo no grupo instituído é preferível a ser passivo no prático-inerte?”⁷⁹. A resposta é que o problema não é a inércia⁸⁰ nela mesma, mas a *ineficácia*. Dentre os muitos aspectos que estão em jogo, a questão parece ser sempre a *unidade do grupo para alcançar uma finalidade prática*. Não se nega a liberdade, mas passa-se por cima dela; a passividade é tolerada e mesmo requisitada, contanto que auxilie na união. O que exaspera o social, na concepção sartriana, parece ser a impotência dos homens sozinhos em realizar uma atividade prática de grande porte. O que exaspera o social não é a liberdade, mas a ineficácia na luta ‘coletiva’ provocada pela recusa de permanecer engajado numa ação comum.

Grupo e ser-de-classe: o pertencimento herdado

Somos herdeiros do mundo social construído por nossos antepassados: todos nascemos em um mundo velho, composto de instituições sociais organizadas e preexistentes⁸¹. A sociedade de modo geral é como uma hipérbole da descrição sartriana do grupo instituído, tão profundamente corroída pela inércia que faz-se o

79 A diferença, para Sartre, entre submeter-se à inércia institucional ou à inércia do prático-inerte é que na primeira reencontramos a liberdade na figura do soberano: “Assim, a Autoridade como unidade interna das instituições é exigida pelo próprio ser delas (pela contradição de sua eficácia prática e de sua inércia de dispersão). A expulsão da liberdade individual pelo inerte tornar-se-ia a ocasião de uma recaída no prático-inerte se a liberdade comum e transcendente não se encarnasse na livre práxis de um organismo institucionalizado; através da instituição, cada um despoja-se de sua liberdade *em benefício da eficácia* inerte, mas ele a reencontra no topo sob a dupla forma indiferenciada de liberdade comum e de liberdade singular; e a ordem reencarna-a nele como liberdade de um Outro que se atualiza por ele.” (CRD, p. 705 – grifo meu). Além deste referencial libertário, destacamos a vantagem do caráter prático da inércia institucional: a possibilidade da ação comum alcançar um objetivo comum (que seria impossível no plano da práxis individual), ainda que os indivíduos sejam alienados, reduzidos à passividade de um papel social.

80 Inércias... Há muitos modos de o homem ser inerte: inércia na frente da TV (serialidade); inércia da práxis governada pela máquina (prático-inerte); inércia na existência submissa ao Outro no masoquismo (má-fé); inércia no cumprimento de uma função já bem definida (instituição); por fim, a possível soma de várias vivências inertes repetidamente executadas: a vida no piloto automático. Isso não significa que sejam todas equivalentes. Ser inerte num conjunto é diferente de ser inerte sozinho, senão por outro motivo, ao menos pela eficácia do empreendimento.

81 Paralelo com Orwell: os bichos da nova geração, que não vivenciaram a revolução e mal ouviram dela falar, herdaram no entanto a estrutura social que dela resultou, já nasceram inseridos num tipo específico de organização da sociedade sem que nada tenham feito pra isso.

correlato objetivo da impotência interiorizada pelos indivíduos como *impossibilidade de alterar a ordem do mundo*, dando a impressão de que o homem encontra-se inelutavelmente determinado no interior do emaranhado social. Mas cabe a cada um lidar com a herança que recebe do Outro e fazer algo disto – perpetuar, modificar ou aniquilar tais instituições. De resto, adentramos fácil e espontaneamente em grupos não herdados, bastando para isso assinar um simples contrato⁸².

Mas, uma questão a ressaltar na esfera social é sobre os modos de pertencimento herdado, seja no campo prático-inerte ou em grupos e instituições. O ser-de-classe-gênero-raça é uma essência social que recebemos desde o nascimento como uma construção do Outro, um destino que sela meu lugar no mundo através de determinações variadas: minha profissão, meu *status* social, minhas vestimentas, possíveis *hobbies*, valores, preconceitos a impingir sobre o outro ou a enfrentar. Algo um pouco distinto ocorre com a herança institucional, quando se nasce já inserido em um grupo. Nas palavras de Sartre:

E cada um é cúmplice como tal da institucionalidade. Inversamente, é isso também porque é sua vítima, *inclusive, antes do nascimento*. Com efeito, ele ainda não tinha nascido quando a geração anterior já tinha definido seu futuro institucional como seu destino exterior e mecânico, ou seja, como determinações de insuperabilidade (ou como determinações *de seu ser*). As “obrigações”⁸³ militares, cívicas, profissionais etc., constituem, de antemão, uma insuperabilidade no fundo de cada um (se ele nasce no grupo). (...) Esses nascimentos no grupo são juramentos (reiterados pelos ritos de passagem) e esses juramentos aparecem como assunção da inércia institucional de que os Outros contagiaram a criança, sob a forma de livre compromisso de *realizar a instituição*. Desse ponto de vista, o ser institucional é, em cada um, uma inércia pré-fabricada de ser inorgânico que há de superar-se por uma liberdade prática, cuja função ajuramentada consiste em objetivar-se nesse mesmo ser como determinação inerte do futuro.” (CRD, p. 685-6)

82 Cada vez que assino um contrato, um termo de uso ou que entro em acordo verbal com alguém, aceitando as regras para participar de determinado grupo, aí está o momento em que livremente cedi minha liberdade para ser integrada (e, claro, obter em troca algum benefício que seja de meu interesse). O contrato assinado com uma academia de ginástica, por exemplo. Nele me comprometo com certas condutas, assumo certas responsabilidades e eximo o grupo (a empresa) de arcar com possíveis problemas, como no caso de eu me machucar. Concordo, de espontânea vontade, em usar minha liberdade contra mim mesmo. Voltamos aqui também ao exemplo da exploração do trabalhador (CRD, p. 222): ela não invalida sua liberdade, ao oposto, é só porque é inicialmente livre que pode ser explorado, e isso ocorre não pela força mas em função de um contrato firmado entre patrão e operário – por óbvio, as condições materiais (a fome e a pobreza) impelem o trabalhador a aceitar sua exploração, mas isso não anula a origem livre do acordo. O mesmo vale para seitas, grupos esportivos...

83 Alguns exemplos de nossa época: serviço militar obrigatório para homens, a obrigação do voto a partir dos 18 anos numa democracia como a nossa, famílias que mantêm uma tradição profissional (médicos, políticos etc), nas quais os filhos nascem já “destinados” à repetição da profissão dos pais, tios, avós. Quanto aos ritos de passagem, *barmitzvah*, aprovação no vestibular, dentre outros.

O que nos interessa acerca deste tópico é delimitar até que ponto este destino ou determinação insuperável como ser inerte é, de fato, sofrido ou livremente escolhido pelo homem. Como ficou claro previamente, o juramento é o momento da livre adesão ao grupo, no qual a liberdade se compromete como inércia. Significa dizer que apenas um ato voluntário pode realizá-lo, não sendo possível sofrer esse sacrifício passivamente pela escolha do Outro (dos pais, do tutor, do preceptor). Cada um pode comprometer apenas a si mesmo e, ainda assim, nascemos já inseridos em grupos. Este aparente contrassenso conduz-nos à natureza desse laço social: muitas das vezes, o juramento é um rito implícito, especialmente no caso de herança. Sartre já o havia notado: “É evidente que este pode assumir formas bastante diversas, desde o ato explícito de jurar (...) até a assunção implícita do juramento como realidade já existente do grupo (por aqueles que nasceram no grupo, por exemplo, e crescem no meio de seus membros).” (CRD, p. 514). Temos, assim, duas teses a explicitar acerca do tema: i) toda herança é sempre material e social simultaneamente, ainda que estes aspectos variem em diferentes graus; e ii) a posse genuína da herança sempre depende de um livre ato de adesão do indivíduo para efetivar-se plenamente – o que implica, conseqüentemente, a possibilidade permanente de ser renegada. Podemos herdar: um patrimônio material; um cargo ou função; um conjunto de valores, crenças e ideias. Vejamos em cada circunstância o que ocorre.

No caso da matéria trabalhada, que aparentemente não comprometeria a liberdade do herdeiro, já há um ser social colado à materialidade em jogo. Posso não assumir função alguma, mas os bens já me situam por si mesmos em uma posição social, conferindo-me por isso um ser-de-classe e remetendo-me a um conjunto de valores, como um ser-proprietário⁸⁴. Implicitamente, eles vêm acompanhados da orientação de manter a posse e passá-la adiante, à próxima geração. E isto já é um valor transmitido. No caso de um cargo (em uma empresa, por exemplo), como filho do chefe herdo mais do que um conjunto de instalações⁸⁵: explicitamente, recebo um ser inerte, um futuro rígido previamente determinado e a

84 O meio social no qual Genet foi acolhido, como veremos, atesta justamente isso: a materialidade conferindo determinação aos homens, separando-os entre proprietários e desprovidos, sendo a herança uma forma natural de adentrar em um mundo definido pela posse.

85 “O chefe futuro, filho do chefe presente, acaba de nascer: os terceiros adoram o grupo que formarão no futuro e que seus filhos hão de formar, sob a forma de uma criança. Com efeito, quando o modo de recrutamento é definido como hereditariedade das funções, o grupo renasce materializado, concretizado, produzido como o filho mais velho pelo chefe” (CRD, p. 700).

incumbência de realizá-lo com excelência. No caso de um conjunto de crenças, valores e ideias, abre-se um leque maior de possibilidades, como também um campo maior de alcance, visto não haver homem sem cultura - impossível não haver herança axiológica, qualquer que ela seja. E importa-nos ressaltar que esta também se apoia na materialidade, ainda que em menor grau do que herdar uma fábrica. Podemos pensar aqui em alguns casos: a crença religiosa remete a certos objetos sagrados (imagens, crucifixo, livro sagrado, templo, etc), a ideologia política comporta seus objetos de luta (comitê, cartilha, cartazes, etc), o preconceito racial se direciona negativamente a objetos da cultura do Outro, visto como inferior ou como inimigo (vestimentas, acessórios, símbolos, etc). Ademais, como veremos adiante, as ideologias incutidas no indivíduo não se referem meramente ao plano das ideias, mas materializam-se pela práxis no campo prático-inerte. Portanto, não há herança material que não seja também herança social e não há herança social que não remeta a uma porção de materialidade. E mesmo os mais desprovidos são herdeiros deste mundo humano, construído pelo entrelaçamento da matéria com as significações do homem.

Mas toda herança, como marca de um destino depositado sobre o homem, pode sempre ser renegada. “Nasço” dentro do grupo como futuro chefe, posição herdada: sou moldado e ensinado desde sempre que nasci para ser o chefe, ocupar o lugar de meu antecessor de sangue, e isso implicará conduzir os negócios sob determinados valores (ser firme na relação com os funcionários, ser honesto ou não nos contratos firmados, explorar ou ser justo nas relações de trabalho, etc). “Nasço” católica em função das crenças de meus pais e, neste caso, sou inserida no grupo desde antes de ter a possibilidade de assentimento ou recusa, pelo batismo e educação cristã que me introjeta seus valores⁸⁶. A questão é que essa herança pode sempre ser negada, o que conferirá, de fora, a marca da vergonha e da decepção sobre este que, livremente, escolheu outro possível que não cumprir os desígnios pré-fabricados por seus genitores. Não se trata de uma operação simples nem fácil,

86 Isto porque trata-se, justamente, de um grupo instituído. Porém, o mesmo nunca ocorre em relação ao grupo em fusão, momento por excelência da liberdade na construção do tecido social. Não é possível nascer *dentro* de um grupo em fusão, visto que ele se constitui pela livre adesão a uma *práxis comum*, ou seja, é definido pela atividade no sentido genuíno do termo, que não pode ser externamente imposta ao indivíduo. Ninguém nasce revolucionário.

pois envolve a recusa daquilo que é mais familiar ao homem e o suportar de um ser-para-outro maldito, mas é um ato sempre possível⁸⁷.

Podemos assinalar, para concluir, o caráter distinto entre a herança institucional e aquela que recai sobre o homem pelo ser-de-classe-gênero-raça. Herdar o pertencimento a um grupo depende de uma adesão ativa através de rituais de passagem que simbolizam o momento do juramento e a conseqüente entrada neste conjunto social específico, restrito aos iniciados. Já a herança do ser-de-classe-gênero-raça é uma essência social, um ser-objetivo que se impõe de fora, pelo Outro, em função de condições objetivas e contingentes (cor da pele, formato do rosto, tipo de cabelo, ascendência, tipo de sistema reprodutor, lugar na hierarquia social, etc). Neste caso, temos um destino de negação e recusa que define a ação do Outro sobre o indivíduo independentemente de seu assentimento, fazendo do homem mais passivo do que ativo no exercício desse papel social. Penso aqui: na criança judia que nasceu logo no início da Segunda Guerra e herdou um destino de perseguição; nas mulheres impedidas de obterem uma educação formal ou de ingressar numa carreira científica; no negro ao qual era vetado o acesso a espaços públicos e privados os mais diversos em contextos históricos de explícita segregação racial. Tratar-se-ia apenas de um aspecto contingente da situação de cada um, assim como foi para Genet o fato de ter nascido órfão? Ou seja, algo que o Outro fez de cada indivíduo antes mesmo de seu surgimento no mundo e que caberá a cada um lidar? Aparentemente, estes casos diferem de herdar uma função ou ideologia: estas podem sempre ser renegadas, mas não basta simplesmente negar a perseguição do outro, que visa me aniquilar, para que ela cesse. Posso fugir ou lutar contra, por certo. De modo similar, o filho do escravizado que já nasce escravizado: não cabe a mera negação de sua situação para que ela se dissolva e perca o poder sobre ele, mas reagir e rebelar-se são modos de negá-la. Portanto, a diferença existe, mas isso não significa que a situação opressora que se abate pelo ser-de-classe-gênero-raça anule a liberdade do indivíduo. Ocorre que visualizar a recusa em assumir o comando de uma fábrica como seu sucessor legítimo é mais fácil do que vislumbrar que certas ações, como a fuga, têm este mesmo caráter, à

87 O motivo de tal contestação, por sua vez, é uma questão complexa e que deve levar em conta a situação concreta de cada indivíduo assim como seu projeto original (pode-se sempre ser a ovelha negra da família, a custos altos de reputação e honra - valores tão primados em meios sociais tradicionais -, como também sob um custo material, como ser deserdado), mas que sempre desemboca, ao final, na liberdade do homem situado. Abordaremos este tema no próximo capítulo.

diferença de que, neste último caso, são mais radicais por se referirem igualmente a uma situação mais radical, que envolvem comumente perigo de morte: se o burguês nega-se a assumir os negócios do pai, torna-se a vergonha da família; se o escravizado rebela-se e tenta fugir, há um grande risco de que pague com a vida. Assim, similarmente à distinção entre a inércia no âmbito institucional e a inércia do prático-inerte, tratar-se-ia de uma passividade que é mais *escolhida* ou mais *sofrida*, respectivamente, mas em nenhum dos casos tal determinação externa pode realmente anular a liberdade do indivíduo. A conclusão, portanto, é que esse destino exterior e mecânico precisa ser assumido para ser meu - ele não pode simplesmente ser depositado sobre mim como um verniz o é sobre um móvel. E isso vale para todos os aspectos e extratos sociais: papéis de gênero, raça e classe; religiões; todos os tipos de valores; profissões, funções e cargos; ideias e concepções de mundo. Tudo isso só vem à existência e adquire sentido por um ato de liberdade que escolhe realizar o que lhe coube como destino.

*

Poderíamos fazer um paralelo entre a ontologia e a crítica dialética: a existência do para-si surge intercalada entre camadas de necessidade e de contingência, enquanto a pertença do homem ao meio social se dá como uma mescla entre passividade, condicionamento externo e inércia, por um lado, e atividade, liberdade e espaço de criação, por outro. O grupo em fusão é o momento máximo da liberdade; o juramento constitui-se como passividade escolhida; no grupo organizado a liberdade encontra-se condicionada por limites externos e abstratos definidos pela função, mas permanecendo liberdade no cerne da práxis; por fim, o grupo instituído é o momento da máxima alienação do homem, submetendo-o a determinações inertes que visam anular completamente sua liberdade. Essa imposição irrefutável, no entanto, tem sua origem no juramento como inércia escolhida que, por sua vez, remete a uma liberdade original que sempre pode ser reencontrada numa inspeção destrinchadora. Ou seja, a liberdade, ainda que encoberta e paralisada, permanece apesar de tudo, bastando que seja retomada pelo próprio indivíduo para que vigore novamente. Cabe retomar aqui duas observações: primeiro, a despeito da aparência de se tratar de um processo gradual e progressivo do desenvolvimento das etapas do grupo, não é o caso; trata-se

apenas de um recurso didático da exposição, como observou o próprio filósofo. Segundo, quando afirmamos que a liberdade encontra-se como que em estado de letargia, dormente no fundo e na origem da passividade das realidades sociais, não se trata de afirmá-la como uma potencialidade. Ela nunca deixa de ser o que é, liberdade espontânea. Se a inércia parece tomar seu lugar ou esmagá-la, continua sendo como consequência de uma livre eleição do homem, ainda que se trate da imposição de condições objetivas e alienantes que visem, senão destruí-la, ao menos anulá-la.

Se a liberdade que sustenta todo o sistema social bem montado é a de *todo homem*, torna-se possível – ao menos em teoria – uma ação comum que rearranje o modo como as coisas são, que é propriamente a revolução. O problema é saber como isso pode ser feito. A resposta corrente de Sartre permanece uma abertura: a luta será aquilo que os homens fizerem dela, estando, pois, suspensa na liberdade. No mais, a liberdade individual *em sua solidão*, por mais lúcida que seja de sua condição, nada pode contra a alienação e opressão dirigidas contra si *no plano social*, mas é capaz de realizar, no plano subjetivo, verdadeiras revoluções copernicanas. Eis o que veremos agora no campo da moral, que nos conduzirá ao cerne da escolha de si do sujeito.

2.3 A ESFERA NORMATIVA

Vimos até aqui aspectos objetivos da existência que poderiam, a princípio, ser tomados como limites de fato à liberdade humana, mas que desvelam-se como o anverso da própria liberdade. Tanto a lida com a matéria quanto a relação com o Outro encarregam o homem de porções de ser, seja a máquina que me impõe uma práxis coagulada, seja o ser social que me é depositado como destino. Tendo em vista que dois fatores fundamentais condicionam a liberdade situada, a saber, a materialidade e o campo simbólico – este, como chamaremos o âmbito das ideias, dos valores e das normas –, adentremos agora neste nível da relação intersubjetiva que diz respeito à esfera normativa. Três pontos serão abordados.

Nosso primeiro intuito será analisar o fundamento da ética sartriana, no contexto da obra *O existencialismo é um humanismo*, a partir da resposta que Sartre oferece a uma objeção muito simples que sua teoria sofre: se os valores são ideais,

não se pode julgar as ações alheias (EH, p. 23). Entendemos que esta é uma questão central a nosso propósito porque conduz à tese de que a liberdade, em sentido ontológico, é moralmente neutra, o que significa, ao fim e ao cabo, que o campo normativo remete, como fundamento último, à liberdade irreduzível da condição humana. Se não há valores *a priori* não há norma que possa impôr-se de modo absoluto sobre os homens, o que implica que mesmo no campo da normatividade a liberdade permanece como princípio e aquém de todo imperativo. Para fins expositivos, como já fizemos na estrutura geral do trabalho, separaremos dois âmbitos: o ontológico e o concreto. No primeiro, veremos que nada permite distinguir entre bem e mal, o que leva Sartre mesmo a afirmar que a única distinção que pode ser feita neste nível é entre autenticidade e má-fé; só que, segundo nossa interpretação, esta é uma distinção *puramente* lógica que deriva da coerência de se agir em conformidade ou não com a própria liberdade, sem que isso nos autorize a juízos de ordem moral que justificariam um fundamento absoluto para a ética. Esta encontrará suas razões apenas no segundo âmbito, na existência concreta do homem situado, tendo-se que levar em conta, para tanto, os aspectos históricos, sociais, materiais que condicionam as vivências intersubjetivas específicas de cada contexto. Ficará claro que o critério da distinção entre autenticidade e má-fé – critério lógico - pode servir como uma fórmula geral da avaliação de condutas, mas tendo-se em vista que se submete a um imperativo hipotético por princípio, cuja condicional é a busca da coerência.

O segundo ponto que abordaremos focará na elucidação de uma existência singular ‘desde dentro’, ou seja, enquanto escolha original que cada homem e mulher faz de si a partir dos dados concretos de sua situação - ou, nas palavras de Sartre, aquilo que fazemos com o que fizeram de nós⁸⁸. Analisaremos, assim, o método da *psicanálise existencial* como forma de desvendar o projeto fundamental de um homem. Este tema nos conduzirá a colocar uma nova questão, que denominamos *o gérmen da revolta*. Se o projeto é o motivo condutor que preside as escolhas de um indivíduo, condicionando portanto suas ações, o que pode motivar a mudança de projeto de uma vida? O que nos perguntamos aqui, essencialmente, é

88 Cf. *Saint Genet*.

acerca do fator determinante de transformação, tanto a nível individual quanto social. Novamente, dois aspectos concorrem nesta questão: a consciência e a *carne*⁸⁹.

Por último, o terceiro propósito será recorrer a uma existência concreta sobre a qual Sartre mesmo se debruçou: a vida do escritor e poeta Jean Genet. Sob a lente sartriana, acompanharemos os contornos gerais da história de um homem que, condenado desde criança pela sentença do olhar do outro, alcança sua libertação ao reinventar sua relação consigo mesmo e com o Outro – dois algozes de uma mesma vítima. A psicanálise existencial de Genet permite ver com clareza o peso da situação sobre um indivíduo, a qual pode definir os rumos de uma vida inteira, e a livre escolha de si como anverso de um destino aparente. Ao fim, constatamos não só a possibilidade mas a realização de uma transformação radical de si, o que nos permite questionar acerca das condições do ser livre. O que queremos, em suma, é vislumbrar a história de uma libertação.

2.3.1 A neutralidade ontológica dos valores, ou: a liberdade é moralmente neutra

“Mas o demônio não precisa de existir para haver – a gente sabendo que ele não existe aí é que ele toma conta de tudo”
(Guimarães Rosa)

A esfera normativa, que diz respeito ao regramento das condutas humanas, concerne a duas áreas distintas, porém interligadas: a ética e o direito. O problema fundamental da ética é definir o que constitui o bem e o mal através de uma fundamentação que sustente essa distinção, visando orientar as ações humanas no sentido de um conjunto de condutas desejáveis e avaliadas positivamente. É isto que a filosofia moral busca, tradicionalmente. Mas o mesmo não ocorre no pensamento ético de Sartre devido aos seus pressupostos em torno da liberdade. Como foi fundamentado desde *A transcendência do ego* e consolidado na ontologia de *O ser e o nada*, a consciência foi purificada de toda substância ou conteúdo positivo, definindo-se pela ausência de ser. Significa dizer, conseqüentemente, que um conceito caro à filosofia moderna é eliminado por princípio: o conceito de natureza humana.

⁸⁹ Este termo não é utilizado pelo próprio filósofo, mas parece-nos pertinente para remeter ao sofrimento sensível gerado diretamente por condições materiais.

Em *O existencialismo é um humanismo*, Sartre aponta a centralidade que o conceito de natureza humana adquiriu no pensamento moral moderno ao ocupar o lugar de Deus: não havendo mais a hipótese de uma consciência absoluta para sustentar o Bem universal, a natureza humana deveria justificar de modo *a priori* a fundamentação dos valores, fornecendo um critério objetivo da delimitação entre o Bem e o Mal (EH, p. 15). O pressuposto da filosofia da liberdade, no entanto, prescinde de qualquer referência que não seja o próprio plano dos homens. A desconsolada afirmação de Dostoiévski, “se Deus não existisse, tudo seria permitido”, é o próprio ponto de partida do existencialismo ateu que nos ocupa, conforme afirma o próprio filósofo (EH, p. 15).

Na conclusão de *O ser e o nada*, Sartre assevera: “todas as atividades humanas são equivalentes – já que todas tendem a sacrificar o homem para fazer surgir a causa de si – e todas estão fadadas por princípio ao fracasso” (SN, p. 764). Chamaremos a isto *neutralidade ontológica dos valores*. Ela nos informa da equivalência de todo projeto humano, uma vez que todos tendem a uma impossibilidade de princípio: a realização do ser em-si-para-si. O para-si visa identificar-se consigo mesmo, realizar a impossível fundamentação de si ao conciliar a densidade do ser com a nadificação da consciência. Nas palavras de Sartre, “o homem é fundamentalmente desejo de ser Deus” (SN, p. 693). Significa dizer que toda ação está ontologicamente destinada ao fracasso simplesmente porque sua meta de preenchimento de ser, satisfação de substância e justificação de si está barrada por princípio. Nestes termos, é indiferente que o homem se dedique a guiar os povos ou que se embriague solitariamente (SN, p. 764).

No plano da existência concreta, entretanto, os projetos particulares podem obter êxito ou malograr, assim como serem diferenciados em termos morais. Segundo o aspecto prático, faz diferença se o empreendimento alcança sua finalidade: um cientista que busca a cura de uma doença pode consegui-la ou não; um comandante que se defende do ataque invasor derrota ou é derrotado; e isto não é indiferente – ainda que, ontologicamente, o sucesso científico ou a vitória bélica continuem sendo um fracasso, porque *nunca se vence o bastante*, mesmo no objetivo plenamente alcançado. O que falta, neste caso, é a densidade da vitória, ou seja, a justificação absoluta do ato. Quanto ao aspecto moral, no plano da existência concreta, dos projetos empíricos e das relações fundamentais com o Outro, não se trata de êxito mas de distinguir o que *melhor convém* ao homem, diferenciando boas

e más condutas. O pressuposto da liberdade, no entanto, proíbe toda sorte de prescrição visto não haver um fundamento objetivo para os valores. Se não há um plano inteligível superior no qual se apoiar, os valores são idealidades trazidas à existência pelo próprio homem através de suas ações. Conforme a letra do próprio filósofo, “não está escrito em parte alguma que o bem existe, que é preciso ser honesto, que não devemos mentir” (EH, p. 15). A ação de agredir meu companheiro legitima o valor da violência doméstica do mesmo modo que não agredi-lo legitima o respeito como valor. E em função da idealidade dos valores podemos afirmar que, *ontologicamente*, estas ações contrárias se equivalem, pois seu surgimento e sua valoração dependerão exclusivamente de serem eleitos e realizados pelos homens no mundo. A neutralidade ontológica dos valores nos informa que a agressão e o respeito são igualmente possíveis humanos, fundamentados na liberdade, e que fracassam na tentativa de preencher a falta original do homem. Isto implica a passagem à neutralidade *moral* dos valores? Se são ideais e dependem da escolha que os homens fazem de si, os valores seriam equivalentes também em seu aspecto ético, além do estrutural? Na falta de justificação objetiva, as ações concretas afundam numa gratuidade absoluta e então se pode conferir o mesmo peso à conduta vil e à altruísta? Não. Dizer que todas as condutas humanas são *ontologicamente* equivalentes por tenderem a realizar um ser impossível não é o mesmo que dizer que todas as condutas humanas são *moralmente* equivalentes e igualmente desejáveis. Afinal, um futuro de opressão difere de um futuro de cooperação – e ambos são possíveis humanos suspensos na liberdade. Vejamos, então, o argumento que nos levou a afirmar a neutralidade moral da liberdade ontológica.

A melhor abordagem ao tema da fundamentação da moral em Sartre, a nosso ver, é apresentada na segunda objeção⁹⁰, que afirma: “você não pode julgar os outros, porque não há razão para preferir um projeto a um outro” (EH, p. 23). Em resposta, todos os argumentos de Sartre destinam-se a estabelecer um critério avaliativo de qualquer ato humano a partir de dois conceitos centrais: autenticidade e má-fé. Nossa hipótese interpretativa é que Sartre realiza, ao final, uma distinção unicamente lógica (quicá epistemológica), mas não ética. Ele mesmo reconhece

90 O objetivo da conferência *O existencialismo é um humanismo* é responder às objeções centrais que a teoria sofreu após a publicação de *O ser e o nada*. As que o acusam de subjetivismo são três: I) o existencialismo conduz à anarquia; II) não se pode julgar o projeto alheio, pois não há valores *a priori*; III) toda escolha é gratuita (EH, p. 23).

este ponto no princípio: “Para começar, podemos considerar (e isso talvez não seja um juízo de valor, mas é um juízo lógico) que algumas escolhas estão fundamentadas no erro e outras na verdade” (EH, p. 25). Só que na sequência Sartre realiza um salto – pra nós, injustificável – ao plano moral. Seu raciocínio se baseia no seguinte: uma vez que estabelecemos que o homem se define como livre escolha, toda tentativa de se refugiar em desculpas e pretextos, seja de que ordem for, constituirá um homem de má-fé. Tratar-se-ia de uma *incoerência* reconhecer a liberdade e querer negá-la. Até então permanecemos no plano lógico-epistemológico, e Sartre mesmo se defronta com a objeção do homem que quer ser de má-fé:

É possível objetar o seguinte: por que razão ele não poderia escolher-se como um homem de má fé? E eu respondo que não tenho que julgá-lo moralmente, mas defino a sua má fé como um erro. Não podemos escapar, aqui, a um juízo de verdade. A má fé é, evidentemente, uma mentira, pois dissimula a total liberdade do engajamento. (EH, p. 25)

A má-fé é claramente identificada a um critério lógico-epistemológico, não moral. Má-fé e mal moral não seriam, portanto, a mesma coisa. A citação seguinte, que insiste na objeção, revela um ponto central do que está em jogo: “e se eu quiser ser um homem de má fé? Eu responderei: não há motivo algum para que você não possa sê-lo, mas declaro que você tem má fé e que a atitude de estrita coerência é a atitude de boa fé.” (EH, p. 25). O fator essencial aqui é a identificação que Sartre realiza entre má-fé e incoerência e entre boa fé e coerência. É a partir desta identificação que se torna possível a passagem do critério lógico ao critério moral:

Além disso, posso fazer um juízo moral. Quando declaro que a liberdade, através de cada circunstância concreta, não pode ter outro objetivo senão o de querer-se a si própria, quero dizer que, *se alguma vez o homem reconhecer que está estabelecendo valores, em seu desamparo, ele não poderá mais desejar outra coisa a não ser a liberdade como fundamento de todos os valores.* (EH, p. 25 – grifo nosso)

Aqui ocorre o salto. Que a liberdade busque perpetuar a si mesma é coerente – em termos lógicos -, mas como passar disto para estabelecer que é um *bem*, ou, nos termos de Sartre, que é *desejável*? Dissimular a liberdade é incoerente (critério lógico) ou mesmo um erro (critério epistemológico), mas como seria um mal

moral? É só admitindo que há um valor subjacente implícito ou um *telos* preestabelecido que podemos igualar o erro e a incoerência ao mal⁹¹.

Há, portanto, duas pressuposições implícitas: i. que a coerência e a verdade são valores em si mesmos e ii. que elas identificam-se ao bem. Portanto, sem o dizer, existe a assunção de uma valoração assumida por princípio: a coerência é *preferível* à incoerência, a verdade é *preferível* ao erro, e, conseqüentemente, deveríamos agir de modo a estar de acordo com elas. E, sem dúvida, podemos dizer que a verdade é preferível à falsidade do ponto de vista epistemológico, e que a coerência é preferível à incoerência do ponto de vista lógico, mas nada autoriza o salto à esfera moral. Sartre identifica, sem reconhecê-lo, o bem à verdade e, na falta de fundamentação metafísica, resta-lhe a lógica – que não dá conta do problema. Para respeitar radicalmente os pressupostos sartrianos, a liberdade tem de ser, no âmbito ontológico, moralmente neutra, pois dizer que ela ‘quer a si mesma’ é uma afirmação lógica, não moral. No máximo, seria possível julgar os homens como coerentes ou incoerentes, mas nunca a partir de juízos de valor. Assim, a afirmação “os atos dos homens de boa fé possuem como derradeiro significado a procura da liberdade enquanto tal” (EH, p. 25), pode (deve) ser lida como: ‘os atos dos homens *coerentes* possuem como derradeiro significado a procura da liberdade enquanto tal’. Analisemos melhor a primeira (suposta) pressuposição, da coerência como valor absoluto, a partir da citação abaixo.

Posso, portanto, formar juízos sobre aqueles que pretendem ocultar a si mesmos a total gratuidade de sua existência e sua total liberdade, *em nome dessa vontade de liberdade implicada pela própria liberdade*. Aqueles que dissimulem perante si mesmos a sua total liberdade, com exigências da seriedade ou com desculpas deterministas, eu os chamarei de covardes; os outros, que tentarem demonstrar que sua existência era necessária, quando ela é a própria contingência do aparecimento do homem sobre a terra, eu os chamarei de canalhas. Porém, covardes ou canalhas, só podem ser julgados ao nível de uma rigorosa autenticidade. Assim, embora o conteúdo da moral seja variável, certa forma dessa moral é universal. (EH, p. 25-6 – grifo nosso)

Através desta ‘vontade de liberdade implicada pela própria liberdade’ justifica-se o valor absoluto da coerência que define a autenticidade dos atos dos homens de boa fé. Mas Sartre parece não ver que isso é um imperativo hipotético,

91 Isso parece um legado da tradição, uma referência não reconhecida à tese platônica da identificação da verdade com o bem, hipótese nossa que se coaduna com a leitura de Bornheim acerca do “Sartre metafísico” (conforme apontamos no primeiro capítulo): a tendência à identidade se estenderia, para além do plano do Ser, também ao plano dos valores: o bem identifica-se à verdade.

não categórico: se quero ser de boa fé (ou seja, ser coerente), *então* a liberdade é o valor a se buscar e deve constituir o sentido dos meus atos. Mas não há nada que me obrigue *a priori* *dever* buscá-la, e Sartre mesmo o reconheceu quando responde à objeção daquele homem que deliberadamente quer ser de má-fé.

Assim, segundo nosso ponto de vista, há uma pressuposição subentendida da coerência como um valor absoluto, ao modo de um imperativo categórico de fundo moral: 'seja coerente!'. E, uma vez que o pressuposto é aceito, dá-se o salto ao imperativo hipotético de fundo lógico: 'se quer ser coerente, então aja em nome da liberdade', donde Sartre extrai a distinção entre autenticidade e má-fé. O problema reside na primeira pressuposição: se não há valor *a priori*, nenhum imperativo categórico é possível. Aproveitando o exemplo sartriano, assim como 'não está escrito em lugar algum que devemos casar, ter filhos e que não devemos mentir', também não está escrito em parte alguma que devemos ser coerentes. A coerência, ainda que aceitássemos ser de caráter moral (identificação com o bem) e não de caráter estritamente lógico, é um valor tão injustificável quanto outro qualquer. A lealdade deve ser buscada, como uma livre escolha, por aquele que toma-a como valor essencial e que deseja ser leal. O mesmo deve valer para a coerência: é um valor a ser realizado por aquele que constitui o sentido da vida sob o prisma lógico, almejando sobretudo ser coerente. Podem nos objetar que são questões distintas porque a coerência, neste caso, refere-se à realização do ser do homem – e nenhum valor define o ser do homem como a liberdade: ele não é leal ou corajoso em seu ser, mas sim livre. Pode fazer-se leal ou não, mas não pode fazer-se livre ou não, a rigor, porque não pode deixar de ser livre mesmo sob os subterfúgios da má-fé, ou seja, mesmo sendo incoerente. É livremente que negará sua liberdade. Mas, ainda assim – responderíamos - a coerência não se justifica como um valor ou critério absoluto, parâmetro moral dos atos humanos a nível ontológico. Ela está submetida, como todos os demais valores, a um imperativo hipotético. O único modo de justificar a tese sartriana seria converter a liberdade em atributo de uma natureza humana, pois, daí sim, seria justificada esta exigência contida na 'realização de si' da liberdade que busca a si mesma. Tratando-se da condição humana, não de uma natureza, nenhum imperativo ou lei se desprende dela, nem sequer a disposição de 'buscar realizar a si mesma'. Considerando-a radicalmente, a liberdade 'é tão livre', a existência 'é tão gratuita', que nem a pretensão da liberdade perpetuar a si própria, afirmar-se, realizar-se se justifica. A

abertura é abertura inclusive para ser fechamento. Pressupor que ela surge com o ímpeto de se perpetuar é pressupor que ela surge sob um desígnio, uma finalidade, o que significa, a rigor, atribuir um *telos* à existência humana ou à própria liberdade⁹² (ao modo de uma antropomorfização sua).

Portanto, a nosso ver, Sartre se equivoca ao pressupor a 'vontade de liberdade' como um bem em si mesmo, apoiando-se na coerência como critério absoluto e na identificação da coerência com o bem. O que nos leva a sustentar que, considerada radicalmente, a nível ontológico, *a liberdade é moralmente neutra*, e por isso pode servir para atuar contra si própria sem que isto constitua um mal, mas apenas uma incoerência. Isto equivale a afirmar a *neutralidade ontológica dos valores*, ou, simplesmente: não há valores *a priori*. Não há tribunal da liberdade para condenar aqueles que agem de má-fé. Por estranho que seja, a conclusão é que não podemos afirmar que o recomendável, a nível ontológico, seja a assunção da liberdade ao invés da justificação da má-fé; são apenas atitudes distintas. Podemos distinguir ações autênticas das inautênticas conforme a assunção ou não da liberdade, mas não valorá-las como boas e más, aprová-las ou desaprová-las moralmente. Elas são o que são: escolhas que nascem da própria liberdade a despeito de sua origem ser reconhecida ou dissimulada. É como se disséssemos que *um mau filho é sempre possível* – o que já implicaria em erro: sequer posso chamá-lo mau - ele é, sim, inautêntico. A idealidade dos valores deixa o campo dos possíveis escancarado: sim, tudo é permitido ao homem – ainda que na lida com o outro nem tudo convenha.

Transpondo a questão ética ao campo concreto, do homem situado no mundo, encontramos critérios para a determinação social do bom e do mau, critérios estes que dependem sempre de uma livre criação do próprio homem conforme os

92 No final de *O ser e o nada*, à difícil questão metafísica de explicar porque ocorre essa descompressão do ser que é o surgimento do para-si, Sartre afirma que 'é como se o ser tentasse se fundamentar, quebrando sua identidade e dando origem à negação'. Este 'como se' já é uma antropomorfização do ser. O desejo de fundamento não pode ser anterior a si mesmo. Do ser puro, denso e idêntico a si não pode se desprender intenção, vontade, desejo, finalidade. Trata-se do olhar humano que tenta atribuir ao ser um *telos* que ele não pode comportar. Tentar explicar o porquê do surgimento do para-si é tentar justificar sua existência, ou seja, negar a contingência do surgimento do homem. Dá-se o mesmo com a liberdade: ela é abertura, é possibilidade, é necessidade de fazer-se por não ser previamente nada, mas esta 'vontade de liberdade que nasce da própria liberdade' já é uma determinação humana. Aquilo que 'tende a realizar a si mesmo' é uma essência que comporta em si uma lei. Já vimos que a liberdade não é a essência do homem, mas sua condição. Condição nos diz do ponto de partida, mas cala sobre o ponto de chegada. Se a liberdade realiza a si mesma ou nega a si mesma, dependerá do que se fizer a partir dela. Mas não há nenhum dever aí implicado.

valores contingentemente eleitos como valorosos. Aqui, a nível social, vale a argumentação sartriana em resposta à acusação de gratuidade das escolhas: as circunstâncias, as necessidades, a materialidade estabelecerão certas condições objetivas e exigências que fazem da eleição valorativa uma contingência mas não uma gratuidade. É preciso não tornar a questão abstrata, como se coubesse a cada um partir de uma folha em branco e construir o mundo do zero. O fato de não haver valores *a priori* a desempenhar não reduz as escolhas humanas ao mero capricho nem conduz ao caos social - identificado erroneamente à anarquia, como pressupõe a objeção feita ao existencialismo, citada logo acima. Todo homem surge em uma situação tal que encontra um sistema axiológico e normativo já consolidado no conjunto social que o constitui, sistema este que descobrirá em si mesmo pela interiorização de valores e normas. Para além do arcabouço valorativo que recebemos como herança, um dos aspectos fáticos mais significativos na delimitação do bem e do mal talvez seja a dor⁹³: no sentido mais amplo possível, o sofrimento se impõe como medida universal daquilo a ser evitado (SARTRE, 2005^c, p. 362). Não somente no aspecto físico mas também no psicossocial, o sofrimento nos revela a relação com o Outro e nos informa sobre os critérios que compõem, naquele contexto, o que é estabelecido como valioso, o “grupo dos *homens de bem*” e as exigências para nele sermos integrados – ou, ao oposto, para sermos lançados sem piedade na sombra da norma, à margem do grupo padronizado. A *Crítica*, como vimos, fundamentou na (des)obediência dos homens a constituição do Outro social: a criação de subgrupos de desajustados no cerne do grupo instituído. E esta divisão não é apenas prática, ‘estar dentro ou fora de um grupo, empenhado em uma função’, mas fundamentalmente de caráter moral. Obedecer, aqui, é estar do lado do *bem*. Em outras situações, porém, outros critérios podem ser estabelecidos para determinar o valor dominante de um grupo e a conseqüente integração ou exclusão dos indivíduos – a coragem, em um grupo de guerreiros; a honra, em uma cultura que cultua antes de tudo o respeito social; a posse, em um contexto como do pequeno Genet, formado por proprietários. Como afirma Sartre:

A conclusão que parece impor-se é que não há maus. O único que faz do mal a sua constante preocupação é o homem de Bem, pois o Mal é, primeiro, a sua própria liberdade, isto é, um inimigo sempre renascente, que

93 A dor é um critério comum para estabelecer ‘aquilo a ser evitado’, mas não absoluto. Em uma sociedade baseada na honra, na coragem ou na bravura, a dor é suportada como meio para atingir o bem.

sempre se deve abater. Mas não vamos tão depressa. O mau existe, nós o encontramos em todos os lugares, a qualquer hora; ele existe porque o homem de bem o inventou. (SG, p. 39)

Portanto, o critério definidor do bom e do mau sociais é contingente e variável segundo um complexo de condições dadas. O paralelo entre os planos individual e social é nítido: o preenchimento, o conteúdo é sempre concreto. Individualmente, cabe a cada homem inventar sua própria lei moral; socialmente, cabe a cada grupo estabelecer seu próprio critério normativo, instituindo a partir dele os valores corretos a adotar.

Isto significa que a neutralidade ontológica dos valores não implica sua neutralidade prática. Podemos esclarecer melhor nosso ponto através de um paralelo: há diferença entre a falta ontológica do para-si (impossível de ser preenchida) e a falta concreta (pode ser satisfeita: se estou com fome, faz diferença se me alimento ou não). No aspecto moral se dá o mesmo: há uma neutralidade ontológica dos valores (todos são equivalentes porque são igualmente injustificáveis e desprovidos de existência *a priori*), mas ela não conduz a uma neutralidade prática (no âmbito concreto faz diferença se ajo de um modo ou de outro).

O impasse moral entre a necessidade de uma ética e sua concomitante impossibilidade prescritiva em razão da liberdade decorre, ao final, da ausência de Deus. Sem a referência ao Absoluto, duas alternativas se impõem dependendo da perspectiva de onde olhamos: do ponto de vista do absoluto (agora vazio), nada do que fazemos importa; não há valores valiosos em si mesmos – ou, os valores não são sérios o bastante, sua exigência desvanece em mera sugestão sem consequência. Mas do ponto de vista da nossa existência concreta e *porque* não há referência ao absoluto, nossas ações aqui são tudo o que importa; a história de um homem identifica-se ao conjunto de seus atos. A escolha entre uma concepção ou outra, ambas logicamente possíveis, já é a livre eleição de um valor em um plano onde há somente homens, expressando respectivamente a escolha pelo desespero niilista ou pela esperança criadora. Sartre aposta na segunda opção. Em um mundo desabitado por deuses, nossas ações importam a nós e àqueles a quem afetamos. Importam a mim como vivência: ninguém pode sentir por mim e, quando dói, percebo que o prazer (ou a ausência da dor) é melhor do que o sofrimento – ainda que o prazer não tenha um sentido *a priori*, um porquê. E importam aos outros como consequência, já que nos fazemos diante do outro no meio do mundo, influenciando

e afetando a vida alheia. E aí faz diferença se essa afetação é positiva ou negativa, aí importa uma violação cometida ou sofrida. O outro é quem me viola, mas é também aquele que cuidou de mim quando bebê pra que eu existisse como adulto. E nesse terreno unicamente humano, isto faz diferença – ainda que Deus não esteja mais entre nós, ainda que não haja um tribunal supremo a prestar contas. O valor axiológico de um ato é, portanto, determinado na vivência concreta das relações intersubjetivas a partir daquilo que se pode dizer ser o fim permanente e universal do homem: sofrer o menos possível (SARTRE, 2005^c, p. 362), e a partir também da herança axiológica com a qual cada homem tem de se haver, seja para aceitá-la ou contestá-la. Mas será a livre criação de cada homem e cada conjunto humano que delimitará, ao fim, o que convém na lida com o Outro.

A questão que está por trás da tese da neutralidade moral da liberdade ou neutralidade ontológica dos valores é saber qual critério se pode empregar para diferenciar ações se não há mais um parâmetro para além do mundo humano. É um problema que tudo desabe no subjetivismo porque então empreendimentos opressores – como o nazismo, por exemplo - não seriam passíveis de recriminação moral. Queremos mostrar que as diferenciações – e possíveis interdições - morais surgem apenas no mundo humano e são, portanto, fundamentadas na própria liberdade. Dito de outro modo: há limite, mas ele nasce da própria liberdade ao invés de anteceder-lá. Não havendo bem nem mal absolutos, toda norma constitui-se no campo social como efeito, não como causa, da valoração dos valores – isto é, da própria liberdade. Trata-se já da solidificação de escolhas livres que se tornam aspectos do prático-inerte – leis, códigos de conduta, mandamentos, costumes, etc. Isto implica, por sua vez, que nenhuma norma, dever ou proibição podem se constituir realmente como uma limitação à própria liberdade, ao oposto: esta constrói seus próprios limites - sempre, claro, na concretude da vivência intersubjetiva e apoiada nos aspectos objetivos da materialidade.

Retomando o conceito de autenticidade, agora no âmbito concreto, há dois aspectos a considerarmos referente a ela: i. a livre eleição dos valores e ii. a intenção de agir em nome da liberdade. O primeiro implica a consciência da idealidade do valor; a ação autêntica toma a si própria como fonte, sem buscar alhures sua justificação, ela é lúcida de que a origem do ato é a liberdade. O segundo aspecto visa o respeito à liberdade – seja à minha seja à do outro.

Portanto, a autenticidade de um ato diz respeito tanto à sua origem quanto ao seu fim.

Na avaliação moral de uma conduta – no plano concreto - o que pode fazer diferença e que torna uma escolha *melhor* do que a outra, *preferível*, mais *autêntica*, é a “sinceridade e lucidez” (EH, p. 24) das quais o homem se serve para escolher, é se sua ação, independentemente de sua eficácia, tem como *intenção* a realização da liberdade como um fim, isto é, a liberdade pela liberdade. Na autenticidade, “ao quisermos a liberdade, descobrimos que ela depende inteiramente da liberdade dos outros, e que a liberdade dos outros depende da nossa. (...) Só posso tomar a minha liberdade como um fim se tomo igualmente a dos outros como um fim.” (EH, p. 25). Ao considerar o exemplo de duas mulheres que encontram-se em situação semelhante e que devem escolher entre sacrificar tudo o mais em função de seu amor, ou, ao contrário, sacrificar seu amor em favor de algum outro valor, Sartre nos apresenta um duplo cenário interessante de motivos (EH, p. 26). No primeiro caso, uma abre mão de seu amado, a outra não. A primeira o faz em nome da solidariedade humana, pois se escolhesse seu amor estaria prejudicando uma terceira pessoa, a prometida de seu amado; a segunda escolhe viver seu amor por acreditar que a paixão é algo ao qual tudo o mais merece ser sacrificado, que é o que faz a vida valer a pena. Ambas, ainda que agindo em sentido contrário, observam um princípio comum da ação que se fundamenta na liberdade como fim, pois os valores que suas escolhas realizam é aquilo que vale mais para si, revelando uma eleição pessoal autêntica concretizada na ação. Formalmente são semelhantes, ainda que seu conteúdo seja diferente. Pensemos agora que ambas agissem do mesmo modo, mas por outros motivos – por receio do julgamento alheio, no primeiro caso, ou por apetite sexual incontrolável, no segundo. Nesta situação, exteriormente indiscernível da primeira, caímos no patamar da má-fé, pois vergonha sob o olhar do outro e luxúria arrebatadora são, aqui, desculpas externas para se eximir da responsabilidade da livre eleição do valor de sua ação (EH, p. 26).

Sartre defende que a escolha da mulher que opta por viver seu amor foi de boa fé porque feita em nome de um valor *livremente eleito* como ‘o mais valoroso do homem’ (neste caso, o amor), pelo qual vale sacrificar tudo, inclusive a própria vida se a circunstância o exigisse⁹⁴. Temos aqui um porém: não é a liberdade que é

94 Semelhante à escolha de Romeu e Julieta: “Ó Romeu, Romeu! Por que és Romeu? Renega teu pai e recusa teu nome; ou, se não quiseres, jura-me somente que me amas e não mais serei uma

buscada como valor absoluto, mas outros valores que são eleitos como absolutos *a partir de uma fundamentação em si mesmos*, sem se apoiarem em justificações externas, ou seja, que são assumidos de modo livre. A liberdade é um meio, mas não um objetivo em si mesmo. Ela não pode constituir um fim, como se fosse um estado de coisas a se alcançar. Antes, é o fundamento inescapável da condição humana, o simples fato de termos de escolher (individual e socialmente) o que fazer com a nossa existência. Assim, a autenticidade do ato se refere à busca da realização de um valor por si mesmo, enquanto livremente eleito como superior a todos os demais. Não é a liberdade mesma que é o valor buscado, mas a *livre eleição* de um valor, o *valor* definidor do sentido da existência – que, como veremos, é correlato ao motivo condutor de uma vida, ou seja, à escolha originária que um homem faz de si. O conceito sartriano de autenticidade nos remete à recomendação de Polônio a Laertes: “E, sobretudo, isto: sê fiel a ti mesmo. Jamais serás falso pra ninguém.” (SHAKESPEARE, 1981, p. 30). Como se ambos nos advertissem: encontre em si a fonte daquilo que deve dar sentido à sua existência e segue-a, independentemente do que isso seja.

Assim, se se aceita que o princípio da ação é uma escolha livre, o juízo moral recai sobre a assunção dessa liberdade ou sobre a tentativa de subtraí-la sob o pretexto de um determinismo ou de valores *a priori*, o que constitui o homem de má-fé. O critério para o juízo reside simplesmente no grau de consciência que o homem tem de sua liberdade e na assunção dessa liberdade através da ação. Não é o conteúdo dos diferentes projetos que torna-os moralmente aceitáveis ou

Capuleto. (...) De bom grado guardaria as formalidades, de bom grado, de bom grado negaria o que falei. Mas, adeus, lisonjas! Tu me amas? Sei que responderás que “sim”, e eu acreditarei em tua palavra.” (SHAKESPEARE, 1981, p. 42-43). Danem-se os costumes, a tradição, a reputação! A questão não é a escolha em si, mas sua justificação: se ambos alegam terem sido arrastados ao amor por predestinação: má-fé; se, por outro lado, seu amor é tão intenso que vale a pena serem amaldiçoados pela família para vivê-lo: livre escolha em nome do valor considerado mais precioso, o amor em detrimento da convenção social. E assim ocorre em todos os aspectos da existência, como nos mostra Terry Eagleton a respeito da ideologia, quando nos conta de um recruta alemão, citado em um poema, que ajudou judeus a escaparem da morte: “Pode-se entender perfeitamente bem como os seres humanos são capazes de lutar e matar por razões materiais - razões relacionadas, por exemplo, com sua sobrevivência física. É muito mais difícil compreender por que chegam a fazer isso em nome de algo aparentemente tão abstrato quanto as ideias. No entanto, é em razão das ideias que homens e mulheres vivem e, às vezes, morrem. Se o recruta citado por Gunn [poeta] escapou ao condicionamento ideológico de seus companheiros, como ele o conseguiu? Será que agiu em nome de uma ideologia alternativa, mais clemente, ou o fez simplesmente porque tinha uma visão realista da natureza das coisas? (...) Será que o soldado estava agindo contra seus próprios interesses, ou em nome de algum interesse mais profundo?” (EAGLETON, 1997, p. 12-13). Questões, aliás, que apenas o próprio recruta pode responder e das quais dependem todo o sentido de seu ato.

reprováveis, mas o fato de serem realizados ou não em nome da liberdade – o que também significa a consciência da gratuidade de todo ato. O encerramento da ontologia fenomenológica assinalou a marca distintiva que pode ‘hierarquizar’, ou, antes, diferenciar os valores entre si:

todas as atividades humanas são equivalentes – já que todas tendem a sacrificar o homem para fazer surgir a causa de si – e todas estão fadadas por princípio ao fracasso. Assim, dá no mesmo embriagar-se solitariamente ou conduzir os povos. *Se uma dessas atividades leva vantagem sobre a outra, não o será devido ao seu objetivo real, mas por causa do grau de consciência que possui de seu objetivo ideal*; e, nesse caso, acontecerá que o quietismo do bêbado solitário prevalecerá sobre a vã agitação do líder dos povos⁹⁵. (SN, p. 764, grifo nosso).

Portanto, se é verdade que não podemos julgar o projeto alheio porque todos os projetos, do mais caridoso ao mais egoísta, equivalem-se entre si por serem igualmente contingentes e fadados ao fracasso, podemos, no entanto, diferenciá-los conforme o homem que o vive viva-o enquanto aquilo que ele é e nada mais: uma escolha livre.

E quando há conflito entre o respeito à minha liberdade e à do outro? Há situações em que uma ação realizada em nome da liberdade provoca dano colateral sobre o outro, o que Sartre chamou na *Crítica* de contrafinalidade. Por certo, causar males indesejados a terceiros ao perseguir minhas escolhas difere de intencionalmente agir para suprimir sua humanidade e existência – seja ferindo-o, violando-o, escravizando-o ou exterminando-o. Um escravagista que baseia sua ação não em uma justificativa divina de sua superioridade, mas na clareza de um objetivo prático, não nega a liberdade da condição humana, apenas utiliza-a para beneficiar-se. Igualmente, o líder religioso que intencionalmente manipula os fiéis mas tem a lucidez de não acreditar nas suas próprias artimanhas, reconhecendo aí simplesmente um negócio bem lucrativo, também não nega a condição livre do homem: serve-se dela. Se a questão da má-fé fosse *apenas* não considerar valores de modo *a priori*, estas ações seriam de boa fé, ainda que implicassem a exploração e manipulação do outro. *Mas*, a liberdade como sentido último do ato também entra na conta: uma vez que se reconhece a liberdade da condição humana, não se pode

95 Ou seja, o importante é ter consciência de que todo ato é gratuito, contingente e desprovido de sentido *a priori*, que fracassamos no fim de qualquer modo. O bêbado teria mais consciência disso do que o pastor que promete o reino dos céus. Porém, o quietismo do bêbado solitário pode ser também de má-fé se ele se coloca como impotente e incapaz de parar de beber, apelando igualmente a uma causa transcendente para suas ações (dependência química, determinação genética, traumas etc).

voltar atrás; e a assunção da minha liberdade implica necessariamente a assunção da liberdade do outro. Na letra sartriana: “E, querendo a liberdade, descobrimos que ela depende integralmente da liberdade dos outros, e que a liberdade dos outros depende da nossa.” (EH, p. 25), e ainda: “logo que existe um engajamento, sou forçado a querer, simultaneamente, a minha liberdade e a dos outros; não posso ter como objetivo a minha liberdade a não ser que meu objetivo seja também a liberdade dos outros”. (EH, p. 25). A liberdade que, segundo Sartre, quer a si mesma não tem nome próprio: não é minha nem do outro, é de todos os homens – daí a incoerência de querer-se livre enquanto se escraviza o outro. Significa que, uma vez reconhecida a liberdade como condição humana, não posso *autenticamente* querer a minha liberdade se não quiser também a do outro; seria uma atitude de incoerência, logo, de má-fé.

O problema está em respeitar ambas as liberdades quando há conflito de interesses. Nestes casos, é a intenção do agente que servirá de critério para avaliar uma conduta geradora de dano como sendo de boa ou de má fé. Esbarrar no outro é inevitável, uma vez que compartilhamos um mundo. Mesmo atos de boa fé causam males a terceiros, como no exemplo da mulher que elegeu ficar com seu amado a despeito do compromisso já assumido por ele – a noiva abandonada sofreu as contrafinalidades de uma decisão que extravasava seu poder de escolha, ainda que lhe dissesse respeito. Todos os homens e mulheres arcam com os danos herdados dos pais, em menor ou maior grau, inclusive de ações realizadas antes mesmo de nosso próprio surgimento no mundo. Faz sentido que o conflito seja o pano de fundo originário e perpétuo da relação intersubjetiva, mesmo em atitudes consideradas positivas, como o amor. É impossível que dois indivíduos tomem-se, ao mesmo tempo, a si e ao outro, como liberdade. No embate entre duas liberdades uma sempre finda objetivada – seja por si mesma (como na atitude masoquista) seja pelo outro (como no sadismo). O limite entre autenticidade e má-fé estará, portanto, na intencionalidade da objetivação.

Se meu desejo é aniquilar o outro ou sua liberdade *porque ele me incomoda* (misoginia, racismo, colonialismo, nazismo), já passei do estágio do reconhecimento de sua liberdade: tanto foi reconhecida que precisa ser eliminada. Eagleton nos alertou: se o inferior deve aprender sua inferioridade é porque sabe-se (tanto o outro quanto ele próprio) que ela não existe por princípio (1997, p. 14); se há um esforço

enorme para convencer o colonizado de que ele é um sub-homem, é porque já se reconheceu sua humanidade tão ameaçadora ao homem branco.

E mesmo que um homem, em consequência da desnutrição de seus pais, da sua própria subalimentação, da falta de proteínas e de vitaminas, não é quase mais do que um sub-homem, é este homem, livre, que é alienado e degradado até à sub-humanidade. Não um sub-homem de nascença que é preciso depois conduzir à humanidade. Por outras palavras: não há relações de reificação se não houver, por princípio, relações humanas; não há relações de alienação se não houver liberdade. (SARTRE, 1986, p. 39-41)

É impossível aniquilar o outro como se ele fosse *realmente uma coisa*, um *puro objeto* em meu mundo, porque o reconhecimento sincero de minha liberdade na atitude autêntica passa necessariamente pelo igual reconhecimento da liberdade do outro. É claro que posso escravizá-lo, torturá-lo, aniquilá-lo, mas nunca como se estivesse destruindo, *de fato*, um objeto. Há contradição entre o reconhecimento autêntico da liberdade e a instrumentalização do outro para meus fins, pois a assunção honesta da liberdade implica já a busca de realizá-la – segundo Sartre. A atitude inautêntica não se refere só à conduta daquele que afirma: ‘o outro é na verdade uma besta, não há mal em subjugá-lo’. Também constitui a atitude deste que afirma: ‘sim, o outro é um homem tão íntegro de humanidade quanto eu, mas para alcançar meus propósitos devo utilizá-lo; seu sofrimento é mero efeito colateral’. Eichmann seria tão inautêntico quanto se ao invés de alegar “eu só estava cumprindo ordens” afirmasse, em perfeita coerência lógica: ‘a câmara de gás fazia parte do processo de aniquilamento do povo judeu, logo, foi necessária dentro deste projeto que era o nosso, do partido nazista’. A pura coerência instrumental não exime o homem inautêntico da sua responsabilidade. A atitude cínica (fiz e sabia o que estava fazendo) é lúcida, mas isso não a torna de boa fé.

Devemos atentar, portanto, a uma distinção fundamental: da liberdade como *condição de partida* e como *finalidade almejada*. Todas as ações, da mais perversa à mais altruísta, nascem da liberdade – e isso é um dado inalterável. Mas isto difere de agir intencionalmente *em nome da* liberdade. Posso torturar o outro enquanto um possível humano, mas não posso sem má-fé justificar meu ato como sendo em nome de uma suposta liberdade – como o escravagista fez outrora apelando à ‘sub-humanidade’ do escravizado: sua submissão seria na verdade uma benção. Toda ação é livre, mesmo aquelas que dão origem à má-fé e que tentam dissimular a própria liberdade; o que difere de dizer *uma ação autenticamente livre* porque esta,

além de surgir da liberdade (como todas as outras), também se endereça a ela. Toda ação é livre, mas nem toda ação é autêntica⁹⁶.

Outro conceito essencial a ressaltar no pensamento ético sartriano é sua concepção de *responsabilidade*. O sentido de meu ato não é estritamente subjetivo, ou seja, não diz respeito exclusivamente a mim. Não havendo valores e deveres *a priori*, os valores se desprendem de nossas ações, nascem junto ao ato que, por sua vez, é a encarnação de uma escolha livremente eleita. Isto significa que quando ajo, afirmo pela ação o valor que escolhi de tal modo que ele deveria valer para a humanidade inteira. Escolher para si significa, ao mesmo tempo, escolher para todos. Isto não quer dizer que aquilo que elejo para mim deva valer para todos ao modo de um imperativo, antes, implica que o caráter de valoroso daquilo que escolho se desprende espontaneamente de minhas ações. Afinal, se elejo esta atitude ao invés daquela, é porque esta é avaliada como boa, preferível, recomendável. Adotar uma atitude hedonista baseada em excessos e prazeres imediatos ao invés de hábitos saudáveis e comedidos reflete ao outro que “a vida é curta e deve ser vivida ao máximo no que tiver a oferecer”. Se escolho me casar é como se se desprendesse de minha conduta que “viver a dois é melhor do que viver sozinho” – conforme o próprio exemplo do filósofo no existencialismo. Se este mesmo casamento for feito por obrigação (que, aliás, é livremente aceita pelo indivíduo) significa que optei por viver a vida que outros escolheram para mim, como se eu dissesse a todos que “a obediência à norma social importa mais que a satisfação de projetos próprios que lhe são contraditórios”. Ainda que eu aja de má-fé, sigo criando a imagem do que considero que deva valer para todos os homens, ou seja: o homem inautêntico. Em (re)construção constante sob o olhar do Outro, nada precisamos dizer porque tudo se faz visivelmente compreensível. Estamos nus, expostos no meio do mundo.

Chamaremos a isso de *ética do exemplo*. Todo homem, em todos os períodos de sua vida, emana o sentido que escolheu para sua existência e *ensina* – sugere, aponta, sinaliza... - a todos os outros o que é valioso e conveniente na construção de si.

96 O holocausto foi um empreendimento livre, no sentido de ser feito a partir da liberdade dos opressores, mesmo que se constituindo como brutal violência. O nazismo nos lembra que mesmo a pior das histórias não é um destino, mas um somatório de milhares ou milhões de escolhas individuais e coletivas - sempre livres.

Ao afirmarmos que o homem se escolhe a si mesmo, queremos dizer que cada um de nós se escolhe, mas queremos dizer também que, escolhendo-se, ele escolhe todos os homens. De fato, não há um único de nossos atos que, criando o homem que queremos ser, não esteja criando, simultaneamente, uma imagem do homem tal como julgamos que ele deva ser. (EH, p. 12-3)

Uma imagem de como o homem deve ser enquanto valor, não como dever absoluto. Se houvesse um mundo hipotético construído à minha imagem e semelhança, as pessoas agiriam como eu ajo, de acordo com meus valores e princípios. Não digo às pessoas como agir, mostro nas minhas ações aquilo que penso, valorizo, defendo. Todo ato é a ilustração de uma escolha muito concreta, não importa o recurso discursivo que eu use para dizer o contrário.

Se a atitude autêntica passa pelo respeito não só à minha liberdade como também à do outro, minha liberdade implica a liberdade da humanidade inteira. Isso não significa, porém, esperar que todos os homens ajam em função da liberdade, mas eu me empenhar em fazê-lo naquilo que está ao meu alcance. É preciso considerar que há um limite da eficácia de minha ação dentro de uma coletividade, o que não invalida a liberdade de modo algum, apenas mostra que o Outro, tanto quanto eu, também é livre. Eis a reciprocidade, como bem ilustra o caso dos companheiros de luta (EH, p. 18-9). Contar com o comprometimento alheio em uma causa comum é um equívoco, pois é algo totalmente fora de meu controle. É isto que significa o desespero do existencialismo, que visa à lucidez dos limites de minha ação e remete, como Sartre mesmo o nota (EH, p. 18), à máxima moral cartesiana: “procurar sempre antes vencer a mim próprio do que à fortuna, e de antes modificar os meus desejos do que a ordem do mundo” (DESCARTES, 1996, p. 85). O desespero para Sartre significa muito simplesmente “agir sem esperança” (EH, p. 18), o que não implica num quietismo mas, ao oposto, no reconhecimento de que somos o conjunto de nossos atos e que estes têm um alcance limitado. Acerca do destino do marxismo e de seu engajamento no partido comunista, afirma Sartre, à guisa de exemplo:

Mas eu não posso contar com homens que não conheço, apoiando-me na bondade humana e no interesse do homem pelo bem da sociedade, sendo aceite que o homem é livre e que não há nenhuma natureza humana em que eu possa basear-me. (...) Devo limitar-me ao que vejo. (...) Na realidade, as coisas serão tais como o homem tiver decidido que elas sejam. Quer isto dizer que eu deva abandonar-me ao quietismo? Não. Antes de mais, devo ligar-me por um compromisso e agir depois segundo a velha fórmula “para se atuar dispensa-se a esperança”. Não quer isto dizer que

não deva pertencer a um partido, mas que não terei ilusões e que farei o que puder. (...) fora disso, não posso confiar em nada. (EH, p. 19)

Por esta via o filósofo mostra o caráter otimista - porém lúcido - do existencialismo, de que a ação é sempre possível mesmo que as circunstâncias sejam desfavoráveis - o que não significa, em absoluto, que os frutos serão *bons*. Uma ressalva que teríamos a fazer seria o contraste do tom utilizado aqui, no contexto d'*O existencialismo*, em relação ao otimismo moral sartriano pós anos 60, afirmado através do (utópico) reino da liberdade em *Questões de método*⁹⁷ (2002, p. 39) que, uma vez concretizado, faria inclusive com que o marxismo desaparecesse. Este segundo momento nos soa excessivamente otimista e contrário à noção de “desespero”, de que não devemos contar com aquilo que não depende de nós mesmos. A ideia de implicar a humanidade inteira na nossa ação individual (responsabilidade) ou a ideia de agir em nome da liberdade (autenticidade) – o que significa, no limite, respeitar a liberdade de todos os homens – não se identifica, a nosso ver, à necessidade de toda a humanidade engajar-se no mesmo projeto concretamente. É preciso diferenciar o respeito à liberdade do outro da obrigação de realizar o socialismo⁹⁸.

97 Não é nossa pretensão desenvolver o tema da moral dos anos 60, quando Sartre busca formular novos conceitos morais. Apenas como indicação, conforme bem mostra Vinicius dos Santos (2014, p. 248-9), há duas obras centrais nas quais foi desenvolvida esta nova ética: as *Conferências de Roma* (como ficaram conhecidas posteriormente) e *Moral e história*. A primeira, conjunto de quatro conferências proferidas no *Instituto Gramsci*, nunca foi publicada, encontrando-se seu manuscrito na *Biblioteca Nacional da França* (SANTOS, 2014, p. 248). A segunda só viria a ser publicada em 2005 em edição comemorativa do centenário de nascimento de Sartre na revista *Les temps modernes*. Sobre o tema, indicamos SANTOS, 2014; CASTRO, 2016.

98 De acordo com SANTOS (2014, p. 257), Sartre assevera o socialismo como “única possibilidade de libertação para o homem” através do imperativo incondicionado de realizar o Homem integral. Esta possibilidade incondicionada constituiria a humanização do homem em um futuro puro originada “na própria necessidade de superar a subumanidade que caracteriza uma sociedade alienada e atravessada pela escassez.” (SANTOS, 2014, p. 258). Mas, como se poderia justificar essa necessidade a não ser conferindo uma teleologia à existência humana? O modo como descreve a sociedade socialista do futuro autoriza, a nosso ver, pressupor que se trata da liberdade da totalidade dos homens se empenhando nesse empreendimento comum. Em entrevista de 1975 a Contat e Rybalka, publicada posteriormente no volume *Les écrits de Sartre*, o filósofo afirma: “Olhando para tudo de modo geral, digo para mim mesmo: ou o homem é acabado (e nesse caso ele não só é acabado, mas ele nunca existiu – terá sido nada mais que uma espécie, como a formiga) ou ele se adapta provocando alguma forma de socialismo libertário.” (SARTRE *apud* MÉSZÁROS, 2012, p. 262). Não só esta sociedade seria possível, mas necessária se formos de fato homens, ou seja, livres, o que parece-nos incorrer em uma falsa oposição: ou não há e nunca houve homem, ou, se há, ele tenderá necessariamente a um socialismo libertário. Porém, pensamos que o homem pode ser ontologicamente livre mas não construir uma existência pautada concretamente na liberdade – afinal, como Sartre admite, esta é justamente a história realizada pela humanidade até agora. A perpetuação da dominação sobre o Outro em nada contradiz a liberdade da condição humana, ao inverso, ancora-se nela. Numa quase paráfrase da letra sartriana na *Conferência de Araraquara* (SARTRE, 1986, p. 39),

Tudo, então, é permitido? Não, porque permitido e proibido são categorias sociais que remetem à esfera do direito, o qual surge apenas no mundo humano a partir de acordos livremente estabelecidos. Não havendo direitos e deveres absolutos, as categorias do poder, do dever e do veto incondicionais também não se aplicam se buscamos parâmetros à ação. Ontologicamente, tudo que está ao alcance da inventividade do homem é *possível*, e tudo que é possível é *realizável*. E, neste nível, as qualificações de permitido e proibido sequer fazem sentido. Socialmente, no entanto, nem tudo é factível: a reciprocidade da liberdade garante que haverá limites, quaisquer que sejam. Mas a questão moral não se refere à licitude jurídica. Seria melhor dizer que trata do que *convém*, como na passagem bíblica: “Tudo me é lícito, mas nem tudo me convém” (I Coríntios, 6:12). Esta distinção de um ato que *convém mais que outro* pode ser feita a partir do pensamento de Sartre? Como critério objetivo válido universalmente, não. Existencialmente, no entanto, com os pés fincados no mundo, todos nós respondemos esta questão diariamente através de nossas ações e dos valores que delas se desprendem. Em situação, construímos o encadeamento de uma narrativa que comunica ao outro em que apostamos nossas fichas, justamente aquilo que, por algum motivo, acreditamos convir melhor. O motivo diretor desta construção de nós mesmos será fornecido por uma escolha fundamental de si a que Sartre chamou projeto. À sua análise nos dedicaremos agora.

2.3.2 O projeto fundamental de si

Situamos o homem no mundo e estabelecemos que o conteúdo concreto da moral, apesar de sua forma universalmente válida, depende das escolhas que os homens fazem tanto individual quanto socialmente. Tais escolhas, no entanto, não são feitas ao acaso mas a partir dos dados concretos que circundam cada existência singular e cada contexto histórico-social. Um homem, entretanto, jamais pode ser reduzido à sua situação, não importa quantos elementos dela chamemos em causa para explicá-lo – sua criação, seu contexto social, sua constituição corporal, sua condição material, seu passado, sua herança axiológica. Esta irreduzibilidade explica que situações semelhantes suscitem ações diversas, que a Maria lute e o João se

diríamos: a opressão não é o oposto da liberdade, mas uma possibilidade sua – e nos atreveríamos mesmo a dizer: sua possibilidade mais própria.

resigne sob a mesma opressão. A resposta sartriana para elucidar a singularidade de uma vida irreduzível às suas condições sócio-materiais remeterá, em última instância, à noção de *projeto*: a escolha original de si como motivo condutor da existência de um homem. Se o homem se define pelos seus atos e estes são, por sua vez, conduzidos de acordo com uma escolha fundamental que faz de si mesmo a partir dos dados concretos de sua situação, faz-se necessário analisarmos como a estrutura intencional da ação conduzirá ao cerne do homem como uma escolha livre. A idealidade dos valores nos deixou desamparados, e ainda assim agimos e nos construímos no mundo. O que nos leva a ser quem somos? Até que ponto uma existência é explicável? Por que elegemos certos valores em detrimento de outros? O apelo à situação vai até certo ponto. A partir daí há que se procurar na própria subjetividade seus motivos.

O princípio da ação, que a distingue de outros tipos de acontecimento, é a intenção do agente (SN, p. 536). Nem os animais agem quando constroem ninhos, nem age aquele que, por acidente, provoca um curso de acontecimentos no mundo, independentemente de suas consequências. A intenção é o posicionamento de um fim que, como sabemos, depende de uma estrutura nadificadora. Ao posicionar no futuro o critério definidor do que é agir, Sartre liga necessariamente a ação à liberdade, pois qualquer aspecto que dependa de uma negatividade, isto é, de uma realidade fundada na nadificação, sempre será, conseqüentemente, livre. Conforme afirma Sartre: “uma vez que a nadificação faz parte integrante do *posicionamento* de um fim, é preciso reconhecer que a condição indispensável e fundamental de toda ação é a liberdade do ser atuante.” (SN, p. 539-40). Uma das novidades desta teoria está na *inversão da temporalidade*. O determinismo, de modo geral, afirma o passado como causa das ações presentes, enquanto Sartre desloca para o futuro aquilo que as condiciona. Não se trata de uma causa, mas de uma relação de *motivação* (SN, p. 538ss). Ao posicionar um fim ideal vislumbro os meios de alcançá-lo, o que determina ao mesmo tempo a disposição do mundo ao meu redor, seu sentido e seu coeficiente de adversidade. Desta forma, o imaginário é determinante do real, pois o posicionamento de um fim *que não é* define o sentido e o manejo do ser *que é*. Ajo em função de algo que não existe.

A estrutura intencional da ação enlaça motivo e fim ao próprio ato. A constituição dos motivos (ou móbeis) que lançam o indivíduo rumo a seus fins também se confunde com o próprio ato, porque é uma livre criação sua. “Resulta ser

impossível, com efeito, encontrar um ato sem móbil, mas não devemos com isso concluir que o móbil seja a causa do ato; é parte integrante dele. (...) É o ato que decide seus fins e móbeis, e o ato é expressão da liberdade.” (SN, p. 541). Se retomamos o exemplo sartriano do jovem que pede conselhos sobre como agir na situação em que se encontra, se deve cuidar da mãe ou ir para a guerra (EH, p. 39), fica claro que ninguém além dele mesmo poderia, sem má-fé, inventar seus próprios motivos para sustentar a escolha de um fim em detrimento do outro. Isto significa, também, a livre eleição de valores, a criação de uma moral para si. Toda ação, mesmo as cotidianas, já envolvem, portanto, todos esses elementos: o posicionamento de um fim, a justificação através de um motivo, a consequente eleição de valores, a disposição do mundo em um sistema instrumental, e tudo isto é perpassado e amalgamado pela estrutura nadificadora da intenção. Significa dizer que a ação, embora seja gratuita (sem fundamento) e incondicionada (não causada), de modo algum é aleatória ou ao acaso.

Ao questionarmos a origem deste posicionamento de fins desembocamos no *projeto* como uma escolha original que cada homem faz de si mesmo, e Sartre pretende mostrar que ele constitui o irreduzível do sujeito, para além do qual nada mais se pode dizer. Seu objetivo é situar no cerne da subjetividade, isto é, na liberdade, aquele ponto último que explicaria cada homem como resultado de uma escolha pessoal e livre ao invés de remetê-lo à uma causalidade externa ou interna que faria do homem uma passividade. Assim, o caráter inteligível da escolha fundamental de si existe como

significação transcendente de cada escolha concreta e empírica: não se efetua primeiro em algum inconsciente ou no plano numênico para depois expressar-se em tal ou qual atitude observável, nem sequer tem preeminência ontológica sobre a escolha empírica, mas é, por princípio, aquilo que deve sempre destacar-se da escolha empírica como seu *Para-almém* e como a infinidade de sua transcendência. (SN, p. 690)

Deciframos o sujeito depois da escolha feita, nunca antes. O movimento é sempre do concreto, do vivido, rumo à sua significação que é posteriormente desvendada, ao invés de uma significação *a priori* que desse origem aos nossos atos. Se há a hipótese da projeção de um eu ideal, a imagem daquele que desejo ser e que persigo ao agir, isso está em outro campo (do psíquico, da imaginação, da má-fé), mas não é ainda a significação fundamental de meu projeto: esta desprende-se da ação concreta, já realizada, e portanto é “concomitante-posterior” à própria

ação. Concomitante porque se realiza no curso da ação sendo, posterior porque é apreendida reflexivamente pela consciência apenas após o ato, quando nos debruçamos sobre o passado⁹⁹.

Significa dizer que o projeto não tem nada a ver com deliberação, escolha voluntária ou eleição reflexiva que pondera entre possíveis. Vivemos o transcendental, isto é, para o para-si é o mesmo construir seu ser e realizar condutas específicas em sua situação concreta no mundo. Podemos, no entanto, abordar uma conduta sob pontos de vista distintos. Há três planos nos quais considerar uma mesma conduta segundo a estrutura do desejo (SN, p. 694): o *desejo empírico*, que é símbolo de um *desejo fundamental*, que, por sua vez, refere-se ao *desejo de ser*. O primeiro diz respeito aos desejos concretos do homem-no-mundo, aqueles intuitivamente apreendidos por qualquer um - a fome manifesta-se como desejo de comer, a saudade como desejo de ter perto quem está longe. No segundo plano, encontramos a escolha ou projeto fundamental de si como o sentido geral e unificador que se desprende dos diversos desejos empíricos – escolher satisfazer a mesma fome com uma refeição *green (vegana, orgânica)* ou com um produto *junk food* aponta para projetos fundamentais distintos, que envolvem toda uma relação do indivíduo com seu corpo e, no limite, com sua existência. Por fim, podemos remeter os desejos empíricos e o desejo fundamental de si (sendo este a significação daqueles) ao *desejo de ser* como estrutura ontológica da realidade humana (SN, p. 694). O desejo de ser se expressa também como falta originária do para-si, impossível de ser satisfeita por perseguir o preenchimento de ser que lhe é negado por princípio – ou, como afirmou Sartre: o frustrado desejo de ser Deus.

Para elucidar como ocorre a decifração do projeto fundamental de si a partir dos desejos empíricos, Sartre parte do princípio de que todas as condutas humanas são significantes. Desta forma, desenvolve um método empírico, de inspiração freudiana, ao qual denominou *psicanálise existencial*. Seu objetivo é desvendar (ou mostrar a possibilidade de), para cada caso, o sentido da escolha original que cada homem faz de si. Como afirmou no *Existencialismo*:

99 Fazendo um paralelo com o que se passa no grupo em fusão: naquele momento há ação, práxis que visa aniquilar seu inimigo e garantir sua existência pela modificação da materialidade circundante. Passado o momento de apocalipse, na calmaria dos destroços e a vitória conquistada, o olhar retrospectivo consegue desprender do ato e fixar na reflexão o projeto de revolução ali realizado.

Existe uma universalidade em todo projeto no sentido em que qualquer projeto é inteligível para qualquer homem. Isso não significa de modo algum que esse projeto defina o homem para sempre, mas que ele pode ser reencontrado. Temos sempre a possibilidade de entender o idiota, a criança, o primitivo ou o estrangeiro, desde que tenhamos informações suficientes. (EH, p. 12)

Desejo de ser e projeto de ser são o mesmo, constituindo o *irredutível evidente* de toda existência humana “pois, evidentemente, é impossível remontar-se mais além do *ser*, e não há diferença alguma entre projeto de ser, possível e valor, de um lado, e *ser*, de outro.” (SN, p. 692). O método de Sartre se baseia na “descrição *a priori* do ser do para-si” (SN, p. 692), não em uma indução empírica. Através da comparação de condutas visa-se destacar o sentido que as transcende e constitui o homem em uma totalidade (destotalizada porque sempre em aberto), uma unidade em oposição ao que revela o método da psicologia empírica que analisa e recompõe um homem como um conjunto de feixes, uma adição interminável que não vai além de uma coleção de fatos e condutas, sem fornecer um sentido final a ela. Sartre critica a explicação que a psicologia empírica fornece acerca da unidade e personalidade de um homem. As biografias analisam uma existência decompondo-a em um conjunto de desejos e tendências básicas, como dados primordiais, da mesma forma que um químico decompõe uma substância no conjunto de seus átomos (SN, p. 683-4). A constatação e classificação dos desejos empíricos, agrupando-os segundo uma escala de essencialidade, como se uns derivassem dos outros até se chegar ao mais primordial como raiz última, que sempre se revela como um desejo abstrato e universal, não resolve o problema (SN, p. 685). Reduz a concretude do homem a um conjunto de tendências abstratas e preexistentes ao próprio homem de quem são abstraídas.

Toda tentativa de explicabilidade completa – aliás, seja de um homem singular ou da História - é irrealizável justamente em função da liberdade. *O idiota da família* constituiu um esforço do filósofo de explicar a vida do escritor Flaubert a partir da interação singular deste homem com seu meio e sua época. Leva-se em conta as ações e os possíveis *reais*, efetivados, que a história conta ao se apoiar em registros concretos – obras literárias, cartas, diários, assim como relatos fornecidos pelo Outro: ‘qual visão tinham de Gustave aqueles que o conheceram? Justamente, era o idiota da família’. Tudo que se pode saber de um homem, no entanto, reunindo as abordagens subjetiva e objetiva, do para-si e do para-outro, não esgota os dados de uma vida – há uma infinidade de pensamentos, sentimentos, vivências que não

se registra em lugar algum e não se compartilha, alguns deles essenciais inclusive. Tentar reconstituir uma vida desta forma é querer desvendá-la pela adição (SN, p. 684), como se juntássemos todos os pedaços pra formar um quebra-cabeça. A pretensão sartriana é, ao oposto, encontrar, como um fio condutor, a decisão ou escolha de si que permeia todas essas pequenas ou grandes escolhas singulares, dando-lhes *um* sentido. Por isso cada conduta é significativa. E por isso não precisamos fazer um inventário total de uma vida – tarefa tendente ao infinito – para compreender o sentido de uma existência, mas saber depreender uma escolha geral detrás das escolhas concretas. É preciso não confundir a elucidação do projeto de um homem - que desvenda sua espinha dorsal, o motivo condutor básico pelo qual escolheu pautar sua existência - com a explicabilidade total de um homem, que pretenderia dizer por que ele escolheu assim e não de outro modo. Ao fim e ao cabo, não é a impossibilidade de um inventário completo das vivências de um homem que impede a explicabilidade total de uma existência, mas a própria liberdade. Se eu puder, regressivamente, decompor a vida de um indivíduo e clarificá-la totalmente, como uma cadeia causal, então a liberdade foi extirpada e instalou-se um determinismo de alguma sorte de natureza – biológica, psíquica, social, metafísica. Nada poderia explicar uma escolha livre senão uma referência a si mesma: ela é irreduzível, absoluta. E para Sartre esta irreduzibilidade inexplicável – porque livre - se chama projeto.

Assim, cada conduta deve ser encarada como simbólica e expressiva de uma escolha primitiva, a qual vivenciamos através de nossos desejos empíricos. “Não que, por outro lado, o desejo de ser *primeiro* seja para só *depois* expressar-se pelos desejos *a posteriori*, e sim que nada há à parte da expressão simbólica que encontra nos desejos concretos.” (SN, p. 684). Se pensamos nos pressupostos da filosofia sartriana, é coerente que o projeto não seja anterior ontologicamente à sua expressão empírica, posto que significaria recair ou no inconsciente ou num estado positivo no interior da consciência, como um ego como sua fonte. Para respeitar a purificação absoluta do campo transcendental, efetuada em *A transcendência do ego*, o homem deve permanecer sempre no mundo, entre as coisas, projetado na poeira da estrada, junto à árvore (SARTRE, 2005^d, p. 56). É no mundo e no imaginário, portanto, que o sentido fundamental do homem se encontra, não dentro dele, não antes dele. Assim, o vínculo entre o desejo de ser e os desejos empíricos perfaz-se como um amálgama indissolúvel, do mesmo modo como vimos acerca da

intenção e ação. Não há existência de um desejo abstrato por si só, nem tampouco desejos concretos que confinem-se em si mesmos sem apontar para um sentido mais profundo.

Importante notar a relação do homem com sua própria escolha fundamental de ser. Sartre afirma que o projeto é plenamente *vivido* pelo sujeito, o que não significa que seja plenamente *conhecido* por ele (SN, p. 698). Implica dizer que encontra-se acessível diretamente no nível pré-reflexivo, onde há uma *compreensão* total sua enquanto se faz como consciência não tética (de) si. A reflexão pura, por sua vez, constitui apenas um quase-conhecimento de si devido à estrutura reflexo-refletidor da consciência: não consigo nunca me apreender exatamente como um objeto, exatamente como o outro me apreende¹⁰⁰. Logo, a clarividência total de si enquanto conhecimento é vetada ao próprio sujeito.

Temos, assim, três níveis de acesso ao projeto (SN, p. 698-9): sua *compreensão* total através da consciência pré-reflexiva, que o *vive* plenamente; a iluminação das condutas empíricas (a “matéria bruta” de nossas vivências) pela reflexão pura, constituindo um *quase-conhecimento*; por fim, a análise e conceituação, do ponto de vista objetivo, que compõe um *conhecimento* da totalidade de um homem tal como aparece em seu ser-para-outro – ou, ao menos, um conhecimento da totalidade que é possível conhecer desde o Outro. A *totalidade total* mesmo é apenas vivida. Sartre afirma: “O que escapa sempre a esses métodos de investigação é o projeto tal qual é para si mesmo, o complexo em seu próprio ser. Esse Projeto-Para-si não pode ser senão *desfrutado*; há incompatibilidade entre a existência Para-si e a existência objetiva.” (SN, p. 699). Existência objetiva: essa explicação que dá conta de uma pessoa desde fora, um conhecimento de si fornecido pelo Outro (o psicanalista), que clarifica o sentido de meus atos vividos irrefletidamente. Mas aquilo que vivo enquanto para-si, subjetivamente, jamais se identificará plenamente com essa narrativa que se possa fazer a meu respeito.

O gérmen da revolta

O projeto é uma totalização aberta e movente, o que nos permite adentrar no tema da liberdade e da alienação sob a perspectiva da libertação. Não há algo como

¹⁰⁰Cf. *O ser e o nada*, p. 214ss.

uma permanência substancial do sujeito, ao oposto, perseverar em um projeto exige “uma perpétua renovação de meu comprometimento.” (SN, p. 675-7). Isto significa que o homem está sempre se refazendo e pode inclusive alterar seu projeto original. Mas a que custo? Não buscamos aqui uma lei *a priori* que prescreva os passos de uma reforma de si ou de uma revolução na estrutura social, mas sim a indicação geral dos elementos que podem promovê-las quando consideramos a liberdade em situação. Chamaremos de interrogação acerca do *gérmen da revolta* a seguinte questão: qual a origem da transformação de um projeto? O sofrimento ou o vislumbre de uma vida sem ele?¹⁰¹ A primeira alternativa remete à carne, à concretude da situação, ao peso dos dados objetivos sobre o indivíduo, às condições mundanas que condicionam e oprimem uma existência. A segunda opção refere-se mais propriamente à consciência como fundamental na libertação de um homem, privilegiando a reflexão como origem e mediação da transformação de um projeto em outro. Em *O ser e o nada* Sartre coloca o peso sobre o segundo aspecto, sobrepondo a consciência à carne. Afirma ele:

não é a rigidez de uma situação ou os sofrimentos que ela impõe que constituem motivos para que se conceba outro estado de coisas, no qual tudo sairá melhor para todos; pelo contrário, é a partir do dia em que se pode conceber outro estado de coisas¹⁰² que uma luz nova ilumina nossas penúrias e sofrimentos e *decidimos* que são insuportáveis. (SN, p. 538)

O sofrimento não pode constituir, por si mesmo, um motivo para agir e modificar a situação atual daquele que sofre. Ao oposto, “é ao fazer o projeto de modificá-lo que o sofrimento lhe parecerá intolerável.” (SN, p. 538). Infere-se daí duas consequências: I) “nenhum estado de fato, qualquer que seja (estrutura política ou econômica da sociedade, ‘estado’ psicológico etc.) é capaz de motivar por si mesmo qualquer ato.” (SN, p. 539); II) “Nenhum estado de fato pode determinar a consciência a captá-lo como negatividade ou como falta.” (SN, p. 539). O estado de fato, visto em sua nudez, é uma plenitude tanto quanto a lua crescente é um risco no céu e não uma etapa ainda incompleta da lua cheia (SN, p. 136-7). É necessária a intervenção de uma negatividade que projete um estado ideal como fim em relação

101O sofrimento é usado aqui como um paradigma, mas não é o único fator determinante que pode gerar uma mudança de projeto. Qualquer tipo de atitude negativa encarada como falta serve como mola propulsora, dependendo exclusivamente de ser posicionada como tal – Genet, por exemplo, inquietou-se com a impotência do seu imaginário em alterar algo no mundo, e isto bastou para realizar sua segunda metamorfose.

102 Podemos aludir novamente à fábula de Orwell: só após conceber aquela nova sociedade, a partir do sonho do porco, que se origina a ideia de mudança, pois por este ato de consciência a realidade e o sofrimento atuais tornaram-se insustentáveis.

ao qual o estado de fato será encarado como insuficiente ou indesejado. Mas qual a origem desta projeção? O que me leva a vislumbrar uma vida melhor, uma vida menos sofrida? O que propicia o momento de clarividência no qual nasce a visão de um outro possível como *meu possível próprio*?

Sartre alude com frequência à situação do proletariado que sofre com condições opressoras de trabalho e de vida – tanto no SN quanto na CRD não faltam essas menções. Como o operário descrito pelo filósofo pode vir a tomar consciência de seu sofrimento ao ponto de desejar modificar seu estado atual? Justamente pela projeção de um estado de menor penúria, à luz do qual o estado atual aparece como insuportável. Mas a projeção de um outro estado já não pressupõe um escape em relação ao projeto atual? E, todavia, nenhum projeto pode ser fonte de outro projeto, que contradiga a si mesmo, nenhum projeto pode originar sua própria ruína (SN, p. 585). Todo projeto trabalha no sentido de se perpetuar e, portanto, não motivaria o necessário escape de si mesmo que o tomasse como parcial, como apenas um possível dentre infinitos outros. Construindo-se na exata medida da ação, ele é vivido como já eleito ao invés de ser posicionado como um possível. Em que residiria, então, a fonte do posicionamento deste outro estado que se converterá em novo projeto? Trata-se de um ato reflexivo espontâneo? Ou seria fundamentalmente uma questão de conhecimento – ou seja, informações providas da cultura, do Outro? A mulher abusada, o homem escravizado, o operário explorado, todos ensinados desde sempre sobre seu destino de penúria (herança do ser-de-classe), todos são intencionalmente mantidos em bolhas epistemológicas. O que poderia fazê-los ter clareza da sua situação e, possivelmente, almejar uma outra versão da existência que não fosse a sua atual? Por certo, o conhecimento não é suficiente – se fosse, não haveria má-fé e bastaria conhecermos nossas amarras para delas estarmos livres¹⁰³. Mas será ele imprescindível? Em outros termos, a libertação de si passa necessariamente pelo Outro ou a lucidez da consciência da liberdade é suficiente para lançar os homens em direção a ela? São questões das quais nos ocuparemos agora.

103Lembremos de Paulo Freire: “Não são raras as vezes em que participantes destes cursos [p. ex. operários], numa atitude em que manifestam o seu “medo da liberdade”, se referem ao que chamam de “perigo da conscientização”. “A consciência crítica (...dizem...) é anárquica.” Ao que outros acrescentam: “Não poderá a consciência crítica conduzir à desordem”? Há, contudo, os que também dizem: “Por que negar? Eu temia a liberdade. Já não a temo!” (FREIRE, 1987, p. 12). O medo da liberdade já revela uma consciência implícita dela. Portanto, a questão não seria falta de informação, mas má-fé.

A interpretação que o filósofo faz do complexo de inferioridade pode ajudar nessas questões. Afirma ele: “queremos dissimular nossa inferioridade, precisamente para *criá-la*. (...) Por um lado nos empenhamos em uma realização que, por outro lado, recusamos.” (SN, p. 584). Aquele que se faz inferior age como o paciente psicanalítico de má-fé que busca voluntariamente o tratamento precisamente porque sabe da possibilidade de cura e tem a intenção de não alcançá-la, para assim confirmar que é incurável, afirmando sua passividade (SN, p. 585). A má-fé impõe que, para que eu vise disfarçar ou esconder algo, preciso antes reconhecer a verdade de sua existência. Aqui ocorre o oposto: crio o teatro da dissimulação *para afirmar* a realidade do dissimulado. O paciente finge querer a cura para que, quando fracassar, justifique o fracasso pelo *sofrimento passivo* de sua condição, ou seja, justamente traz à existência aquilo que finge recusar (SN, p. 584).

Dois momentos de um mesmo ato de má-fé: i. reconheço a verdade da minha condição (liberdade) e quero dissimulá-la; ii. crio uma farsa para a ela me identificar – a farsa da inferioridade que encontra sua raiz numa postura determinista. Não reconheço a minha criação justamente para não chamá-la de minha criação, conferindo-lhe uma existência real (o ser inferior) que será comprovada quando eu fracassar no projeto da autoestima e me afundar na inferioridade. O mesmo esquema parece ocorrer com todos os tipos de alegação de determinismo: metafísico, social, biológico. Crio esse determinismo (ou adoto-o já pronto), implicitamente, para fazê-lo existir, como o paciente que tem certeza que terá uma doença de predisposição genética, porque o pai e o avô tiveram, e é tão negligente com sua saúde que de fato acaba tendo. Sartre diria: ele é negligente justamente para adoecer e confirmar sua farsa. Não foi a genética que determinou sua enfermidade mas suas escolhas nocivas eleitas na exata medida que serviriam para confirmar seu destino. Como Genet que, acreditando na sentença do outro e tomando-a para si como seu ser, passou a dedicar toda a sua vida para realizá-la. Seus atos visam justamente trazer à existência a farsa de sua maldade.

Assim, a única forma de livrar-me de meu complexo de inferioridade é por uma modificação radical de meu projeto. Esta, no entanto, não pode ser motivada nos limites desse complexo, que só pode conceber móbeis e motivos para a própria realização da inferioridade. O projeto de inferioridade (como, aliás, qualquer projeto) só pode trabalhar para si próprio, não para escapar de si. Sartre nos diz que a ruptura e substituição de um projeto original por outro *pode* dar-se pela consideração

objetiva da escolha como contingente e injustificável, fazendo surgir o instante libertador que relega um projeto ao passado, preterificando-o, dando origem a outro projeto, igualmente contingente e injustificável (SN, p. 585-6). Mas afirmamos anteriormente que um estado, como o do operário, só pode ser posicionado como insuportável à luz da projeção de um estado de menor sofrimento. Não é o sofrimento do estado atual que me motiva a querer abandoná-lo, é o vislumbre de um estado ideal menos sofrido que o faz aparecer como insuportável. Portanto, à questão “como ocorre a modificação de um projeto em outro?”, teríamos duas respostas: (1) pelo vislumbre de uma situação diferente como *meu* possível ou (2) pela apreensão da contingência de meu projeto atual, isto é, da gratuidade e equivalência de todas as escolhas. A primeira hipótese desdobra-se na questão: o que é necessário para que eu projete um outro possível como *meu* e não como um possível indiferenciado, possível *de qualquer um*? A segunda hipótese nos permite indagar: a consideração da contingência e injustificabilidade de toda escolha não poderia servir justamente para justificar a permanência de meu projeto atual – visto que todos são, ao final, gratuidades?

O projeto de qualquer homem é compreensível por qualquer outro homem porque resguarda uma certa forma universal – lidar com os limites que a facticidade impõe. Dado um fim, é compreensível a eleição do meio. Mas como explicar a eleição concreta de um fim senão por uma espontaneidade que não se explica? A eleição de um fim não é gratuita ou ao acaso – ainda que seja contingente: a liberdade é situada, ela se inventa necessariamente *em circunstâncias concretas já dadas*. O peso da situação se impõe. Se sou operário e sofro com condições péssimas de vida, ter como fim lutar por direitos trabalhistas e melhores salários não é uma opção qualquer, mas uma opção viva, algo bem concreto. Os fins projetados, apesar de ideais, não têm nesse sentido o mesmo peso. Há opções que surgem como mais urgentes do que outras, simplesmente porque doem mais, custam mais. Portanto, o fato de os projetos serem ontologicamente equivalentes e intercambiáveis porque todos são injustificáveis – assim como os valores, sem densidade ontológica – não os iguala, no âmbito existencial, em virtude da singularidade situacional de cada liberdade.

Sartre afirma que não podemos mudar nosso projeto por uma *escolha voluntária* (SN, p. 580), e essa afirmação nos causa mal-estar. Se o valor de uma intenção reside na ação efetivada e se as minhas ações contradizem meu projeto

original justamente com o intuito de modificá-lo, permanecer defendendo o projeto como o mesmo em detrimento das ações que se lhe opõem contradiz a própria doutrina. É como se um ponto de opacidade, independente e autônomo no interior da subjetividade, fosse restituído na interioridade e extravasasse o sujeito enquanto autor de si. Se sou livre e me escolho sempre, por que não haveria eu de poder alterar minha escolha essencial? Se o projeto não for modificável, ele torna-se uma essência interna – do mesmo modo que o temperamento, o caráter ou a personalidade determinam o homem na perspectiva da psicologia empírica. Se ele se modifica ao acaso, tratar-se-ia simplesmente de um determinismo do indeterminado, como se a consciência fosse não somente pré-pessoal – como defendido na *Transcendência do Ego* – mas um ponto cego, uma autoria anônima.

Essa estranheza se dissolve se atentamos ao conceito de vontade. Na ontologia Sartre afirma que toda mudança de projeto ocorre como que ‘por conta’, não por uma decisão voluntária, mas ‘espontaneamente’ (SN, p. 581). É o que chama de ineficácia da “reforma voluntária de si”, “do ato voluntário dirigido sobre si mesmo” (SN, p. 581). No *Diário* Sartre explica que a escolha de um possível se dá no plano irrefletido e a vontade nada mais é do que a passagem de tal escolha ao plano da reflexão, que agora a vislumbra à plena luz:

Aquilo a que chamamos comumente ato voluntário singular *ou* é uma volição vazia, em relação aos possíveis que não são os *meus* possíveis, mas que eu desejaria que fossem por motivos diversos (é o caso do juramento), ou, no caso das volições plenas, são apenas a tematização súbita dos possíveis até então não-tematizados. (DGE, p. 57-8)

Ocorre que a volição da escolha, o querer afirmado como uma decisão, já é posterior àquilo que o homem fez de si, é “a manifestação dum escolha mais original, mais espontânea do que o que se chama vontade.” (EH, p. 12). Isto significa que quando sentimos se manifestar um desejo, a decisão já foi tomada pois a decisão é uma manifestação significativa do próprio projeto, essa escolha global de si mesmo. E se vivo conforme um projeto que sempre reafirmo pela repetição do sentido de minhas ações, a decisão que motiva minha ação já está feita de modo irrefletido, como quando a vida está ‘no automático’ – mas não nos enganemos: mesmo a repetição permanente é uma decisão constantemente refeita, sem nunca converter-se em uma causa inerte ou determinação passiva do homem. No caso de uma mudança de projeto, quando há uma alteração significativa da escolha de si, a ‘vontade de mudar’ é só um fantasma, uma abstração, uma desculpa da má-fé

enquanto permanecer discursiva, mas é viva e real quando se desprende da mudança efetiva na ação. Não há vontade teórica, reflexiva, anterior ao ato. 'Vontade de fazer x' é 'ação de fazer x'. Vontade, assim como o valor, são concomitantes ao ato, nascem junto dele. O que vem antes, às vezes, é uma ponderação reflexiva - 'quero x, mas não deveria, mas estou realmente inclinado a...'. E como esse debate se resolve? Pela ação. Ceder ou não ceder, em ato, perfaz a medida de minha vontade em direção a um valor ou outro. De nada adiante dizer 'queria x, mas acabei fazendo y', separando a vontade da realização do ato, como se ela fosse independente da minha escolha efetivada no mundo. Isso é má-fé. O mesmo ocorre em relação à intenção. Se o que importa ao considerarmos o homem é o conjunto de seus atos (EH, p. 19), olhar para o que ele poderia ter sido, ao invés de para o que foi, é inútil. A pura intenção sem a ação nada vale: é ficção, sonho, fábula de si¹⁰⁴. Vontade, intenção e valor não são originariamente da ordem da reflexão, uma cogitação do pensamento, mas se desprendem da ação em curso como seu sentido.

Retomemos então nossa questão: qual o gérmen da revolta? Podemos aqui estabelecer um paralelo entre a mudança de projeto (nível individual) e a revolução (nível social), baseando-nos na similaridade da práxis individual e da práxis comum (ao menos no estágio do grupo em fusão, momento por excelência da liberdade), indicada pelo filósofo: "no plano elementar, a ação comum não apresenta diferenças essenciais em relação à ação individual, a não ser em seus resultados que, evidentemente, são mais amplos, pelo menos, em seus aspectos práticos." (CRD, p. 500). Assim, pensando em uma viragem radical da escolha de si ou em uma *revolução humanista e socialista*, podemos nos perguntar: o que impulsiona tal mudança? O sofrimento atual (plano individual) e o binômio necessidade/escassez (plano social)? Ou o vislumbre de uma outra possibilidade própria como sua (plano individual) e do *Homem integral no futuro puro infinitamente distante* (plano social), que iluminariam o presente, respectivamente, como insustentável e como *necessidade incondicional de superar a subumanidade*¹⁰⁵? No campo social, a questão da origem da revolução se desdobra em: o que pode unir explorados e oprimidos rumo a uma mudança social? Ou ainda: o que ocorre primeiro, a união dos homens em vistas de um objetivo comum ou a tomada de consciência de tal

104Genet, enquanto devaneava, antes de escrever. Veremos como o poeta realizou essa reforma de si.

105Os conceitos sublinhados referem-se ao contexto da moral dos anos 60, previamente apontada.

objetivo? Podemos apontar dois momentos teóricos em que Sartre oscila entre uma resposta e outra, ora dando primazia à carne, às agruras da situação concreta do homem como gérmen da revolta, ora privilegiando a tomada de consciência como motor de transformações. A *Crítica da razão dialética* fornece o primeiro movimento, *O ser e o nada* e *Situações VIII* defendem o segundo. Vejamos como.

Nenhuma luta é abstrata, e Sartre o mostra muito bem com o exemplo na, *Crítica*, dos tecelões de seda de Lyon: eles não lutam contra a exploração e a alienação, mas sim contra a queda dos salários, contra condições ruins de trabalho, etc. Exploração e alienação têm outra designação no nosso dia-a-dia, tem nome concreto e causa datada, com lugar de nascimento e agente inimigo. Ao descrever o nascimento do grupo em fusão, o filósofo aponta como sua característica essencial a “brusca ressurreição da liberdade”. Esta formação social, entretanto, tem sua origem remetida à situação histórica concreta dos indivíduos, às exigências e necessidades que se impõem desde fora, pela contingência do ser e, especialmente, pela contrafinalidade gerada pela liberdade do outro. Conforme a letra sartriana: “A eclosão da revolta como liquidação do coletivo não retira *diretamente* suas origens da alienação desvelada pela liberdade, nem da liberdade suportada como impotência; é necessário uma coincidência de acontecimentos históricos, uma mudança datada na situação, um risco de vida, a violência.” (CRD, p. 690). A união súbita dos homens é impulsionada por uma modificação exterior. É quando dói (um pouco mais) na carne que há um levante geral contra a ordem vigente. A descrição do grupo em fusão, da eclosão de uma práxis comum espontaneamente constituída com vistas a um objetivo comum – como a tomada da Bastilha, exemplo paradigmático utilizado por Sartre¹⁰⁶ – nos mostrou este movimento: as circunstâncias históricas, sociais, econômicas conduziram o povo à ação contra o grupo soberano. A fábula de Orwell é esclarecedora neste ponto. A revolução fora anunciada e estava sendo planejada lá no horizonte de um futuro longínquo, mas foi necessário que Jones (o humano) esquecesse de alimentar os bichos por todo um fim de semana para que ela se deflagrasse instantaneamente. Esse é o acontecimento concreto que provocou efetivamente a livre ação comum – até então a revolução era um conjunto de planos e conceitos teóricos, como uma consciência nascente mas sem força efetiva para reunir os bichos na luta:

106Cf. *Crítica da razão dialética*, 2002.

Portanto, ao cair da tarde, os animais ainda não haviam comido. Aquilo foi insuportável. Uma das vacas rebentou a chifradas a porta do depósito e os bichos avançaram sobre o alimento. Nesse momento Jones acordou. Num instante, ele e seus homens estavam no depósito com os chicotes na mão, batendo a torto e a direito. *Isso ultrapassou a tudo quanto os animais famintos podiam suportar. De comum acordo, muito embora nada tivesse sido anteriormente planejado, lançaram-se sobre seus verdugos.* Jones e os homens viram-se de repente marrados e escoiceados por todos os lados. A situação lhes fugira ao controle. Jamais haviam visto os animais portarem-se daquela maneira, e a súbita revolta de criaturas a quem estavam acostumados a surrar e maltratar à vontade, apavorou-os. (Orwell, p. 14 – grifo nosso)

Ainda na *Crítica*, ao determinar a relação entre autoridade e força no estabelecimento do poder de um soberano, Sartre assinala que é a autoridade que vem primeiro, legitimada pela obediência dos súditos, não a força. Nenhum motivo *a priori* determina a obediência que um homem presta a outro – resignação, quando se reconhece a ordem como legítima; prudência ou cinismo, quando não se reconhece tal legitimidade mas entreve-se o valor prático positivo do assentimento (CRD, p. 695-6 – nota 73). A questão é que, se na relação entre opressores e oprimidos é a obediência que confere legitimidade à soberania do opressor, o que pode ocorrer para ocasionar a ruptura de tal obediência até então sempre livremente concedida?

A revolta (como prova temos a dos *canuts*) não vem de um questionamento sistemático do regime, mas – entre homens ainda respeitadores e que reconhecem aos patrões o direito de possuírem as máquinas e darem ordens -, da pura e simples impossibilidade de viver. É a revolta – como práxis permanente, antes de tudo, cega, imposta pela necessidade, pelo perigo de morrer – que cria, aos poucos, a ilegitimidade dos poderes públicos e acaba por reduzir as relações de classe a uma verdade nova e fundamental, a saber: a das relações de força. E não é, nunca é (a não ser que se trate de uma tirania que venha a surgir bruscamente, de uma ocupação militar etc.) a ilegitimidade dos poderes que suscita a revolta. (CRD, p. 695-6)

A hostilidade da circunstância, as condições de vida que são negadas e tornam a existência impossível, o sofrimento que ficou sofrido demais. O confronto a um poder opressor, arbitrário e violento nasce de sua própria violência quando ele pesa demais na mão, quando extrapola os limites do que o outro pode suportar. Não se trata de um ato de consciência que apreende a ilegitimidade de um poder e contra ele reage. Ao oposto, o pior dos governos só será ilegítimo a partir do momento em que houver contestação. A revolta, aqui, é gerada na carne, na necessidade imediata de defender a perpetuação da própria existência. As mazelas da carne gritam mais alto diante das especulações do intelecto.

Por outro lado, Sartre, em *Situações VIII*, reafirma a posição já estabelecida em *O ser e o nada* de que não é o sofrimento atual que faz o projeto de mudança, mas sim vislumbrar a possibilidade de uma outra realidade – agora no plano social. A consciência da alienação seria a mola propulsora da libertação do presente em vistas de sua transformação. Afirma ele:

A consciência do caráter intolerável do sistema não pode mais ser procurada na *impossibilidade de satisfazer as necessidades elementares*, mas, antes de tudo, na consciência da alienação, ou seja, no fato de que essa vida não vale a pena de ser vivida e que ela não tem sentido, que este mecanismo é um mecanismo enganador, que essas necessidades são criadas artificialmente, que são falsas, que elas esgotam e apenas servem ao lucro. (SARTRE, 1972, p. 272)

Significa que as necessidades de primeira urgência, a fome e o frio, cedem lugar à reflexão consciente acerca da alienação sofrida no atual sistema das coisas – e isso ultrapassa o capitalismo, valendo para toda realidade opressora, do micro ao macro. Os avatares do homem e da história do homem dependeriam, portanto, de “um longo e paciente trabalho de construção da consciência” (SARTRE, 1972, p. 272), restituindo à liberdade da práxis individual, muito mais do que ao peso das coisas, a responsabilidade pelas voltas que a vida dá. Fazendo o paralelo com a mudança de projeto: o motor da revolução social seria vislumbrar a face sombria da situação atual. Mas esse vislumbre, que é uma tomada de consciência, passa por um possível alternativo como mediação: é só projetando no futuro um outro tipo de organização social, não alienada, que podemos tomar consciência da sociedade capitalista como ‘intolerável’ e ‘devendo ser substituída’. Significa que a projeção da alternativa no futuro é condição para vislumbrar a mudança no presente. Logo, a consciência se sobrepõe à carne.

Isso acarreta conferir um papel privilegiado à educação e à conscientização do homem, como Sartre mesmo indicou no ensaio de ontologia: “Mas ele não retrata seus sofrimentos como intoleráveis: acomoda-se a eles, não por resignação, mas por lhe faltarem cultura e reflexão necessárias a fazê-lo conceber um estado social em que tais sofrimentos não existam.” (SN, p. 538). O pior sofrimento imaginável não pode por si só gerar um móbil para a mudança se não for realizado um recuo da situação vivida, uma tomada de distância que apreenda tal estado em relação a um outro, ideal e futuro, em relação ao qual o presente apareça como faltado, insuficiente, indesejado. Ao invés de simplesmente *vivido*, o sofrimento deve ser *tematizado* para constituir a mola propulsora da ação transformadora.

Entendemos que a questão do gérmen da revolta é de suma importância a nosso trabalho porque visa estabelecer o fundamento da possibilidade de transformação individual e social, o que significa colocar um peso maior dos desígnios da existência sobre o próprio indivíduo ou sobre os dados objetivos que o condicionam – sua situação, a estrutura prático-inerte na qual está inserido. Se o que conta é a consciência da miséria a partir do vislumbre de uma alternativa, a educação libertadora e o conhecimento podem ter um papel significativo na liberação dos indivíduos de amarras sociais. Se, no entanto, o determinante é a ‘fome e o frio’, a concretude da situação é que será o motor fundamental de revoluções pessoais e sociais.

Entendemos que há, portanto, duas vias essenciais na dominação dos homens: aquela que o oprime através de condições materiais e econômicas no domínio da necessidade e da escassez - domínio já atravessado pela cultura, ultrapassando portanto um simples impulso biológico -, e, por outro lado, aquela que poderíamos designar de opressões simbólicas, estando mais intimamente relacionada ao campo das ideias. Este domínio comporta toda espécie de ‘prisão do espírito’: sofrimento psíquico, alienação ideológica, manipulação política, privação epistemológica. Sua especificidade se refere à sutileza da prisão, visto que a armadilha se instala na interioridade do sujeito – Genet é exemplar neste quesito. A opressão pela ideia depende da aceitação do homem, da interiorização de um embuste, de que se acredite mais no discurso do Outro do que na transparência da consciência de si.

Se nos referimos às condições materiais, o homem que suporta péssimas condições de trabalho e se exaure só para poder subsistir o faz em nome da materialidade, da nutrição de sua carne. Quando até mesmo o mínimo necessário para viver lhe é negado, a exterioridade lhe empurra à reação que tanto pode significar uma revolução, a nível social, quanto a invenção de uma saída desesperada, a nível particular (se não posso subverter toda a ordem vigente, posso extorquir-lhe; o roubo nasce como contraviolência contra um sistema de poder opressor e injusto). Quando tratamos do âmbito simbólico, no entanto, lidamos com as ‘amarras do espírito’ e seu trabalho de libertação passa fundamentalmente pela consciência na mesma medida em que o aprisionamento também depende da livre assunção da consciência: sou responsável pela crença que deposito no Outro, por permitir-lhe que se instale em mim.

Por certo, não há prisão exclusiva do espírito ou da carne, pois não há, de fato, separação entre eles: a consciência é encarnada. Não há discurso que não se ampare na materialidade, como também não há sofrimento carnal que não tenha por trás de si um ideário que o sustente e que não seja vivido como consciência de sofrer. Mas trata-se de conferir um peso maior à materialidade ou à ideia na dominação dos homens. Nossa hipótese é de que a opressão e o condicionamento pela ideia são mais eficientes, especialmente quando acompanhados por uma garantia mínima material de condições de vida. Não significa dizer que a cada tipo de opressão corresponda uma via *única* de libertação – a pressão das circunstâncias, por um lado, a tomada de consciência, por outro. A projeção de um possível alternativo no futuro é sempre requerida, portanto, a consciência é necessária ao homem que busca se libertar mesmo quando a prisão está no mundo, no arranjo social. O que queremos mostrar, ao fim, é a prevalência da ideia no condicionamento do homem, que perpassa inclusive a opressão material sofrida, o que significa colocar o assento sobre a liberdade em detrimento das condições objetivas, sem nunca, no entanto, desconsiderar o peso destas. É isto que veremos com Genet e que constituirá o tema de nosso último capítulo.

A conclusão, ao fim, é que não há uma lei da libertação, da transformação de si ou da revolução social, justamente porque elas se ancoram na liberdade. Tudo, ao final, dependerá dos caminhos inventados por ela mesma. Afinal, que significa *libertar-se*? Depende. Cada homem deverá dizer sobre si mesmo, a partir de sua situação e de seu projeto livremente eleito, o que lhe aparece como prisão.

cada vez que o homem escolhe o seu engajamento e o seu projeto com toda a sinceridade e toda a lucidez, qualquer que seja, aliás, esse projeto, não é possível preferir-lhe um outro; (...) nós não acreditamos no progresso; o progresso é uma melhoria; o homem permanece o mesmo perante situações diversas, e a escolha é sempre uma escolha numa situação determinada. O problema moral não mudou desde a época em que era possível escolher entre os escravagistas e os não-escravagistas, na altura da Guerra de Secessão, por exemplo, até o momento presente em que podemos optar pelo M.R.P.¹⁰⁷ ou pelos comunistas. (EH, p. 14)

O que é comum a todo homem é ser, ontologicamente, construtor de rotas de fuga. As coisas não são o que são, há sempre um mais além, um fundo profundo oculto que na verdade nem está lá, porque nasce de nós mesmos no encontro com a coisa. Sempre com os pés fincados no chão, trazemos o mundo à existência e

107O Movimento Republicano Popular (*Mouvement Républicain Populaire*, MRP) foi um partido político democrata-cristão francês fundado em 1944.

conferimos-lhe profundidade a partir de uma perspectiva singular, implicando em cada visada, em cada projeção, a completude de toda a nossa existência. Todo humano é passível de se libertar, mas a liberdade a ser vivida é única. Não pode ser descrita ou prescrita prévia e positivamente.

2.3.3 Jean Genet: uma liberdade vivida

“Não somos torrões de argila e o importante não é o que fazem de nós mas o que nós mesmos fazemos com o que fizeram de nós.”
(Sartre)

Podemos agora nos ocupar da vida de um homem de existência concreta. O intuito é acompanhar, *grosso modo*, a constituição de si e as transformações que Genet efetuou que o conduziram a ser Jean Genet, o poeta maldito. Sua vida é particularmente interessante tanto pela forte relação que mantém com o Outro, quanto pela eleição que faz de seu lugar nesta relação, e, ainda, pelas metamorfoses que opera em seu processo de cura e libertação. Pra nós, é uma bela ilustração do poder da liberdade em contornar a força das coisas.

A biografia existencial do escritor e poeta Jean Genet visa descrever, de modo explicativo, como se constituiu o sentido de sua vida, isto que podemos chamar de individualidade e singularidade do homem Jean. A partir do método da psicanálise existencial, segundo o qual o irreduzível de toda existência humana singular encontra-se numa escolha de si que o sujeito realiza ao mesmo tempo em que se constrói, Sartre busca encontrar qual foi esta escolha fundamental no caso de Genet, e isto considerando conjuntamente sua vida, seu meio e sua obra.

Genet, órfão de nascimento em um ambiente urbano, é adotado por uma família de camponeses aos 7 anos. Sente-se “um estranho no ninho” neste contexto de moral de proprietários, onde “ser é ter”, onde o valor de cada um é medido por suas posses. Órfão, nunca terá nada de direito, nunca será ninguém. Inventa, por isso, brincadeiras de apropriação imaginária de pequenas coisas, num teatro solitário em que consegue, nesses momentos, sentir-se parte integrante de seu meio. Mas a brincadeira de proprietário termina quando, aos 10 anos, Genet é apanhado pelo pai adotivo estendendo a mão dentro de uma gaveta para apropriar-se de uma coisa qualquer. Neste instante, o olhar do adulto ressignifica para o menino sua fantasia revelando-lhe, ao mesmo tempo, um ser que *segundo o Outro*

lhe pertence, que é ele mesmo, mas que ele desconhecia. “Uma voz declara publicamente: ‘Você é um ladrão’.” (SG, p. 29). O que se segue daí é a aventura de uma existência que se determina a coincidir com este ser que lhe atribuíram no mesmo momento em que o arrancaram de sua infância. A história de Genet por muito tempo será a tentativa de *reconhecer* em si mesmo, a partir de sua interioridade, este *ser mau* que o olhar do Outro lhe conferiu.

Analisemos estruturalmente as relações intersubjetivas envolvidas na condenação de Genet. No momento em que é apanhado, o pai adotivo é o Outro que congela seu ser e lhe informa sua essência maléfica: és ladrão; rouba porque é mau. Logo a voz do Outro reverbera por toda a comunidade. O Outro torna-se Eles. Forma-se uma coletividade específica de Eles-sujeito que tem como unidade o olhar acusador sobre o mesmo objeto, olhar que, aliás, é *constituitor* deste objeto que aliena a subjetividade do pequeno Jean. Como afirma Sartre: “O olhar dos adultos é um *poder constituinte* que o transformou em *natureza constituída*.” (SG, p. 61). Por mais divergências que os membros da comunidade tivessem entre si, agora perfazem uma unidade que ultrapassa qualquer diferença e se expressa na verdade do *não-ser ladrão*, pois, antes de tudo, compartilham o *reconhecimento mútuo* de serem *homens de bem*. A honestidade, qualidade essencial de um agrupamento que preza antes de tudo pela propriedade privada, é o marco definidor que contrapõe toda a comunidade ao pequeno criminoso, num movimento semelhante à fraternidade-terror, como vimos na *Crítica*.

O grupo de camponeses, primeiro sujeito plural da narrativa, por certo também se contrapunha ao nós-objeto que performa a comunidade em geral dos marginais. Porém, quando se trata de Genet, o grupo dos homens honestos e o grupo dos malfeitores formam um amálgama que tem como propriedade unificadora o repúdio a um objeto comum, pois a comunidade dos marginais também toma Genet como objeto de desprezo, agora em virtude de sua inteligência e delicadeza¹⁰⁸. No decorrer de sua existência e à medida que alarga seus espaços de relações, esse *grande Outro* que reside na função do eles-sujeito vai-se inflando pelo acréscimo dos mais variados subgrupos (prisão, casa de detenção, exército etc.), todos ligados pela propriedade comum de serem o olhar constituinte do objeto-odioso-Genet.

108Cf. *Saint Genet*, 2002.

Poderíamos apontar para três ‘esferas’ do Outro quando nos encontramos na situação do eu-objeto diante de um eles-sujeitos. Há este grupo composto por ‘eles’, o olhar constituinte de minha objetividade; há também todos os outros homens, que não participam de nenhum dos termos dessa relação; há ainda, como conceito e limite ideal, toda a humanidade enquanto um nós-objeto correlato do olhar de um Outro absoluto: Deus. Genet encontra-se à margem de todo tipo de totalidade, apartado de qualquer conjunto que constitua um Nós. Até mesmo a totalidade-objeto correlata do olhar divino composta por todos os homens lhe é negada. Genet sempre esteve do outro lado da margem, nunca coube em lugar algum, e por isso persegue a inumanidade e faz do homem, não da liberdade, a sua obsessão (SG, p. 55-6). Manifesta seu desejo de ascender ou de submergir no inumano através da santidade ou do mal, o que pode ser interpretado como a recusa radical de participar de qualquer comunidade com os homens, de qualquer Nós. Ao contrário, se obstina na solidão de sua condição de ser-visto, seja por um ou por muitos sujeitos. Como reação fundamental à crise original – ser apanhado roubando e constituído em essência maléfica -, ele escolhe livremente o lugar de objeto para todo outro com quem se depare. A descrição do que unifica a consciência de classe como um Nós especial, um tipo particular de coletividade, serve também para chegar ao “grande Outro” (eles-sujeitos) em que se transformou a comunidade de camponeses (e basicamente a humanidade inteira) no caso de Genet. Se uma sociedade é dividida entre as classes opressora e oprimida, “a situação das classes opressoras oferece às classes oprimidas a *imagem de um Terceiro perpétuo* que as considera e as transcende por sua liberdade.” (SN, p. 520, grifo nosso). Genet interioriza esta imagem de um terceiro perpétuo. Para fugir do olhar dos justos, se evade e se faz visto por um olhar superior. Inverte a relação que mantém com a natureza má que lhe atribuíram: se não consegue vê-la nos olhos, se fará visto por ela.

Genet, para as pessoas de Bem, encarna o Outro. E como caiu na armadilha dos homens honestos, encarna o Outro aos seus próprios olhos também. Mas esse Outro, instalado nele por um decreto da sociedade, é *primeiramente uma representação coletiva*. (...) Assim, sem que ele perceba, são ainda os olhares de todos que convergem para Genet através dessa potência obscura que ele reverencia. Mas esses milhares de olhos são interiorizados; passaram para trás dele. (SG, p. 148)

De qualquer forma, externa ou interiormente, Genet toma para si um ser-visto perpétuo, adota como escolha fundamental de si uma postura de passividade em que busca realizar o ser que lhe advém de fora, sempre estabelecido pelo Outro,

e que toma o lugar daquilo que o homem é para si mesmo: liberdade. Como Sartre afirmou a respeito de Baudelaire, “o determinismo é tranquilizador.” (Sartre, 1963, p. 48). E Genet “faz da sua objetividade para outrem o essencial, e da sua realidade-para-si o inessencial. Fazer-se manejar passivamente pelo Outro, para tornar-se objeto aos seus próprios olhos, eis o seu desejo.” (SG, p. 90). Neste sentido, o projeto original do poeta é fundamentalmente um projeto masoquista.

Temos uma situação de partida, uma crise original: o menino é apanhado. Temos uma primeira decisão, sua *conversão ao mal*: “serei o que o crime fez de mim” (SG, p. 61). O menino busca realizar essa essência do Mal que lhe atribuem. Busca-se o melhor meio de realizar o pior mal: chega, assim, ao domínio do imaginário. Esta escolha é devida ao modo de ser parasitário da imagem: tendo a aparência do ser, se desmancha se nela queremos tocar, escoia para o nada, sem consistência própria. Genet mergulha assim num mundo de *gestos e aparências*. Substitui a fantasia infantil de ser amado, na qual sonhava ser filho de príncipe, por uma nova fantasia: ser filho de falso príncipe (SG, p. 340). Se ainda sonhasse ser filho de príncipe, estaria desejando reciprocidade. Para permanecer o miserável odioso, tem de ser um falso filho de um falso príncipe, tem que ter, por trás da aparência nobre, um embuste. Assim, se o amam, esse amor - ele o sabe - não é dirigido a ele, que é um falso filho, mas a um outro. Introduce no próprio sonho a aparência da aparência. Transporta, assim, para o imaginário sua condição real de marginal. O imaginário corrói o ser por dentro. Deste modo, realiza sua *segunda metamorfose*: de ladrão passa a *esteta*, dos roubos aos atos poéticos e magnificantes. Para ser o pior mau, será aquele que transforma o real em aparência.

Há situações que só se podem suportar, mas suportar é impossível, porque o homem se define pelo ato; quando a ação é repelida pelo mundo, ela se interioriza e se irrealiza, é interpretada; reduzido à impotência, o agente se torna ator. Esse é precisamente o caso de Genet: sua vontade ociosa passa para o imaginário; ator contra a vontade, sua recusa do mundo é apenas um gesto. (SG, p. 328)

As significações magnificantes que Genet cria e que modificam *simbolicamente* o mundo não o alteram em nada. É uma fantasia bem feita, complexa, cheia de personagens e acontecimentos, mas sua matéria é a aparência, são imagens, e sabemos de sua fugacidade, do seu excesso de carência: se delas nos desviamos, dissolvem-se, desmancham por falta de atenção. Sua ação é somente gesto, restringe-se ao irreal, mundo fantástico onde legisla ao seu bel

prazer, onde, onipotente, maravilha-se com a descoberta de que pode criar tudo a partir de nada. E cria. Dá existência (em aparência) a um universo próprio, particular. Mas, o que pretende Genet? Seu imaginário tem por finalidade conter a verdade desse marginal, revelada apenas aos seus olhos? Transformar seu *status* de escória em cavaleiro? Ajudá-lo a suportar a humilhação que enfrenta – ou que disfarça? E aos olhos de quem ele se transformaria - de si mesmo, dos marginais com quem convive, dos Justos? Sua realidade não muda em si mesma, mas sua significação sim. Não é mais o mendigo que passa fome e frio em Barcelona, é o príncipe do mal que deve ser desprezado para o seu próprio engrandecimento. “Quem perde, ganha” (SG, p. 327); quanto pior, melhor. Mas, no final das contas, é apenas o devaneio grandiloquente que busca negar a realidade ao ressignificá-la subjetivamente. “Destinadas, por natureza, a permanecer ineficazes, suas destruições e suas aprovações ocorrem *simbolicamente*.” (SG, p. 332). A este mundo sonhado cabe igualmente o que Sartre afirma a respeito do Santo, da Santidade: “essa lógica destruidora agrada aos conservadores. É que ela é inofensiva; abolindo *tudo*, ela não toca em *nada*. Privada de eficiência, ela é apenas, no fundo, uma retórica. Alguns estados de alma falsificados, algumas operações efetuadas na linguagem, não é isso que mudará o curso do mundo.” (SG, p. 199). É conveniente que os párias se percam em seus devaneios, reduzindo-se no âmbito social à docilidade dos corpos enquanto se dilaceram silenciosamente em seus espíritos¹⁰⁹.

E Genet percebe, com espanto, ao refletir sobre si, que sua vontade inicial de um realismo bruto, que obstinava-se em querer ao máximo o ser-mau que lhe conferiram, desaguou em um idealismo radical, que estava a ponto de desvinculá-lo do mundo (SG, p. 394). Eis o momento de uma nova decisão. Se quer conferir efetividade aos seus projetos, terá que mudar sua atitude e direcionar “para fora” sua intenção. É preciso deixar o domínio subjetivo da imaginação e ir no caminho inverso do sonho: ao invés de irrealizar o real, Genet realizará seu imaginário. Para provocar uma mudança efetiva no mundo, não deverá refugiar-se em suas fantasias, antes, transformar seus devaneios malditos em concretude. Opera-se, assim, sua terceira metamorfose: nasce o escritor. Genet encontra na literatura o melhor meio

¹⁰⁹É comum que marginalizados de toda espécie – pessoas em situação de rua, criminosos, prostituídos, miseráveis - suportem sua situação pela evasão da realidade, normalmente pelo uso de drogas – um trampolim eficiente ao imaginário - e pela submersão na loucura. Estetas, nada criam; apenas perdem-se em suas fantasias enquanto o corpo definha como um farrapo humano. À sociedade que exige controle e ordem essa passividade desumanizante é muito conveniente.

de atingir a consciência dos homens de bem que o condenaram, de revidar, de contaminá-los com a maldade que os justos quiseram extirpar de si projetando no pequeno ladrãozinho. “Nasce uma consciência austera, lúcida e calculista, desembaraçada de todos os sonhos, desembaraçada do próprio sonhador que a habitava; essa pura liberdade de artista não conhece mais Bem nem Mal, ou antes, ela faz deles apenas os objetos da sua arte: Genet libertou-se.” (SG, p. 399).

A viragem radical é realizada quando Genet abandona o sonho e passa para o seu relato. Há, aqui, *ação*, isto é, modificação do ser com vistas a um fim (SN, p. 536): algo se transforma *na objetividade* por causa da ação desse marginal. Mas não só. Pois o roubo já era uma ação objetiva, quando roubava para ser ladrão; a mendicância, a traição, todas foram condutas objetivas no mundo. A escrita, por sua vez, modifica o próprio Genet ao modificar sua relação com o Outro (os Justos) e com esse Outro que ele é para si mesmo. Sonhar é um delírio, mas relatar seus sonhos conturbados é uma ação digna de libertar essa subjetividade da ancestral sentença do olhar do Outro. Como sintetizou Sartre, “dez anos de literatura que valem um tratamento psicanalítico.” (SG, p. 510).

Genet escreve com fineza, é atrativo ao leitor. Irá se aproveitar desta habilidade, da boa forma de sua prosa para nela infiltrar o podre conteúdo dos seus sonhos. Seu objetivo é contaminar a consciência dos Justos, revelando-lhes o mal que reside neles mesmos. Quando escreve, empresta do ser a matéria para dar concretude às suas aparências e *solicita* a consciência do Outro para animá-las. O ponto crucial aqui é justamente este: o Outro é solicitado *enquanto liberdade* para trazer novamente à existência as aparências construídas pelo poeta. “Até então, eles [os justos] eram apenas aparências sagradas, imóveis numa atitude de reprovação. Vão tornar-se homens.” (SG, p. 400). A decisão de escrever muda o *status* do Outro – e não apenas do próprio Genet, como acontecia com os devaneios. A literatura é o objeto do mundo pelo qual Genet consegue alterar suas relações com seus juízes. Sua escrita é uma sequência de armadilhas para a liberdade do Outro, de convites disfarçados para que, tendo consciência de suas imagens, tomem consciência de súbito do mal que reside neles mesmos (SG, p. 398). São jogos de palavras, de ideias, nos quais os homens de bem se emaranham e sentem-se afundar. Genet parece ter se dado conta de que, entre a força e a persuasão, o melhor meio de subjugar o Outro está na armadilha que captura sua liberdade e não na que vence

seu corpo. Não há meios de obrigar o Outro a se sujeitar, mas pode-se convidá-lo a isto – e muitas vezes ele aceita, pelos mais diversos motivos.

Um aspecto dos delitos de Genet revela-nos a magnitude e o peso dos contornos concretos da situação sobre o homem. Se a escolha de Genet era encarnar o mal, o pior mal possível, por que ele nunca matou? Comumente ficamos inclinados a considerar que os atentados contra a vida (como a tortura e o homicídio) se sobressaem no ‘espectro do mal’ independentemente da situação que consideremos. Mas o mal almejado por Genet era aquele definido pela sua comunidade: um contexto de proprietários, para quem a posse de algo é sagrada, explica que o roubo tenha sido seu crime por excelência – a contestação da propriedade privada. A usurpação do bem constitui-se, portanto, na violação mais grave. Isso nos atesta que nunca podemos abstrair da situação, que o caminho que conduziu o homem ao lugar em que ele se encontra hoje é tão relevante quanto esse mesmo lugar. Além disto, há contraexemplos que mostram o homem escolhendo livremente a morte à vida por ter sido privado de seus bens¹¹⁰, o que corrobora a possibilidade da valoração superior da posse sobre a própria existência. A idealidade dos valores faz com que não haja contradição alguma em valorar mais a matéria inerte do que a existência humana. Genet, portanto, que nunca matou, encarnou o pior mal porque escolheu contestar os valores supremos da sua situação original.

Mas vejamos mais detidamente a ocasião da última metamorfose de Genet, sua libertação. O contexto inicial da passagem de esteta a escritor ocorre quando ele é preso vestindo uma roupa de condenado dentre um grupo de homens com vestes civis (SG, p. 406). A exceção deveu-se provavelmente a um engano porque todos naquela cela – inclusive Genet - ainda aguardavam uma resolução definitiva. Mas a marca distintiva bastou para assinalá-lo, por princípio, como o negativo, o Outro, o Mal. A roupa de condenado refletia aos outros o terrível de seu próprio destino, o futuro que lhes esperava. Um segundo fator acontece: eis que a contingência proporciona um companheiro de cárcere letrado, justo ali, ao lado de Genet. “Surge o acontecimento: um prisioneiro lê nulidades poéticas para os colegas, que o

110Veja-se casos como: a explosão do número de suicídios durante a *Grande Depressão* americana de 1929; o número de homicídios realizados em função da disputa de territórios no Brasil (desde o colonialismo em sentido amplo até as disputas pontuais por terras no interior do país hoje); pessoas que, diante da miséria extrema, preferem abandonar-se à morte do que insistir numa subsistência de sofrimento decorrente da falta material.

admiram.” (SG, p. 406). Este tornar-se-á Abel, para quem Genet se fará Caim. Os versos são ruins, Genet sabe disto e sabe que faria muito melhor com facilidade. O desafio é fácil, mas não lhe é permitido brincar. “Em si mesmo, o ato poético é escandaloso, pois faz mau uso da linguagem.” (SG, p. 407). Se os versos insossos de Abel são tolerados e até benquistos pelos outros, isso decorre justamente de sua ordinariedade: todos se reconhecem neles, compreendem seu objeto e seus anseios – temas virtuosos, como a família e a redenção fora do cárcere. Esta é a questão: se você é comum, se reflete em um ato escandaloso o escândalo de todos, está integrado ao grupo, torna-se até sua referência. “Genet é fora do comum, entrou na cela como um sinal de azar. Assim, ele tem de se calar! Um azarento fazendo versos, isso não se tolera. Ele sabe disso, não ignora que já perdeu.” (SG, p. 407). Aliás, sabendo do mau gosto do tema de seu concorrente – Genet despreza o *Bem* – se compraz de ser excluído, afinal, por que buscar estima em terreno infértil? Melhor seria calar, “desprezando o desprezo deles”. Dá-se então a ocasião de nascimento de Jean Genet, o poeta. Uma vertigem o domina quando o silêncio é a única coisa que requisitam dele.

Para tornar-se indesejável *totalmente*, ele falará. E também, esse mau gosto o fascina; é preciso que ele seja a sua vítima, que sofra até a paixão. Ele *ama* o mau gosto; ama-o porque é o Mal. Deseja assegurar o seu triunfo. Não basta que os detentos, que representam aos seus olhos o público universal, aplaudam maus versos; é preciso que vaiem os bons. Se Genet se oferece em holocausto, é para realizar, uma vez mais, o esmagamento do Bem pelo Mal. (SG, p. 407)

Os versos do outro são de mau gosto, logo, são o Mal; sendo maus, sua exaltação é a exaltação do Mal. Os versos de Genet são refinados, de bom gosto, logo, são o Bem. E o Bem deve ser pisado pelo Mal. Portanto, Genet deve ser humilhado para que o Mal prevaleça sobre o Bem. Se venera o Mal, sua atitude masoquista é a mais bela vitória. Por isso ele, quando perde, ganha. É porque sabe de sua capacidade superior nos versos que sua humilhação é o grande alvo: nesta situação, a degradação total de si constituirá o pior mal possível. Se seus versos fossem também medíocres, o achincalhe não seria tão acentuado, ou: o Mal não triunfaria em todo o seu esplendor. “O desprezo dos outros vai tecer-lhe uma coroa; seus risos o sagrarão poeta. Autopunição, ressentimento, orgulho e masoquismo (...), Genet lança o seu desafio: “Também posso fazer isso”. Propõe submeter-se à prova porque está certo de fracassar.” (SG, p. 407). Fracassa, por princípio, porque

seus versos são bons num ambiente de tolos, porque é o diferente a quem cabe apenas calar – e justamente por isso, resolve falar.

É o sentimento de sua superioridade intelectual que lhe ditará a decisão. (...) Fez versos como um brutamontes quebra a cara do indivíduo que o provocou: para estabelecer sua superioridade. Mas o brutamontes quer provar a sua superioridade *aos outros* e Genet queria usar os outros para provar a sua *a si mesmo*. (SG, p. 404-5)

O grande *leitmotiv* de Genet é satisfazer o Outro negativamente, ou, aquilo que ele julga que seria a pior expectativa que outrem pudesse depositar sobre ele, ou ainda, o oposto de uma possível expectativa positiva que proporcionaria um vínculo de reciprocidade. O importante para Genet é sempre estar do outro lado da margem, inalcançável porque não consegue se vincular, separado de toda a humanidade. Veja-se o caso da prisão da Iugoslávia, outro cárcere no qual seus companheiros de cela distraiam-se fazendo jogos, desafios (SG, p. 407). ‘Roube o camarada que está dormindo’. Genet foi convidado a participar, mas, para não satisfazer o esperado, desmaia. Não se trata apenas de encarnar o Mal opondo-se à moral dos homens honestos. Mesmo no meio do crime, sente a necessidade de quebrar qualquer possibilidade de reciprocidade. Sendo o Mal, o conteúdo de sua maldade dependerá também dos seus arredores. Se entrasse na brincadeira e roubasse aquele que dorme – nada mais natural, afinal, Genet é ladrão – estaria vinculando-se ao Outro, realizando a concepção de Bem forjada naquele mundo. Como tem de ser o Outro em cada canto onde se encontra, subtrai-se da tarefa proposta e o faz não pela simples recusa, mas pelo subterfúgio da incapacidade, da humilhação de si. O pior mal possível é aquele que causa o pior mal possível ao próprio Genet. Seu masoquismo é extremo – diríamos mesmo que o principal de seus fios condutores. Em qualquer situação, Genet assume condutas que o tornam objeto execrável, ridículo, abjeto, humilhável. Por isso – cremos - Genet nunca matou, apesar de perseguir a exaltação do Mal, o pior mal possível. Desde o instante fatal, a maldade de Genet é fundamentalmente simbólica e dirigida contra si mesmo.

Pode-se assinalar, então, ao menos três aspectos essenciais que foram determinantes à libertação de Genet: a saída da passividade pelo ato de escrever – troca o gesto pela ação, realiza algo no mundo que o conecta ao Outro, ainda que negativamente; a busca da satisfação de seu próprio desejo - pela primeira vez, o Outro não é o tema diretor de suas condutas; por fim, a inversão da lógica que

sempre seguiu desde o acontecimento original: de exclusivamente vítima, transforma-se também em carrasco. A beleza de sua escrita é o que possibilita sua desforra. Utiliza-a para capturar sorratamente a liberdade do outro e envolvê-la em seus pensamentos imundos, fazendo-o entrar em contato com o Mal que ele se obstina em lançar para fora de si. A escrita é um convite. Para ser eficaz no objetivo do autor - aliás, qualquer que este seja - exige a participação ativa do leitor, sem a qual o livro é um pedaço de matéria inerte, riscos de tinta sobre o papel. A leitura é um trabalho de decifração, organização, interpretação, imaginação (SG, p. 426). É preciso esforço para captar e recompor as imagens pretendidas, as cenas, as sensações. A habilidade de Genet é mistificar pela beleza. Esconde na composição rebuscada e bem ordenada as descrições de um universo híbrido que mistura as agruras reais de seu mundo marginalizado – prisão, sarjeta – com os devaneios sensuais que sua fantasia, para satisfação dele mesmo, empenha-se em *realizar*. Outrora irrealizava o real, refugiava-se no imaginário para escapar de sua cela, transformando-a num palácio. A linguagem mistificadora era então sua droga, inebriava-o ao lançá-lo para fora da realidade, onde lidava apenas consigo mesmo.

A libertação de Genet pela escrita foi, pois, um ato autêntico? Lúcido de nascer de sua liberdade e respeitando a do outro? Nasce da liberdade porque ele se livra daquela essência que tomou para si como um ser determinado. Respeita a liberdade do outro na medida em que a requisita: um livro é sempre um convite, não pode se impor como um fato inescapável. Genet realizou a passagem do masoquista ao sádico, mas um sádico autêntico - em sentido sartriano. Ou seja, ele não obriga mas convida o outro a enveredar-se por um caminho que lhe causará sofrimento - sofrimento que nada mais é que entrar em contato com sua própria liberdade. Sutilmente, Genet escancara a má-fé dos homens a si mesmos deixando-os desnudos de seus subterfúgios. O respeito, portanto, nada mais é que considerar o outro como liberdade ao invés de como um objeto, mesmo que seja para afetá-lo negativamente.

E quantos Genet's caminham pela terra, com a alma aprisionada, *destinados* a repetir de novo e de novo a sentença que um outro, um dia, proferiu sobre eles? Existências fantasmas de homens crédulos que, tendo dado mais valor ao outro do que a si, condenaram-se a uma vida por princípio fracassada, em múltiplos aspectos. Se todo homem é uma paixão inútil porque persegue uma impossibilidade *a priori*, o desejo de ser Deus, estes que escolhem viver e morrer em função do

Outro fracassam novamente, em um outro nível: é impossível alcançar o ser que nos é atribuído, reconhecê-lo, olhá-lo nos olhos, identificar-se a ele. A existência em nome do Outro é uma batalha perdida antes de iniciada. *Feliz* foi Genet que teve ao seu lado, contingentemente, a beleza de seus versos. Não fosse inclinado às letras, e com tamanha destreza, talvez morresse no anonimato de ter sido *só mais um marginal*. Ou talvez tivesse inventado outra saída, que, sem torná-lo um homem de fama, realizaria o mais importante que sua escrita o concedeu: sua catarse demoníaca, sua libertação. Ou mesmo, poderia ocorrer de não se empenhar em seu dom, abafá-lo enquanto nutria fartamente seus devaneios. O momento e o motivo precisos da faísca de uma transformação capital são impossíveis de rastrear, porque é precisamente o acontecimento de uma liberdade que se descobre, se põe e se exige a si mesma. Muitos elementos concorrem para possibilitar este instante. As análises existenciais que Sartre empreende sobre a vida do poeta, fruto de um trabalho minucioso, conseguem dar algumas pistas de quais foram esses elementos no caso de Genet. A escolha masoquista como postura fundamental de sua existência; por pura contingência, o fato de haver um companheiro de cela que fazia versos medíocres (fossem todos iletrados, Jean Genet, o poeta, não teria existido? Talvez por conta de outra ocasião, por outro pretexto); sob a mesma contingência, a roupa distinguidora que assinalou Genet novamente como o negativo primordial; a decisão obstinada de reescrever *Notre-Dame* após sua primeira versão ter sido queimada por um guarda e contra todas as expectativas de que sua obra poderia chegar ao contato com o público¹¹¹ (se tivesse desistido ao invés de se afeirenhar à tarefa que se propôs, provavelmente teria recaído confortavelmente em seu mundo de sonhos e lá teria ficado – ou não). Elementos objetivos e subjetivos se entrecruzam quando o olhar retrospectivo procura recompor o caminho percorrido, entender o que aconteceu. E o que temos visto com Sartre é que um fator é sempre determinante: a ação. “*Antes de Notre-Dame*, Genet é um esteta; *depois*, um artista; mas em nenhum momento foi *tomada* a decisão de operar essa conversão.” (SG, p. 426). Chomsky, como veremos adiante, também assinala o caráter prático de uma transformação existencial: “Uma real consciência efetivamente ocorre por meio de prática e experiência com o mundo. Não se trata de que primeiro você se torna consciente e depois começa a fazer coisas; é por meio das coisas que faz que você

111Cf. SG, p. 424.

se torna consciente” (CHOMSKY, 2005, p. 253). Não se trata de uma decisão teórica, reflexiva, calculada. Talvez Genet tivesse sonhado com sua libertação, entre uma humilhação e outra, nos seus devaneios. Não sabemos. De qualquer modo seria só gesto. Para transformar a si mesmo, a sua relação com outrem e, conseqüentemente, o seu modo de estar no mundo, foi necessário agir, modificar a materialidade, construir pontes, trabalhar. Ao invés de passar os dias aniquilando a realidade para o seu próprio gozo, era preciso reconstruí-la pacientemente, moldá-la, reforçar seus contornos segundo sua intenção.

Para concluir, temos uma última questão a levantar. Uma situação existencial de privação epistemológica, seja na infância, seja em um contexto radicalmente opressor, invalida a tese da liberdade absoluta – absoluta ainda que situada? Dito de outro modo, a falta de conhecimento impede o homem de se libertar? Nessa direção encontramos o argumento de Thomas Nagel, de que nossas escolhas são condicionadas por circunstâncias que desconhecemos: “As alternativas são alternativas somente em relação ao que sabemos, e nossas escolhas resultam de influências que só conhecemos parcialmente. A perspectiva externa ofereceria então uma visão mais completa, superior à interna.” (2004, p. 189). A ignorância é comumente imposta como um dos aspectos objetivos na vida do oprimido¹¹². A infância¹¹³, por sua vez, é o momento comum de todo homem em que há naturalmente um escasso conhecimento sobre a existência. Pensando nisto, poderíamos questionar: Genet *podia ter*, aos 10 anos, a condição requerida para que se possa dizer que ele fez livre e conscientemente uma escolha de si diante dos outros? Constantemente, atribuímos sentidos ao passado que apenas o olhar presente é capaz de desvendar. Sartre interpreta a decisão de Genet *como se fosse*

112 Às vezes isso é feito de modo indireto, por exemplo: incentivando a cultura de massa (o *homem zumbi* na frente da TV), inviabilizando ou sucateando a educação, etc. Atualmente, o problema passou da escassez ao excesso: com a abundância e acessibilidade dos novos meios de comunicação baseados na *internet*, há um mar de informações disponíveis, e o problema agora está nos critérios de filtragem e nos usos intencionalmente indevidos que se faz do ‘conhecimento’ (desinformação, *fakenews*, etc). Ou seja: um novo modo de fomentar a ignorância.

113 Não se trata de igualar a condição do oprimido com a da criança, ainda que a privação epistemológica seja um traço em comum entre a infância e o adulto infantilizado. Abordar a infância da perspectiva sartriana significa questionar o despontamento da subjetividade na aurora da existência. As crianças são seres livres? Em que momento e de que modo surge a irrupção da consciência de si como liberdade? Haverá algo como uma eleição de si que pudéssemos encontrar regredindo e fixar num momento, o mais anterior possível do nosso desenvolvimento, e que só a partir dali “comecei a me escolher”? Aparentemente sim, pois é justamente isso que Sartre afirma sobre o acontecimento fatal de Genet – momento no qual a tônica de toda a sua existência foi definida. A respeito do tema, cf. SILVA, 2017, *O primeiro ato livre e a ética do porvir na filosofia de Sartre*.

uma decisão austera, consciente de si, lúcida de suas opções. Após o momento fatal – questiona Sartre –, o que fazer? Recusar a moral que o condenou? Submeter-se? Mas a quem ou a quê? Nada querem dele além de que permaneça sendo o objeto culpável. Tentar endireitar-se, pedir perdão? O perdão é ato de caridade, só o Outro pode concedê-lo. Evadir-se na loucura, num universo de sonhos? É franco demais para isso. Matar-se? Seria uma boa vingança contra aqueles que o condenaram, levando ao extremo sua exclusão (SG, p. 56-7). E, então, conclui Sartre: “O que não o deixou adotar essa conclusão [o suicídio] na realidade foi, penso eu, o seu otimismo. Com isso, quero designar a própria orientação da sua liberdade.” (SG, p. 57). A descrição do filósofo *faz parecer* que o menino realizou um inventário de seus possíveis e da viabilidade deles, optando então por se sacrificar ao Outro. Obviamente, não se trata de uma guerra justa: uma criança encurralada e sozinha diante de toda uma comunidade de adultos, *homens sérios*, detentores da verdade. Na realidade, a guerra está perdida desde o início porque Genet interiorizou o olhar e a voz do Outro que o condena, não pode sequer refugiar-se em sua intimidade – o trabalho de aprisionamento foi feito desde dentro (SG, p. 32). Para aproximar-se do Outro, o qual ama, o menino passa para o seu lado: “despreza-se com o desprezo deles” (SG, p. 34-5). Quem poderia afirmar que o peso entre acreditar em si ou no grande Outro – que são todos os outros – seria o mesmo? A criança não podia saber do embuste que é o mundo adulto. É somente o olhar externo e posterior que pode fazer o inventário objetivo das possibilidades do agente naquele momento, agora que tem acesso a um cenário *mais* completo.

Mas não, não nos enganemos. Todos nós nos construímos no escuro. Este olhar externo que vê um “cenário completo” não existe – se houvesse, seria Deus, e mesmo havendo, não teríamos acesso à sua onisciência. Todos fazemos (inventamos) o possível com aquilo que temos no momento em mãos, e isso não torna nossas escolhas menos livres, torna-as talvez mais limitadas objetivamente. A intuição: “se naquele momento eu soubesse que tinha a possibilidade de...” é aplicável a todos, mas não exime ninguém da responsabilidade de ter se construído com os possíveis que, naquele instante, se apresentaram como possíveis. Alegar que “eu não sabia”, pura e simplesmente, é má-fé. E somos responsáveis, inclusive, pela nossa própria ignorância. A quem caberá informar-se e libertar-se, senão a cada um? A questão é que a privação de conhecimento (bolha informacional, falseamento da realidade, ignorância imposta) não anula nem invalida a liberdade – como se se

dissesse que só é livre a escolha feita a partir do (impossível) ‘cenário completo’. O que há são situações constituídas pela apreensão que cada liberdade faz dos dados objetivos com os quais se depara em seu mundo. O próprio sentido da situação só surgirá a partir da projeção do homem rumo a seus fins. É aí que o mundo será constituído como hostil ou receptivo, como restrito ou abrangente. Mas os parâmetros para julgar se uma dada realidade é *suficientemente esclarecida* não existem por si só, não são absolutos. Será o homem mesmo que escolherá se o mundo como lhe aparece é suficiente ou não e, se não for, caberá a ele fazer algo a respeito. Quanto ao fato de atribuímos um sentido a escolhas passadas que inexistia naquele momento, trata-se simplesmente da estrutura temporalizante deste ser que se apoia no passado para construir o futuro. Já afirmamos este caráter da facticidade do para-si: o passado cai detrás de nós como um em-si imutável que temos de suportar. Mas o sentido que conferimos a ele, suas ressignificações, estão abertas constantemente tanto à reflexão quanto à transformação pelas novas vivências de hoje.

Assim, quanto à relação entre liberdade e conhecimento, notamos que os dados objetivos sobre os quais nos apoiamos importam, ou seja, se nos baseamos em informações verdadeiras ou falsas, por exemplo. E nesse caso o Outro é a figura fundamental com quem temos de nos a ver. Não importa a época, é a liberdade do conjunto social que fará escolhas que serão determinantes para os novos membros do grupo, donde se depreende a responsabilidade do homem de hoje para com os homens de amanhã. É, portanto, a liberdade que cria suas próprias condições objetivas: a liberdade *desse* grupo de homens aqui decidirá o legado à liberdade daqueles homens lá, que estão por vir. E, independente da época e do lugar, toda escolha será situada e todo conhecimento será parcial. Mas, ressaltamos: a manipulação não altera o caráter livre de minha ação. Se ajo baseado em uma mentira que o outro me conta, isto não faz de minha escolha menos livre, como também não me faz menos responsável por meu ato. O que essa falsidade de fundo pode é alterar o resultado esperado de minha ação, já que estarei agindo contra mim sem o saber – se o outro me manipula, será em seu benefício, e neste caso minha ação mesma se faz sua própria contrafinalidade pela ignorância. Mas acreditar ou não no outro é uma escolha livre e de minha responsabilidade - se não sou de má-fé. Isso vale para o eleitor que crê na promessa do político, para o fiel devoto que se *faz* incapaz de questionar seu líder, para o amante que se alegra com as juras do

amado. Toda relação humana é passível de ser falseada, mostrar-se baseada em intenções enganosas. Mas o risco não anula a liberdade. Como na escolha moral, os critérios utilizados para crer ou não crer são, em última instância, de responsabilidade da criação de cada um.

Genet caiu na armadilha dos homens de bem. Escolheu *livremente* aderir ao ser que lhe conferiram. A escolha, por certo, poderia ter sido diferente. Mas a que custo? O peso do Outro, especialmente numa situação como a sua, não é um detalhe, mas algo que esmaga o homem. Desde sempre o renegado, ainda criança no momento fatal, sendo realmente *inocente* em seus rituais de apropriação, sem possuir nem um metro quadrado seu onde se refugiar em meio a proprietários... não havia nada em que se agarrar. E, no entanto, ainda assim, a pior condenação que advém do Outro, o trabalho mais bem feito de convencimento a aceitar um ser externamente constituído como seu - trocar a primazia da certeza de seu ser-para-si pelo apenas provável ser-para-outro -, não é suficiente para aniquilar a liberdade do homem. Genet poderia ter eleito qualquer uma daquelas alternativas, mas, como afirmou Sartre, a orientação da sua liberdade levou-o a agarrar-se à vida mesmo na maior de suas penúrias e a ter esperança – ainda que o modo de fazê-lo tenha sido com o próprio sacrifício de si. O que importa notar, entretanto, é o que o olhar do outro pode efetivamente alterar. Ele é eficaz não em limitar a liberdade, mas em destruir condições objetivas que existiam previamente à sua sentença, o que altera a situação do homem drástica e permanentemente. Por isso a ‘reputação’, o ‘discurso sobre o homem’ que molda nosso ser-para-outro importa tanto. Não só porque pode definir de fato o homem, constituindo o cerne de seu ser, mas também porque modifica radicalmente sua situação – o solo a partir do qual qualquer ação é possível. Dependo em grande medida do sentido que o outro me atribui, objetivamente falando, porque ele mutila meus possíveis.

Nosso objetivo final será, portanto, descrever a vulnerabilidade do homem no meio dos homens através de mecanismos sociais que pretendem condicionar a ação do Outro intencionalmente. Em uma abordagem que agora privilegia o campo das ideias em detrimento do aspecto material, utilizaremos três aportes teóricos para mostrar diferentes aspectos do condicionamento psicossocial do homem: o conceito de *éxtero-condicionamento* em Sartre, que explica a nível social a manipulação realizada por grupos dominantes sobre grupos dominados (ou, mais precisamente, sobre homens isolados na estrutura serial); a *fabricação do consenso* de acordo com

Noam Chomsky, que clarifica o papel da mídia no falseamento da realidade social e o conseqüente condicionamento da ação dos indivíduos; e, por fim, a *espiral do silêncio* conforme apresentada por Elisabeth Noelle-Neumann, que nos descreve um mecanismo psicossocial que influencia a expressão de discursos e comportamentos (ou a ausência deles) baseado no medo do isolamento.

2.4 O CONDICIONAMENTO DA LIBERDADE

“O opressor mais eficiente é aquele que persuade seus subalternos a amar, desejar e identificar-se com seu poder; e qualquer prática de emancipação política envolve portanto a mais difícil de todas as formas de liberação, o libertar-nos de nós mesmos.”
(Eagleton)

Por que os homens se submetem a uma ordem social injusta? Terry Eagleton, filósofo marxista britânico, levanta essa questão em *Ideologia* e aponta dois caminhos de resposta: devido a condições materiais ou através de ideias. Ambas encontram-se profundamente relacionadas no movimento dialético que produz a História. Como afirmou Sartre em *Questões de método*, os homens fazem a História na mesma medida em que são feitos por ela (QM, p. 74). O modo privilegiado como o “exterior” condiciona o “interior” ocorre, na esteira do materialismo dialético, através de aspectos econômicos e sociais que se referem à produção e reprodução material da vida – daí Sartre se valer, na *Crítica*, fundamentalmente de conceitos como escassez, práxis, ser-de-classe, matéria trabalhada, prático-inerte, etc. Como já vimos, é a máquina da fábrica que cria o operário, é o ser-de-classe que define meu lugar no meio social. O que queremos enfatizar aqui, no entanto, é o outro aspecto fundamental pelo qual os homens são socialmente feitos: a formação, transmissão, adesão e consolidação de ideias, ideologias, modelos de mundo, valores e concepções de existência. Camus inicia *O mito de Sísifo* afirmando que a questão mais importante da filosofia é o suicídio, ou seja, saber se a vida vale a pena ou não de ser vivida (2012, p. 17). Concordamos com ele. E extraímos daí uma intuição muito simples: as ideias governam os homens. Tais ideias, entretanto - inclusive a percepção subjetiva do sentido da vida (ou de sua inexistência) -, não nascem na pureza da subjetividade, de forma inata ou espontânea no próprio indivíduo. Elas são, desde que se surge no mundo, introjetadas pela cultura através de valores, hábitos e ideologias. A família é o primeiro patamar onde este trabalho é feito, na infância¹¹⁴. Mas indivíduos adultos, já “pré-moldados” cada qual à sua maneira por uma situação própria, existem em sociedade e são afetados por ela de formas diversas a respeito das quais a

¹¹⁴Sartre mostra esse movimento no colossal *O idiota da família*, obra na qual dissecou a vida do escritor francês Gustave Flaubert.

sociologia, a psicologia social e a teoria da comunicação podem nos fornecer alguns esclarecimentos¹¹⁵.

O objetivo aqui será, em um primeiro momento, estabelecer uma relação entre a vida serial como Sartre a caracteriza através da lógica do êterio-condicionamento – inércia, solidão, impotência – e a teoria de Noam Chomsky que aponta para a manipulação da propaganda política sobre o indivíduo através da fabricação do consenso. Trata-se, em ambos os casos, de estratégias cuidadosamente pensadas para controlar o comportamento e a mente dos homens através de diferentes dispositivos que têm um pressuposto em comum: a solidão impotente na qual estamos confinados diariamente. Veremos que tais mecanismos não se referem apenas a um conjunto de crenças, mas à própria fabricação de uma atitude existencial que tem por objetivo assegurar uma passividade forjada, intencionalmente induzida. Por fim, abordaremos uma teoria psicossocial que visa explicar um outro aspecto pelo qual o comportamento humano é condicionado por ideias: o medo da exclusão. A hipótese da *espiral do silêncio*, de autoria de Elisabeth Noelle-Neumann, também induz a uma postura de passividade, ainda que se constitua como movimento espontâneo baseado na tendência gregária humana, podendo ser capturada e empregada na manutenção de ideologias e, portanto, no condicionamento do homem. O medo do isolamento social é um recurso eficaz a ser aproveitado na construção da subserviência.

Temos, portanto, dois movimentos na questão do condicionamento social do homem: um vertical e um horizontal. Vertical: movimento descendente em hierarquia, que parte da mídia, do domínio dos meios de comunicação, do poder público, das corporações, de todos aqueles que dominam a produção e distribuição do *discurso da realidade*, o qual deve ser interiorizado pelos demais setores da população. Refere-se ao êterio-condicionamento sartriano e à fabricação do consenso de Chomsky. Já o movimento horizontal, explicado a partir da espiral do silêncio, constitui-se como influência dos indivíduos entre si pela mediação do grupo social e fundamentada no medo de exclusão como gerador de omissão discursiva. Em ambos os casos, o papel da mídia, especialmente dos *mass media* – os meios de comunicação de massa –, será absolutamente crucial como mediação entre os

115Sartre mesmo recomenda o uso de disciplina auxiliares para decifrar a concretude histórica de uma época, bem como a dialética que a compõe. Cf. *Questões de método*, 2002, p. 67.

interesses do grupo dominante e a submissão do grupo dominado, o que nos conduzirá a analisar conceitos como opinião pública e falseamento da realidade.

Ressaltamos, por fim, que não estamos apartando a ideia da matéria ao modo de uma dualidade plenamente distinguível. Ambas confundem-se porque constituem o anverso uma da outra. A ideia nasce da matéria e reflui sobre ela para modificá-la. Quando damos primazia à questão ideológica na submissão dos homens, isso de modo algum desconsidera os aspectos materiais da dominação social, apenas reafirma aquilo que vimos acerca da questão do germen da revolta, a saber: que o pior sofrimento – como a fome extrema, por exemplo – não é capaz de motivar uma mudança se não houver uma consciência que ultrapasse o estado atual de penúria rumo a um outro possível. E entendemos que a captação do presente e a projeção do futuro são fortemente condicionadas socialmente por ideias intencionalmente inculcadas nos indivíduos, muitas vezes sob interesses perniciosos. A dominação ideológica prescinde do uso da força ao penetrar na interioridade do homem e torná-lo cúmplice voluntário do opressor. A persuasão depende, fundamentalmente, de um contexto de liberdade – nosso terreno de partida.

2.4.1 O êxtero-condicionamento em Sartre

Os homens são feitos em praça pública, expostos ao olhar do outro e dependentes de seu reconhecimento. Esta concepção da publicidade de nosso ser perante o outro está presente na obra sartriana desde seus textos mais antigos: *A transcendência do ego* mostrou, através da purificação da subjetividade, que nossa essência está no mundo e não em alguma esfera interior, o que nos coloca desnudos no meio social; a descrição do olhar, em *O ser e o nada*, assinalou que a compreensão que tenho de mim mesmo passa fundamentalmente pelo reconhecimento do outro sobre mim, o qual me desvela um aspecto de meu ser até então desconhecido; a peça *Entre quatro paredes* ilustra a vulnerabilidade do homem mediante o juízo alheio, que tem a força de uma condenação comparável ao próprio inferno desprovido da presença de entidades malignas – o outro é o inferno da minha existência; *Saint Genet* analisa a constituição de um homem a partir de sua situação social, revelando concretamente o peso esmagador do olhar do outro

sobre o um. Em *O existencialismo é um humanismo* Sartre descreve esta dependência em relação ao outro daquilo que somos:

Ele se dá conta de que só pode ser alguma coisa (no sentido em que se diz que alguém é espirituoso, ou é mau ou é ciumento) se os outros o reconhecerem como tal. Para obter qualquer verdade sobre mim, é necessário que eu considere o outro. O outro é indispensável à minha existência tanto quanto, aliás, ao conhecimento que tenho de mim mesmo. Nessas condições, a descoberta da minha intimidade desvenda-me, simultaneamente, a existência do outro como uma liberdade colocada na minha frente, que só pensa e só quer ou a favor ou contra mim. Desse modo, descobrimos imediatamente um mundo a que chamaremos de intersubjetividade e é nesse mundo que o homem decide o que ele é e o que são os outros. (EH, p. 11)

Isto significa que somos definidos socialmente. Na falta dos olhos onipresentes de Deus, o sensor social é uma força grandiosa no condicionamento de nossos atos. É o que Sartre mostra também na *Crítica da razão dialética* através do conceito de êxtero-condicionamento. O êxtero-condicionamento é uma técnica de manipulação num movimento vertical que nasce de um grupo soberano (classe dominante ou o Estado apoiado por ela) e se dirige a dois tipos de conjuntos: a indivíduos serializados, população em geral considerada em seu isolamento, ou a grupos degradados, marcados pela institucionalização. O que estes dois alvos têm em comum é a impotência do indivíduo decorrente de sua solidão ou da obrigação assumida em um grupo, referindo-se, conforme já descrevemos, à estrutura da serialidade e da instituição. O êxtero-condicionamento se serve fundamentalmente do desejo de pertença grupal dos indivíduos, de uma vontade de integração ao meio social. O grupo soberano atua fornecendo a falsa impressão de que consumir determinado produto, aderir a uma certa ideologia ou adotar valores específicos - disseminados pela mídia, pela propaganda e pela publicidade - significaria, para os indivíduos em estado de isolamento e impotência, participar efetivamente de um grupo, estar ligado aos outros como um *Mesmo*.

O êxtero-condicionamento consiste em condicionar intencionalmente e de modo imperceptível, num meio serializado, cada Outro ao agir sobre os Outros, dominar uma massa de homens desde fora, utilizando a influência de um ajuntamento de indivíduos para manipular as ações e comportamentos de cada membro da série. Seus dois caracteres elementares são: a ação mediadora do grupo soberano e a aparência de totalidade que ele confere às séries impotentes (CRD, p. 720).

A *fascinação* da série pela ilusão da totalidade prática se assenta em uma *ideia-objeto* comum, que liga externamente os indivíduos, mas não chega nunca a constituir uma *finalidade* comum, como ocorre na práxis do grupo em fusão que constitui o verdadeiro elemento reunidor de uma multiplicidade ligada internamente e de modo ativo. Aliás, a proposição de uma finalidade comum para as séries é imperativamente negada, pois constituiria o próprio gérmen da revolta através da dissolução da série em um grupo. As séries êxtero-condicionadas são criações artificiais produzidas pela ação do grupo soberano – diferentemente do ônibus como elemento reunidor da série pessoas-que-aguardam-o-transporte-coletivo-no-ponto, série formada espontaneamente. Ocorre que esse movimento é permeado por ilusões e falseamentos: a ação real consiste em fazer perpetuar a serialidade, não em dissolvê-la, apesar de aparentar fornecer uma totalidade que é impossível às séries. Além disto, o objeto externo que deveria unificar a série – seja uma ideia, um produto ou um valor – não emana, enquanto preferência, realmente da própria série, mas é eleito e *imposto* segundo os interesses da classe dirigente.

Sartre se vale do exemplo de um programa de rádio norte-americano, em 1946, para ilustrar sua tese (CRD, p. 720-1). Todos os sábados, era veiculada neste programa a lista dos dez discos mais vendidos durante a semana, o que resultava em um aumento, na semana seguinte, entre 30 e 50% na venda destes mesmos discos. A origem desta *lista-tipo* - como Sartre a chama - remete a um grupo restrito de especialistas que dão a ilusão de expressarem, ao final, a *opinião de todos*, fabricando um consenso na verdade inexistente – semelhante ao que veremos com Chomsky. Na realidade, a lista reflete a escolha mercadológica de um grupo soberano da área (corporações, gravadoras, etc) que molda o consumo elegendo os discos que são veiculados como *aqueles-que-todos-os-outros-estão-escutando*. A emissora de rádio, através da divulgação da lista, comunica a cada indivíduo ações, pensamentos e sentimentos que devem ser também seus, porque são dos Outros, para que ele pertença a este “grupo” dos que *estão em dia com a boa música*. Para ser igual aos Outros, deve-se comprar os discos, apreciá-los de determinada forma (como os Outros estão fazendo, procurando ter as mesmas sensações), partilhar das mesmas opiniões preconcebidas que, aliás, chegam-nos antes mesmo dos próprios discos. E aqui podemos notar uma distinção clara na apreciação de uma obra já cotada ou não: a obra que me chega pelo êxtero-condicionamento não é simplesmente um disco ou um livro, em relação ao qual me encontro em estado de

suspensão do juízo e com a qual preciso ter contato para, só então e espontaneamente, formar um juízo estético. As obras já cotadas são, antes de tudo, juízos valorativos e pensamentos moldados que importo do Outro. São etiquetas como “o livro ganhador do Nobel”¹¹⁶, “o disco ganhador do Grande Prêmio”, “o filme indicado ao Oscar”. O *Outro* (um grupo de especialistas ou a *opinião de todos*) já validou que se tratam de boas obras de cultura, e o que consumimos então é a possibilidade de adentrar no grupo partilhando de sua opinião. Leio e escuto não a partir de mim, mas da recepção prévia já realizada pelo Outro, perseguindo os mesmos sentimentos que ele usufruiu, tentando detectar as mesmas sensações. Daí Sartre afirmar que há ações, pensamentos, comportamentos e sentimentos seriais¹¹⁷. Comprar o disco é uma conduta serial alienada porque é feita em nome do Outro, visando seu reconhecimento sobre mim.

O êxtero-condicionamento é um modo de falseamento da realidade: a lista-tipo não expressa as preferências coletivas, apesar de ser assim veiculada. Diz respeito, portanto, tanto a um aspecto epistemológico quanto a um aspecto prático (político, social, econômico), visto que este falso saber direciona o comportamento dos homens e reflui sobre a materialidade – produção e circulação de mercadorias, opressão de grupos minoritários. “Com o programa citado, tudo muda: introduz-se na série essa reflexividade que não encontra sua verdade a não ser no grupo: um grupo de ação (aqui, publicitária) *ensina-lhe o que ela faz* (e que, necessariamente, ignorava, uma vez que cada Outro está perdido no meio dos Outros).” (CRD, p. 723-4). Ou melhor: o grupo ensina o que a série *tem de fazer*. A lista-tipo surge como exigência: compre, conheça, consuma. A ação mediadora do grupo sobre a série se revela como um conhecimento de si que o Outro me fornece: o programa de rádio me ensina o que fazer para ser um indivíduo *como os Outros*. Esse saber, no

116 Daí a recusa de Sartre ao *Nobel*? Aceitá-lo seria reconhecer a autoridade do seletivo grupo de especialistas e colaborar com o êxtero-condicionamento? Seria preciso, então, recusar toda forma de condecoração, de soberania de especialistas? Seria uma recusa radical do argumento de autoridade?

117 Um exemplo particularmente visível do cinema norte-americano são as comédias românticas. Seu principal intuito, a nosso ver, é o condicionamento do ser da mulher às funções de esposa e mãe. E se a mulher é considerada o segundo sexo, o ser faltado em relação ao homem (Beauvoir já o mostrou), a mulher solteira e sem filhos é o ser faltado do ser faltado. Para o paradigma do cinema *hollywoodiano* (refletido também em outros tantos veículos da cultura ocidental contemporânea), ser mulher só adquire legitimidade quando ela é *escolhida* por um homem para cumprir seu papel social e realizar seu destino. Trata-se da criação de uma serialidade através do condicionamento das emoções da mulher, refletidas na pressão social de ser-esposa-e-mãe para sentir-se parte do “grupo” das *mulheres inteiras*.

entanto, não é teórico, ele se manifesta em condutas concretas encrustadas na materialidade.

Assim, a práxis do grupo “é a manipulação do campo prático-inerte de maneira a produzir reações seriais que serão (...) remanejadas e forjadas como se se tratasse de matéria inorgânica; o meio é a constituição, para cada um, do serial em falsa totalidade.” (CRD, p. 726). Esta falsa totalidade assemelha-se muito à fabricação de um consenso que reflete ao indivíduo o que fazer para conformar-se ao meio social, estar integrado, participar do grupo. O indivíduo isolado é *seduzido* ou *esmagado* pela pressão do entorno, o que nos fornece dois modelos básicos de êxtero-condicionamento, que poderíamos chamar de ativo e passivo, respectivamente. No primeiro caso, vimos o exemplo da lista-tipo dos discos cotados da semana e do *fascínio* que exercia sobre os indivíduos seriais, levando-os a condutas que visavam sua integração nessa falsa totalidade projetada sobre a série. O indivíduo agia buscando identificar-se ao Outro, fazer parte do *grupo*. Quanto ao segundo tipo, apoia-se na passividade de cada um e é ilustrado pelo exemplo do antissemitismo (CRD, p. 729). Sartre distingue entre uma atitude racista isolada, que é serial porque é reconhecida sempre como o racismo *do Outro*, e um movimento antissemita amplamente consolidado em dado contexto - como a Alemanha hitlerista - enquanto ele é originado por uma política êxtero-condicionante sistemática. Essa ação do grupo soberano sobre a série ocorre de modo similar à divulgação da lista-tipo, sendo-lhe novamente fornecido, de fora, um conhecimento sobre si. O que o grupo dá a conhecer à série como sua razão de unificação é, agora, a caricatura de um inimigo comum. O *‘monstro judeu’* é o falso objeto criado pelo grupo e atribuído como se fosse um reflexo verdadeiro de um sentimento geral da própria série. Por certo, não se direciona a mim, mas a todos, ao Outro, portanto, a ninguém. O ódio pertence sempre ao Outro. Através de caracterizações pejorativas, cria-se um espantinho do inimigo comum, insistentemente bombardeado pela mídia sobre a série como sendo o reflexo de sua própria aversão a esse objeto fabricado, essa caricatura. Ao contrário do que ocorria no primeiro caso, em que a fascinação levava os indivíduos a ansiar ser como o Outro para participar do grupo, aqui o predomínio do poder êxtero-condicionante sobre as massas encontra-se em sua passividade. É porque não consegue manifestar-se contrária, do fundo de sua impotência, que ocorre a *aparente* adesão massiva ao discurso e práxis informados pelo grupo soberano. Se este perpetra atos de extrema violência contra o judeu, ou até mesmo

de extermínio, e a série compactua com seu silêncio, transformando cada indivíduo num criminoso êxtero-condicionado, é porque a cumplicidade é feita por omissão (CRD, p. 729).

O falseamento da realidade ocorre ao se construir uma ilusão e atribuí-la como verdade à própria série, justificando a partir de então uma práxis sistemática do governo contra o alvo eleito. Chomsky, anos depois, defenderá algo semelhante sobre o papel da mídia nas democracias contemporâneas: “Tudo começa sempre com uma ofensiva ideológica que cria um monstro imaginário, seguida pelas campanhas para destruí-lo.” (CHOMSKY, 2014, p. 22). Criação de um inimigo comum: esse ódio é sempre o ódio do Outro, acerca do qual fico impotente. A propaganda se encarrega da cerimônia totalizante e o governo fornece as circunstâncias dessa cerimônia “para que as massas pequeno-burguesas se tornassem os agentes prático-inertes de um *pogrom induzido*.” (CRD, p. 729). Agentes prático-inertes: assim como o operário apenas obedece à exigência da máquina para executar sua função, o indivíduo somente responde ao apelo do grupo soberano em nome da cerimônia totalizante: unificar o povo contra um inimigo comum. Novamente, o falseamento da realidade está em fazer os indivíduos, separados, introjetarem a falsa ideia de que essa aversão a esse perigo que o outro representa é o sentimento de todos, brota da própria massa como sua verdade, como se o grupo soberano estivesse apenas servindo aos seus anseios quando combate a oposição. E aqui vemos dois possíveis se sobressaírem: tanto a fascinação do indivíduo que interioriza a ideia do *inimigo que deve ser destruído*, quanto a segunda opção - que talvez seja majoritária em casos como este - de homens seriais tornados cúmplices pela passividade, pelo silêncio, pela omissão.

O papel mais importante do grupo soberano é reafirmar as massas em sua separação garantindo, assim, a impotência dos indivíduos. A omissão se faz especialmente pela impossibilidade de constituir uma unidade que possa fazer frente àquela do grupo dominante, até porque toda relação entre os indivíduos tem como mediação justamente este mesmo grupo. “O soberano dispõe dos meios de comunicação (quer se trate de estradas e canais ou da mídia) porque ele garante sozinho a comunicação.¹¹⁸” (CRD, p. 692). Sartre mesmo nota que até há

118O argumento sartriano perde força em nossa realidade social atual devido aos novos meios de comunicação proporcionados pela internet, especialmente no que respeita às mídias alternativas e de contrainformação. No entanto, segue verdadeiro, ao menos a respeito dos canais

desacordo, nem todos embarcam entusiasticamente no ódio antissemita - esse ódio pertence ao Outro, o que me exime, enquanto indivíduo isolado, de ter de manifestar uma oposição em alta voz. Só que nesse contexto, a recusa ou a adesão do indivíduo isolado acaba por serem equivalentes porque se referem a um só fato: o estado de impotência. Gera-se uma responsabilidade serial, que é de todos e de ninguém porque é sempre do Outro, o que só faz aumentar a impotência de cada um como correlato do aumento de poder do grupo que trabalha para perpetuar a ilusão da totalidade pautada na luta contra o inimigo comum (CRD, p. 730). Não significa que uma população conivente seja *necessariamente* fascista, nazista, antissemita. Se ela não reage é porque não encontra meios de se unir em uma finalidade, projeto ou ação comuns diante do poder separador, em todos os campos, do grupo soberano (CRD, p. 730). E, vale ressaltar, o papel da mídia é fundamental para mistificar a impotência generalizada em aparente aceitação comum através da universalização de aspectos parciais que, inclusive, encobre manifestações culturais divergentes e minoritárias.

Por certo, pode-se citar casos de recusa ativa em um regime opressor, como o bem-sucedido empreendimento de Schindler (já descrito) contra a política de extermínio antissemita. Ocorre que sua ação, assim como dos soldados que se lançam à morte voluntariamente nos campos de batalha, tem um fundo ideológico. Ele próprio, industrial alemão, contava com uma condição material privilegiada, o que o tornava um bom candidato a silenciar-se diante das atrocidades do nazismo. Seu caso, como muitos outros ao longo da história, mostra-nos mulheres e homens que escolheram livremente seus ideais ao risco, e por vezes ao custo, de sua própria existência. O julgamento de Sócrates é paradigmático.

Que nem todos, ou sequer a maioria dos homens, estejam dispostos a *morrer¹¹⁹ por ideias* é um fato que reflete que o condicionamento material e econômico também exerce um forte poder sobre os homens. Eagleton menciona a teoria do sociólogo Abercrombie, que defende justamente que a ideologia não é o fator mais determinante de coesão e submissão sociais a um poder dominante, mas sim as condições econômicas e materiais às quais a população está submetida. A

tradicionais de informação, que o grupo soberano permanece sendo o intermediário entre indivíduos em estado serial. Desenvolveremos melhor o tema adiante, quando tratarmos do pensamento de Chomsky.

119Sequer precisamos ser tão radicais: a maioria de nós exita em agir de acordo com uma ideia em que acredita se isso significar a possibilidade de consequências sociais negativas, como desemprego e exclusão.

questão não seria, portanto, que as pessoas não percebam a fabulação a que são sujeitas, mas que o custo material de agir contra sua submissão muitas vezes revela-se inviável.

Essa visão cética da centralidade da ideologia na sociedade moderna encontra expressão em *The Dominant Ideology Thesis* (1980), de autoria dos sociólogos N. Abercrombie, S. Hill e B. S. Turner. Abercrombie e seus colegas não pretendem negar a existência das ideologias dominantes, apenas duvidam que estas sejam um meio importante para conferir coesão a uma sociedade. Tais ideologias podem com efeito unificar a classe dominante, mas em geral obtêm muito menos êxito, segundo os autores, em infiltrar-se na consciência de seus subordinados. (EAGLETON, 1997, p. 42)

Mas, o que entendemos por ideologia¹²⁰? Eagleton inicia sua obra assinalando que não há consenso sobre o significado do termo. Oferece-nos por isso uma lista de definições utilizadas comumente, das quais as seguintes são apropriadas ao propósito de nosso trabalho: i. ideias falsas que ajudam a legitimar um poder político dominante; ii. comunicação sistematicamente distorcida; iii. formas de pensamento motivadas por interesses sociais¹²¹; iv. ilusão socialmente necessária¹²²; v. conjunto de crenças orientadas para a ação (EAGLETON, 1997, p. 15-6). No que concerne ao condicionamento ideológico, atenta para o duplo viés que pode assumir uma ideologia: o epistemológico, que está preocupado “com ideias de verdadeira e falsa cognição, com a ideologia como ilusão, distorção e mistificação”, e o sentido político-sociológico, que se refere ao controle das mentes e dos comportamentos dos indivíduos e que volta-se “mais para a função das ideias na vida social do que para seu caráter real ou irreal¹²³.” (EAGLETON, 1997, p. 16). Desta distinção depreende a possibilidade de falseamento ideológico em três sentidos: falsidade epistêmica, funcional e genética da ideologia.

Até agora estivemos considerando o papel da chamada falsidade epistêmica no âmbito da ideologia. Mas, como argumentou Raymond

120 Não reduzimos o conceito aqui empregado à clássica definição marxiana da ideologia como mistificação e falsa consciência, conforme aparece em *A ideologia alemã*. Apesar de comportar também este sentido no que diz respeito à legitimação de práticas opressoras pelo falseamento da realidade social, utilizamos o termo numa acepção mais ampla, que engloba inclusive o sentido de ideário opositor à classe dominante.

121 A defesa dos interesses das mulheres – feminismo como ideologia. Segundo esta definição, o caráter funcional da ideologia não necessariamente está a serviço de um interesse dominante e opressor.

122 Como aponta Chomsky na obra *Ilusões necessárias*.

123 O sentido sociológico da ideologia diz respeito ao “meio pelo qual homens e mulheres travam suas batalhas sociais e políticas no âmbito dos signos, significados e representações.” (EAGLETON, 1997, p. 23).

Geuss¹²⁴, há duas outras formas de falsidade bastante relevantes para a consciência ideológica e que podem ser denominadas funcional e genética. Falsa consciência pode significar não que um conjunto de ideias seja realmente inverídico, mas que essas ideias são funcionais para a manutenção de um poder opressivo, e que aqueles que as defendem ignoram esse fato. De modo semelhante, uma crença pode não ser falsa em si mesma, mas talvez se origine de algum motivo ulterior que a desabone, do qual não se dão conta aqueles que a professam. (EAGLETON, 1997, p. 35)

Aquilo que chamamos *falseamento da realidade* comporta, a nosso ver, os três sentidos de falsidade em que uma ideologia pode incorrer¹²⁵. A falsidade epistêmica e funcional verifica-se, no êxtero-condicionamento, pela atribuição de uma ideia, valor ou preferência aos conjuntos seriais quando, na verdade, se trata do reflexo de um acordo realizado pelo próprio grupo dominante sob a função de atingir seus interesses. Sartre define essa *nova práxis* como: “propaganda, agitação, publicidade, *difusão de informações mais ou menos falsas – em todo caso, definidas por suas possibilidades de ação e não por sua verdade* -, campanhas, *slogans*, orquestração de terror em surdina para acompanhar as ordens, “propaganda insistente e *mentirosa*”, etc.” (CRD, p. 719 – grifo nosso)¹²⁶. É, portanto, falsa a afirmação de que determinada escolha reflete um consenso geral, seja no consumo, na política ou mesmo no campo moral. Já a falsidade genética – e novamente a epistêmica – fica clara no seguinte trecho:

Ao considerar as coisas em sua verdade, sabemos que o grupo mente ao dizer a verdade. Os números são exatos, mas não valem senão no campo do Outro. (...) De fato, o resultado obtido mantém apenas uma aparência de interioridade: não é a opção de um grupo, nem a opção dos Outros, mas o Outro como opção; ou, em outras palavras, é a negação da opção como tal (como livre escolha), ou ainda a alienação produzida como liberdade. E sua totalização é o resultado do trabalho escondido de um grupo publicitário que lhe forneceu sua estrutura de inércia ajuramentada e de unidade prática. (CRD, p. 724).

124 Cf. Raymond Geuss, *The Idea of a Critical Theory*, Cambridge, 1981, cap.I.

125 Ademais, pensamos que o corpo conceitual de cada um dos autores aqui apresentados – como veremos também com Chomsky e Noelle-Neumann - condiz com os três sentidos de falsidade ideológica, não se restringindo, portanto, ao aspecto epistemológico ao qual o conceito de falseamento pode remeter à primeira vista.

126 Conforme também assinala Vinícius dos Santos, deixando claro os três sentidos do falseamento ideológico realizado pelo êxtero-condicionamento: “Trata-se, finalmente, do modo privilegiado de propagação da *ideologia* de um grupo dominante. Por exemplo, em uma sociedade de consumo de massas, como a atual, é fácil observar como a propaganda se utiliza fartamente de formas de êxtero-condicionamento, tal como descrito por Sartre, com o intuito de aumentar o volume de vendas de seus produtos, ou como a mídia se vale dessa forma de dominação para transmitir valores e conceitos de “verdade” que assegurem a hegemonia de uma determinada visão de mundo.” (SANTOS, 2014, p. 209-210).

A ideologia¹²⁷, em Sartre, conforme afirma Emmanuel Barot (2005), é tomada como o anverso simbólico de uma práxis material, está entranhada no prático-inerte na medida em que nasce da materialidade e a ela retorna, ou melhor, é o seu próprio reflexo enquanto práxis¹²⁸. A ideologia está inscrita na própria práxis. Ela não se refere a um conjunto de conceitos abstratos desvinculados da realidade prática dos homens, ao oposto, sua existência é encarnada no mundo: a ideologia se emaranha com as ações às quais serve de justificação e motivação. A ‘ideologia cristã’ existe enquanto atos de fé – orar, jejuar, praticar a caridade, levar a palavra aos descrentes; a ‘ideologia feminista’ só tem efetividade materializada em práticas concretas – luta ativa pelos direitos das mulheres, práticas de empoderamento feminino (como indivíduo), respeito à paridade de gênero, concessão de espaço de visibilidade à ideia (se estou numa posição de poder); a ‘ideologia neoliberal’ é um ideário norteador que vigora em práticas efetivas - na exploração do trabalhador, na extinção de direitos historicamente conquistados, na redução ao extremo do papel do Estado na esfera econômica e social, etc. Olhar para o movimento inverso também é o caso: das ações dos homens se desprendem suas justificações enquanto estas já são ideologias interiorizadas.

Desta forma, o conceito sartriano de ideologia permitiria comportar todas aquelas acepções levantadas por Eagleton, mas diria respeito em especial a uma delas: formas de pensamento motivadas por interesses sociais e, mais especificamente ainda, enquanto conjunto de crenças orientadas para a ação – na

127Em *Questões de método*, texto que precede a *Crítica da razão dialética*, Sartre afirma não haver a filosofia, mas *diversas* filosofias que surgem, cada qual, como expressão do movimento geral de uma sociedade em dada época. A cada vez vigora uma filosofia dominante, insuperável “enquanto o momento histórico de que [é] a expressão não tiver sido superado.” (QM, p. 21). A partir da crítica que endereça ao desenvolvimento do marxismo no século XX, especialmente pelos usos práticos feito pela URSS, o filósofo diagnostica uma esclerose do pensamento marxista devida à cisão entre teoria e prática, que teria transformado a teoria em um saber cristalizado e apartado da realidade, e a prática em um empirismo sem princípios (QM, p. 31). Uma vez que o pensamento fundamental de Marx continua sendo a filosofia insuperável de nossa época “porque as circunstâncias que o engendraram ainda não estão superadas” (QM, p. 36), faz-se necessário revitalizá-lo, restituir sua concretude e lidar com as novas exigências nascidas no interior do próprio sistema. É nesta medida que Sartre define seu existencialismo em relação ao marxismo como uma ideologia: “trata-se de um sistema parasitário que vive à margem do Saber ao qual, de início, se opôs e ao qual, hoje, tenta integrar-se.” (QM, p. 22). Ressaltamos que não é nesta acepção que tomamos o conceito de ideologia em Sartre, segundo o propósito de nosso trabalho.

128Segundo afirma Vinicius dos Santos, o conceito de ideologia em Sartre, como abordado em conferência na Sorbonne em 1956, refere-se à “ideia como fato material (ligado ao processo de produção), mas irreduzível a este, porquanto *significante*. Na linguagem marxista, Sartre recusava a tese – típica do marxismo dogmático – de que a superestrutura pudesse se reduzir à infraestrutura. O manuscrito completo da conferência se encontra depositado junto ao acervo do “Fond Sartre” da Bibliothèque nationale de France, sob a rubrica NAF 28405.” (SANTOS, 2014, p. 156) – manuscrito ao qual não temos acesso.

verdade, emaranhadas com a ação, sua matéria própria. Neste sentido, um pensamento norteador encarnado em uma práxis concreta que se contrapõe à ideologia dominante também é uma ideologia e, por isso, as ideologias não teriam um caráter intrinsecamente perverso, como se servissem exclusivamente para legitimar um poder opressor. As dissidências também constituem a materialização de ideias valorativas assumidas pelos oprimidos para orientar sua ação – ou, condutas ideológicas. Não há neutralidade na assunção ideológica, mas isso não implica que seu significado seja sempre negativo. Em uma situação opressora como do nazismo, a ação de Schindler, na oposição, é também ideológica.

É neste sentido que defendemos que o condicionamento ideológico é a outra face da impotência generalizada afirmada por Sartre na serialidade e no êterocionamento. A ausência de engajamento, a apatia social, a inércia existencial já são o reflexo, ou o anverso, de uma ideia interiorizada pelos indivíduos e que provém de uma ideologia dominante que se encarrega de garantir que o homem permaneça na passividade e mais: acredite nela como seu *lugar natural*. Como Sartre afirmou no *Existencialismo*, não escolher já é uma escolha; nós acrescentamos: a inação já é uma forma de ação. A passividade como conduta efetiva no mundo não é um estado original, é um tipo de práxis (ainda que tenda à antipráxis), é uma forma de existir no mundo que denota como sentido uma ideia que lhe subjaz e que nasceu do campo prático-inerte, de estruturas econômicas e sociais que ganham corpo através dos comportamentos dos indivíduos que interiorizaram essa ideia.

Em “períodos normais” de estabilidade social, política e econômica, a ideologia dominante tende a garantir o funcionamento do corpo social porque os indivíduos pautam suas práticas por ela – ainda que possam estar um pouco em desacordo. Se uma massa de homens e mulheres inundam os metrô de uma grande cidade todos os dias e vão a um trabalho mal remunerado, no qual não se reconhecem como sujeitos, e, ao regressar à casa, consomem entretenimento de massa (repletos de valores a serem ‘deglutidos’) como fonte de prazer e distração, há uma ideologia que está cumprindo muito bem o seu papel. E a tendência – note-se: tendência, não regra – é que ela assim se perpetue. Se o sistema é desestabilizado e irrompe-se uma convulsão social – o que significa a contestação da ideologia em voga -, provavelmente o gérmen dessa agitação deveu-se a uma mudança na materialidade, quando os meios básicos de perpetuação da vida são

negados, quando a violência se torna excessiva e o sofrimento sofrido demais. Se os homens só, ou principalmente, se alvoroçam quando fica realmente impossível viver, isso ocorre porque somos corpo no mundo, decorre de nossa sujeição originária à matéria¹²⁹ – há fome, dor e cansaço; o corpo se exaure. Mas o fato de não se rebelarem se houver um mínimo de bem-estar social mostra o amansamento diante do opressor. E este amansamento, enquanto prática concreta no mundo, é já o anverso de uma ideologia interiorizada pautada em valores como: passividade (o descontentamento não motiva a ação dissidente); inércia (o lazer desfrutado é assunto político, mas não é reconhecido como tal: ‘após um dia exaustivo *tenho o direito* de me instalar no sofá e assistir um programa tranquilizador’); obediência (ainda que intimamente ciente das condições injustas às quais sou submetido, sigo realizando meu trabalho). Por certo, mesmo em períodos de estabilidade social, existe sempre os desajustados que escapam ao condicionamento ideológico, se rebelam, fazem barulho, contestam. Mas o grupo dominante também tem um jeito de lidar com eles em “tempos de paz”, para que não espalhem sua subversão: marginaliza-os, desacredita-os, atribui a eles o câncer social que deve ser combatido para que a harmonia seja restabelecida – como veremos com o conceito de marginalização da dissidência, de Chomsky. Os homens mansos se cansam durante o dia e gozam durante a noite daquilo que lhes é *de direito*. Eagleton tem razão quando afirma que o trabalho mais bem feito é aquele que faz o oprimido amar seu opressor; os homens não só aceitam tal ideologia como a defendem. Portanto, a impotência dos indivíduos serializados teria fundamentalmente a introjeção de um ideário como sua raiz. Garantir que isto aconteça é precisamente a tarefa do grupo de poder.

Isto significa que o homem está condenado inelutavelmente? Implica eximilo de sua responsabilidade? De modo algum. Convém assinalar que a pertença serial enquanto fascinação do indivíduo depende de sua livre adesão ao *convite* lançado sobre os homens:

Observemos que esse poder [do júri] – como todos os poderes que se dirigem ao serial – lhe foi dado por um grupo restrito, esse mesmo que o organizou; e que o público limitou-se a aceitá-lo. Sem dúvida, este teria podido permanecer na inércia negativa (sem contestar, nem aceitar essa legitimidade que não lhe dizia respeito). Se escolheu como Outro a

129Sartre chama esta dependência do orgânico em relação ao inorgânico de primeira alienação do homem. Cf. *Crítica da razão dialética*.

docilidade serial é por um conjunto de circunstâncias concretas e históricas (...). (CRD, p. 721)

Outra questão, intimamente relacionada àquela, é: este condicionamento é sofrido de modo consciente pelos indivíduos seriais? O homem desejoso de não ficar de fora do *grupo conhecedor dos melhores discos*, é ele ciente da manipulação que sofre? Sabe da origem de seus anseios? São questões centrais para situarmos a possibilidade de libertação em relação a estes mecanismos controladores. E aqui poderíamos aludir a dois enunciados recuperados por Eagleton acerca da *falsa consciência esclarecida*, ou seja, do 'indivíduo racional' que afirma estar ciente das ilusões nas quais está enredado, mas permanece a elas se submetendo:

A fórmula de Sloterdijk para a falsa consciência esclarecida é: "Eles sabem muito bem o que estão fazendo, mas mesmo assim continuam a fazê-lo". Zizek, ao contrário, sugere um ajuste crucial: "Eles sabem que, em sua atividade, estão seguindo uma ilusão, mas ainda assim o fazem". Em outras palavras, a ideologia não é apenas uma questão a respeito daquilo que penso acerca de uma situação; ela está de algum modo inscrita nessa mesma situação. (EAGLETON, 1997, p. 47).

A falsa consciência esclarecida não se limita a ideias e crenças, mas reflete-se no arranjo da materialidade porque condiciona uma práxis ancorada numa ilusão: comprar o disco, consumir segundo o padrão ao qual sou direcionado, ser conivente com a violência efetiva perpetrada contra minorias, etc. E retomamos a questão: há consciência do condicionamento por parte daquele que o *sofre*? O que conduz a perguntar: o homem é responsável por sua ignorância? Se for, trata-se de uma postura de má-fé? Pensamos que sim, pois aderir a um discurso (do líder religioso, da mídia, do político, enfim, de todo aquele que ocupa o lugar do opressor ou representa seus interesses) é uma escolha em delegar ao Outro absoluta confiança e, por consequência, incumbi-lo da justificação de suas próprias crenças e condutas, ou seja, terceirizar a responsabilidade da assunção de sua própria existência: logo, má-fé. Retomando o pressuposto sartriano da translucidez da consciência, da transparência da liberdade a si mesma, a má-fé só é possível a todo homem porque a clareza da condição de seu ser-livre a precede. Se a clareza da liberdade não fosse garantida *por direito* a todo homem, sequer haveria possibilidade de ultrapassar o condicionamento e este se transformaria em determinismo. Portanto, se o homem não se faz de má-fé, a possibilidade de tomar consciência do condicionamento padecido está sempre à disposição – ainda que tenha de ser ativamente requerida por cada liberdade. Esta possibilidade permanente de

questionar o discurso do Outro deve-se, pensamos, a alguns fatores: i. o discurso não se restringe meramente a uma ideia, mas ‘serve de substrato’ a condutas concretas no mundo, o que significa: a ideia é encarnada, existe pela ação, exige práticas por parte daquele que adere tais ideias e tais práticas implicam atos e contrafinalidades que não são neutros ao próprio homem que as interioriza; ii. além disto, todo homem (como, aliás, toda criança) sente, e o desdobramento de uma ideia no mundo provocará uma condição efetiva de sofrimento ou bem-estar para o homem que se engajou na ideia-comportamento condicionados; iii. por fim, para além do que o Outro nos diz, é sempre possível ultrapassar sua narrativa e fazer uso de nossa liberdade pela apreensão direta do mundo - e muitas vezes a discrepância entre o afirmado de fora e a percepção a partir de si mesmo é gritante, de modo que a simples disposição para questionar essa discordância basta para que se desmonte o semblante de verdade absoluta de que se reveste o discurso alheio. Por certo, não existe *o homem* ignorante ou *a mulher* manipulada, como um modelo válido universalmente, mas apenas homens e mulheres singulares que vivem, a partir de uma situação concreta única, sua própria opressão. As condições concretas de cada liberdade situada são sempre fundamentais na consideração da libertação dos homens, e é a partir delas que cada qual traça suas rotas de fuga. Não se trata, portanto, de fornecermos uma fórmula para subtrair-se ao condicionamento social, mas de vislumbrar que essa possibilidade é um possível permanente de todo homem. Em paralelo ao que Sartre afirmou a respeito da esfera moral¹³⁰, também nesta questão se pode dizer que há uma certa forma universal – a possibilidade permanente de se desvencilhar do condicionamento operado pelo Outro social –, mas que o conteúdo, ou seja, os meios pelos quais operar essa libertação, é variável e dependente da livre invenção de cada um a partir de suas condições concretas e objetivas no mundo.

Poderíamos ainda chamar atenção à predominância do condicionamento ideológico em detrimento do material atentando ao que subjaz duas atitudes opostas: por um lado, as ações extremas que levam indivíduos a renunciar à própria vida, por vezes sob grande sofrimento, em favor de uma ideia; por outro, a atitude de passividade completa escolhida em um meio social semelhantemente hostil. Se a

130“ Ainda que o conteúdo da moral seja variável, uma certa forma desta moral é universal. (...) O conteúdo é sempre concreto e por conseguinte imprevisível; há sempre invenção. A única coisa que conta é saber se a invenção que se faz, se faz em nome da liberdade. (...) Pode escolher-se tudo, se é no plano de uma decisão livre.” (EH, p. 26)

materialidade fosse o principal fator motivador de ação e inação quando, respectivamente, a vida se mostraria impossível e as consequências se mostrariam desastrosas, a mesma situação tenderia a gerar o mesmo comportamento no meio social. Acreditamos, ao oposto, que é o ideário norteador de cada um que, apoiado numa situação social e material concretas, leva o indivíduo a escolher-se como ativo ou passivo, como dissonante ou consoante ao que o meio exige. Por certo, não há lei alguma capaz de *determinar absolutamente* o que motiva um princípio de ação, se seria uma ideia ou condições materiais – que, aliás, são indiscerníveis como dois lados da mesma moeda. Apenas lembramos que o sofrimento por si só não pode conduzir à ação se não for acompanhado pela consciência de uma outra realidade menos sofrida ou ultrapassado em vista de um valor projetado como mais essencial¹³¹. É nesse sentido que colocamos o peso sobre a ideia. É porque acreditava sacrificar-se para salvar os homens que Cristo suportou o calvário; é porque valorizava a justiça acima de tudo que Sócrates entregou-se sem apelo aos seus compatriotas que o condenaram; porque fiou-se às suas ideias que Giordano Bruno preferiu a fogueira a renunciar às suas convicções. Os exemplos se multiplicam, aliás, com menor dramaticidade do que a morte como consequência. A religião utilizada como forma de controle social, “ópio das massas”, visa justamente fornecer a justificativa ideológica ao homem comum para que suporte seus sofrimentos terrenos - leia-se, materiais. Se o trabalho é bem feito, a promessa de recompensa no plano pós-morte basta para aguentar as penúrias sociais. Ou, se manejada de modo diferente, a mesma ideologia do reino dos céus pode justificar empreendimentos de conquista e acumulação por parte dos ‘escolhidos por Deus’, a quem cabe de direito o usufruto também dos bens terrenos.

2.4.2 A fabricação do consenso em Noam Chomsky

“A lógica é cristalina. A propaganda política está para uma democracia assim como o porrete está para um Estado totalitário.”
(Chomsky)

131 Sofrimento não significa o mesmo para todos. Para os homens que sacrificam sua existência por ideias, viver em um mundo obscuro, injusto e permeado de mentiras é mais sofrido do que a dor gerada por defender seus ideais com vistas a uma outra realidade. Cada um deverá através de seus atos escolher o que importa mais pra si. Por isso, o sofrimento pode ser livremente eleito ao invés do conforto em função do projeto de realizar um outro possível eleito como mais valoroso.

Na obra *Mídia – Propaganda política e manipulação*, Noam Chomsky (1928-) investiga o papel que a mídia ocupa na política contemporânea. Seu contexto de análise se direciona especialmente aos Estados Unidos do início do século XX¹³², quando se desenvolveu fortemente a área de relações públicas. Em contraste a Estados totalitários, Chomsky observa a peculiaridade da submissão dos homens em Estados considerados livres e democráticos, atribuindo à propaganda ideológica, portanto, à mídia, a capacidade de subjugar os indivíduos sem apelar ao uso da força.

O pressuposto do filósofo é a contradição em torno da ideia de democracia. Em tese, o ideal democrático que consta nos dicionários aponta para participação popular na vida pública e liberdade nos meios de comunicação – dentre outras características. Na prática, no modelo efetivamente vivido, “o povo deve ser impedido de conduzir seus assuntos pessoais e os canais de informação devem ser estreita e rigidamente controlados” (CHOMSKY, 2014, p. 6). Ao menos é o que defende uma concepção amplamente aceita entre teóricos da democracia liberal, como Walter Lippmann e John Dewey, segundo Chomsky (2014, p. 7). Tal concepção divide os homens em três classes fundamentais¹³³: aqueles que efetivamente mandam no mundo (hoje, os empresários e as corporações); a classe de intelectuais, ou classe especializada, os que trabalham diretamente para os primeiros e têm como função mediar seus interesses e o comando da população; e a massa ignorante que deve ser distraída e amedrontada para que não interfira na ‘conversa dos adultos’ - já que ela não tem capacidade para entender ou vislumbrar o que é melhor para si, deve deixar essa tarefa para os “membros mais inteligentes da comunidade” (CHOMSKY, 2014, p. 7). Ou seja, trata-se de identificar homens que vivem na maioria e na minoridade do esclarecimento da razão, diferença garantida de modo *a priori* por alguma concepção oculta de natureza humana¹³⁴. Tal

132Chomsky se refere especificamente aos Estados Unidos nesta obra, como na maioria de seus estudos sobre política e poder. Mas suas análises, especialmente nos pontos que nos interessam, podem ser aplicadas a outros contextos, outras sociedades consideradas democráticas e desenvolvidas.

133A concepção de uma sociedade tripartida aprioristicamente nos remete a Platão, que dividia os homens entre governantes, guerreiros e artesãos. Há uma tese metafísica subjacente à classificação dos seres humanos entre homens e sub-homens, em vigor desde há muito, estando na base de sociedades racistas, misóginas e escravagistas, por exemplo. A teoria de Lippmann é uma das atualizações de tal tese.

134E por que deveríamos aceitar essa hierarquia, baseada nessa concepção de homens? Porque ela é aplicada à realidade pelos homens que detêm poder no mundo e por aqueles que trabalham para defender seus interesses, os “intelectuais”; os demais são tratados como menores, como

é, *grosso modo*, a visão de democracia como defende Walter Lippmann em *Opinião pública*, trazendo à luz pela primeira vez a ideia de *fabricação do consenso*.

As *relações públicas*, ramo da propaganda que surgiu nos Estados Unidos por volta de 1920 e que se pôs como tarefa “o controle da mente da população” (CHOMSKY, 2014, p. 11), formulou sua própria concepção do que deve ser a democracia: “um sistema em que a classe especializada é treinada para trabalhar a serviço dos senhores, os donos da sociedade. O resto da população deve ser privado de qualquer forma de organização, porque organização só causa transtorno. Devem ficar sentados sozinhos em frente à TV” (CHOMSKY, 2014, p. 13). Edward Bernays, considerado o pai das relações públicas, “passou a desenvolver o que chamou de “engenharia do consenso”, que ele definiu como “a essência da democracia”. As pessoas que são capazes de construir o consenso são aquelas que dispõem dos recursos e do poder para fazê-lo – a comunidade dos negócios” (CHOMSKY, 2014, p. 14). Já Lippmann, “defendia que aquilo que denominava “revolução na arte da democracia” podia ser usado para “construir o consenso”, isto é, obter a concordância do povo a respeito de assuntos sobre os quais ele não estava de acordo por meio das novas técnicas de propaganda política.” (CHOMSKY, 2014, p. 8). Assim como ocorre no êxtero-condicionamento, a mídia informa às pessoas o que elas devem pensar, quais valores adotar e quais inimigos temer, o que condiciona a (in)ação dos indivíduos.

Chomsky retoma, décadas mais tarde, o conceito de fabricação do consenso sob uma perspectiva crítica, desvelando seus componentes e escancarando os mecanismos empregados para o controle social. A partir das referências indicadas abaixo, pode-se depreender três aspectos importantes para se obter um consenso fabricado: a doutrinação da classe instruída, a distração da massa inapta através de estratégias desviantes e a marginalização dos dissidentes. Afirma ele:

a mídia tem duas funções básicas. Uma é doutrinar as elites, garantir que tenham as ideias certas e saibam como servir ao poder. Na verdade, normalmente as elites são o segmento mais doutrinado de uma sociedade, porque são elas as mais sujeitas à maior parte da propaganda e efetivamente fazem parte no processo de tomada de decisões. (...) Mas existe também uma mídia de massa, cuja principal função é apenas dar

massa inapetente em saber de si. A questão é saber se essa ideia funciona para seu intuito: dominar a então denominada massa ignorante. Obviamente, trata-se de uma ideologia criada de cima para ser absorvida por baixo. Ela é relevante a partir do momento que é introjetada pelas pessoas isoladas e que cumpre a função de imobilizá-las. É relevante porque funciona, não porque seja verdadeira.

conta do resto da população – marginalizá-la e eliminá-la, para que essas pessoas não venham a interferir na tomada de decisões. (CHOMSKY, 2005, p. 168-9).

A chamada classe instruída, classe especializada ou classe de intelectuais, que inclui também os profissionais de relações públicas, constitui, segundo Chomsky, cerca de 15% da população (no contexto norte-americano), a quem a mídia oferece publicações como o *New York Times*, o *Washington Post* e o *Wall Street Journal*, pelos quais se consolida a doutrinação da elite, a pequena parcela que tem de ter os valores corretos a defender porque de fato influencia na tomada de decisões. Quanto aos 85% restantes da população, os homens inaptos aos assuntos de interesse público, suas fontes diárias conduzem-nos à distração pelo entretenimento – os *sitcoms*, os tabloides, o esporte, a violência e o sexo (CHOMSKY, 2005, p. 168-9).

O trabalho de doutrinação é iniciado cedo e não cabe apenas aos meios de comunicação. O sistema educacional é outro veículo pelo qual se incute os valores certos nos futuros líderes – e também nas massas. Faz sentido que haja, por isso, diferentes pedagogias para diferentes setores da sociedade¹³⁵. Os herdeiros da elite devem aprender sobre seu lugar de privilégio, *por direito*, no mundo e como perpetuá-lo. À massa cabe interiorizar, igualmente, os valores que subjazem sua posição de mão-de-obra – obediência, trabalho duro, minoridade no espectro do esclarecimento. Um fator comum a ambos é que não deve haver contestação. A classe instruída tem de servir aos interesses dos verdadeiros donos do poder, sendo imprescindível que não questione o mecanismo do qual faz parte como intermediária entre o dominante e os dominados. Assim, o sistema é montado de modo que os indivíduos aprendem desde muito cedo a conformar-se ao modelo consolidado e a executar seu papel no mundo. Do mesmo modo como ocorre na mídia, o sistema de ensino também é cuidadosamente controlado para que transmita os valores certos, num discurso unânime, consensual e que deve ser apreendido como o verdadeiro reflexo da realidade. Doutrinação significa definir de antemão e de modo incontestável quais são os pilares da civilização (CHOMSKY, 2005, p. 270). A

¹³⁵No contexto brasileiro, é significativo que durante a ditadura militar as disciplinas de filosofia e sociologia tenham sido excluídas do currículo básico de formação, conforme lei n. 5.692/71, tendo sido substituídas por educação moral e cívica, e que tenham retornado à grade escolar como obrigatórias apenas em 2008, conforme lei nº 11.684, tendo em vista seu caráter intrinsecamente contestatório e o propósito de formatar a educação aos moldes técnicos a fim de criar mão de obra disciplinada e obediente pela introjeção dos valores corretos e atrofiamento da capacidade de reflexão.

escolha do currículo a ser ensinado desde o jardim de infância deve assegurar a transmissão do modo correto a se pensar, o qual reproduzirá o discurso justificador da perpetuação do grupo dominante no poder. Doutrinar é docilizar os homens pelo convencimento sutil de que determinada concepção de homem, sociedade, modelo político e econômico, enfim, que determinado arranjo do modo como as coisas são constitui *a priori* aquilo que elas devem ser. O importante é que a visão correta seja interiorizada como incontestável. Tece-se uma prisão interna que tem na consciência de cada indivíduo um cúmplice do engodo – daí ser tanto mais difícil a emancipação do controle. O ideário dominante penetra na própria subjetividade, confunde-se com ela, utiliza a interioridade do sujeito para se perpetuar, como um parasita. O trabalho é bem executado porque o alojamento do valor propagado passa despercebido ao hospedeiro. É fundamental a sensação de naturalidade e de visão única da realidade, dificultando que se questione sua legitimidade – o que exclui de partida outros possíveis – e que se veja a quem interessa e porquê que este seja o discurso oficial. A doutrinação faz os homens agirem contra si mesmos, preparar e desejar sua própria servidão.

A catequização dos indivíduos é feita, portanto, por todas as vias e tem consequências concretas no plano material. Ao tratar da liberdade de expressão, Chomsky nota como a propagação de certos conteúdos, como a pornografia, que destrói a vida de uma parcela da população feminina, nem se compara em termos de nocividade em relação às consequências geradas pelo que é propagado dentro de universidades enquanto discurso oficial do correto funcionamento da sociedade. “Pessoas sofrem muito mais com o ensino da economia de livre comércio – nas faculdades -, um sem-número de pessoas do Terceiro Mundo está morrendo por causa desse negócio que é ensinado nos departamentos de economia americanos; estou falando de dezenas de milhões.” (CHOMSKY, 2005, p. 368). Também a cultura em sentido mais amplo, nosso tecido social ininterrupto, é encarregada da consolidação da correta visão de mundo que os homens precisam adotar.

Lembrem-se, há muitos tipos de maneiras de pensar de que somos privados em nossa sociedade – não porque sejamos incapazes, mas devido a variados bloqueios terem sido desenvolvidos e impostos para impedir as pessoas de pensarem daquelas maneiras. Na verdade, é disso que a doutrinação se trata, para início de conversa, e não estou me referindo a alguém lhes ensinando alguma coisa: comédias de situação na TV, esportes a que vocês assistem, cada aspecto de nossa cultura envolve implicitamente uma expressão do que são uma vida “adequada” e um

“adequado” conjunto de valores, e isso é tudo doutrinação. (CHOMSKY, 2005, p. 274-5)

O outro aspecto da unanimidade do discurso é a exclusão daqueles que porventura escapem à doutrinação. Se o indivíduo não se adéqua e insiste em perguntar, levantar alternativas, apontar para o caráter consensual ao invés de absoluto da norma, estará fadado ao exílio dos espaços onde o grupo de poder impera. Conforme Chomsky, “existe um complexo sistema de filtros na mídia e nas instituições educacionais que acaba por garantir a eliminação, ou marginalização, de um modo ou de outro, das perspectivas dissidentes.” (CHOMSKY, 2005, p. 30). No topo da pirâmide não há muito mais trabalho a ser feito porque se o indivíduo chegou lá, o sistema já cumpriu sua tarefa. Os dissidentes vão ficando pelo caminho, sendo eliminados nas etapas estrategicamente pensadas para barrar quem levante controvérsia. Na mídia, por exemplo, não é necessário que se diga a um jornalista que trabalha para o jornal X sobre o que pode escrever e sob qual viés. Se ele ocupa este lugar é porque já internalizou os valores corretos; não tem, portanto, de ser acompanhado de perto, como as crianças. Ele *sabe* o que fazer, *acredita* naquilo que escreve. O exemplo de Chomsky se situa no contexto da União Soviética – que, apesar das diferenças, funciona neste quesito tanto ao país capitalista quanto ao socialista:

as pessoas que não acreditavam nesse tipo de coisa nunca teriam chegado até o Pravda. É muito difícil viver com dissonância cognitiva: só um verdadeiro cínico consegue acreditar numa coisa e dizer outra. Então, seja um sistema livre ou totalitário, as pessoas mais úteis ao sistema de poder são as que realmente acreditam no que dizem e são essas que, geralmente, chegam lá. (CHOMSKY, 2005, 157)

O resultado da doutrinação é “um sistema de controle ideológico muito eficiente – muito mais eficiente do que o totalitarismo soviético jamais foi.” (CHOMSKY, 2005, p. 157). Persuadir pela ideia é muito mais eficiente do que controlar pela força. A desvantagem desse tipo de dominação, para o poder, é que ela depende do consentimento do dominado; a vantagem é que este é fácil de conseguir - se você martela em seu espírito, desde o nascimento, a *verdade* sobre o mundo - e, uma vez que o processo foi consolidado, o trabalho está feito. Se utilizassem correntes para domesticar a humanidade dos homens, a essa altura elas poderiam ser retiradas sem prejuízo algum. A prisão é interna. Por isso a “prioridade” do aspecto ideológico sobre o material na subordinação dos homens. Não que haja uma separação de fato entre a consciência e a carne: o controle dos corpos incide

no controle das mentes. Se um homem é submetido repetidamente a um comportamento pela força, acabará por interiorizar sua submissão enquanto obediência e passividade. Mas não causalmente. Faça o que fizer, a liberdade do homem não pode ser aprisionada sem o seu consentimento. A vantagem da doutrinação é prescindir a necessidade do uso da força física e fazer o indivíduo crer que os valores que defende são originados em si mesmo: torna-se o defensor de seu próprio carrasco. A ilusão da liberdade é a melhor maneira de não requisitá-la. Uma vez domado o espírito, este se encarregará de condicionar o corpo aos propósitos do poder – trabalhando exaustivamente para aumentar a produção e o lucro de seu senhor, por exemplo, e sem qualquer questionamento. “Disciplina, camaradas, disciplina férrea!”, nos adverte Orwell (2007, p. 36) pela boca do comissário Garganta.

Semelhante à atomização dos indivíduos na vida serial como descrita por Sartre, a solidão é de fundamental importância para que não haja organização nem ação discordante do acordo estabelecido. A fabricação do consenso funciona como as falsas totalidades do êxtero-condicionamento: falso reflexo do que as pessoas pensam e exigência de condutas que as pessoas devem adotar. Como aparenta unanimidade mas as pessoas não sabem que este não é o caso, resignam-se. O caminho está livre para evitar que a população crie ruído ou questione os atos e propósitos do grupo soberano, dos ‘donos da sociedade’. Assim, o *rebanho desorientado* – expressão de Lippmann - deve ser privado da possibilidade de organização e contato social, como sindicatos e grupos autônomos, pois, caso se organizasse, destruiria o fundamento dessa forma de controle social: a solidão.

Para garantir a solidão dos indivíduos como um estado permanente é preciso dispor de duas armas fundamentais: a distração e o medo, as chamadas estratégias desviantes. O entretenimento de massa é extremamente eficaz para este propósito (CHOMSKY, 2014, p. 13). Suspenso entre a programação da TV e o clima de perigo que é mantido intencionalmente num estado mínimo e constante de alarme, o rebanho é, por um lado, distraído enquanto incorpora os valores destinados ao seu consumo e, por outro, aterrorizado contra inimigos imaginários que o imobilizam (CHOMSKY, 2014, p. 13). Nessa democracia de espectadores, o papel da população em geral é consumir entretenimento de massa (hoje transmitido principalmente pela internet) e ocupar-se de sonhar com os valores ali retratados: tudo leva a crer que o sentido da vida é realizar a família do comercial de margarina.

Como o discurso é hegemônico, martelado insistentemente, fecha-se qualquer espaço nascente de contestação de que ‘a vida deve ser mais do que isso’. Logo, a pessoa que desconfia do discurso dominante que passa na TV começa a desconfiar de si mesma pois encontra-se sozinha em seu desacordo – e não é possível que *todos* estejam equivocados, menos ela. “E como não é permitido nenhum tipo de organização – isso é absolutamente decisivo –, você nunca tem como descobrir se está louco ou não, e simplesmente aceita aquilo, porque parece natural aceitar. (...) O rebanho desorientado representa um problema. (...) Temos de distraí-lo.” (CHOMSKY, 2014, p. 13). Tal como vimos em Sartre, a atomização das pessoas é fundamental para mantê-las na impotência e na passividade. E se você não encontra no meio social quem compartilhe da mesma opinião, você apazigua o desconforto com a programação da TV – hoje, com as redes sociais e plataformas de *streaming*, majoritariamente.

Sem perceber o que se passa ou comprando uma versão fantasiosa da realidade, o rebanho desempenha seu papel de não provocar ruído àqueles que trabalham de verdade para determinar os rumos da sociedade: a elite intelectual – sempre, claro, a serviço dos interesses dos donos do mundo. Mas, mediante os sofrimentos vividos dia a dia na pele por essa massa de pessoas, pode ser que a distração não baste. Então será útil desviar dos assuntos que realmente importam – a chamada cortina de fumaça - através da criação de uma urgência mais urgente que as necessidades básicas não atendidas: eis que surgem inimigos imaginários que ameaçam aniquilar a própria existência humana. Ao apelar ao medo das pessoas, elas são distraídas em um nível ainda mais profundo do que pelo entretenimento visto recorrer ao próprio perigo de vida. Desta forma, uma outra proeza é alcançada: a aquiescência. Se há um inimigo poderoso que ameaça nos destruir, toda ação perpetrada pelo Estado para barrá-lo estará justificada e ganhará assentimento popular – sempre em nome da nossa própria sobrevivência. Foi esta a estratégia de Hitler ao criar o ‘monstro judeu’ e do governo norte-americano que ‘lutou bravamente contra a ameaça vermelha’, nosso tão familiar ‘fantasma do comunismo’ – dentre tantos outros¹³⁶ (CHOMSKY, 2014, p. 21). Uma vez

136“Então foi a vez dos terroristas internacionais, dos narcotraficantes e dos árabes enlouquecidos, e ainda de Saddam Hussein, o novo Hitler que ia dominar o mundo. É preciso que eles surjam um em seguida ao outro. Você assusta e aterroriza a população.” (CHOMSKY, 2014, p. 21).

amedrontado, o papel do rebanho passa a ser consentir com as políticas em voga, sempre de modo passivo.

De vez em quando você o convoca a entoar slogans sem sentido como “Apoiem nossas tropas”. Você tem de mantê-lo bem assustado, porque, a menos que esteja suficientemente assustado e amedrontado com todo tipo de demônio interno, externo ou sabe-se lá de onde que virá destruí-lo, ele pode começar a pensar, o que é muito perigoso, porque ele não é preparado para pensar. Portanto, é importante distraí-lo e marginalizá-lo. (CHOMSKY, 2014, p. 13)

Começar a pensar: se organizar, reagir, contestar. A fábula de Orwell é novamente certa: “Mesmo amedrontados como estavam, alguns animais poderiam ter protestado, se nesse momento as ovelhas não enveredassem pelo “Quatro pernas bom, duas pernas ruim”, que durou vários minutos, pondo fim à discussão.” (ORWELL, 2007, p. 53). Distração e medo. Ao mesmo tempo que o *slogan* das ovelhas impede o debate, distrai da questão que realmente importa e obstrui sua discussão, serve também a rememorar aos esquecidos do perigo do retorno de Jones, o que deixa subentendido: *ruim sem ele, pior com ele. Calemos!*

Chomsky cita um exemplo preciso onde a mídia valeu muito mais que a violência para uma medida de contenção social. Em 1937, numa greve da *Steel*, os profissionais de relações públicas conseguiram pôr fim à paralisação através da propagação de uma ideia: os grevistas eram arruaceiros que estavam indo contra a *nossa* harmonia e os *nossos* objetivos, *nós, os homens de bem*, trabalhadores, empresários e donas de casa (CHOMSKY, 2014, p. 12). Criou-se um sujeito coletivo e um objetivo coletivo, que identifica tudo que se adéqua a esse modelo como o Bem, e o que sai dele como o Mal. “O interesse geral é o “nosso” (...). Nós queremos ficar juntos e partilhar de coisas como harmonia e americanismo, e também trabalhar juntos. (...) Tanto o executivo da empresa como o faxineiro têm os mesmos interesses¹³⁷.” (CHOMSKY, 2014, p. 12). Temos dois aspectos a notar: a defesa de um interesse particular vendido como geral, que possibilita ao faxineiro se

¹³⁷Essa tática tem um nome: universalização como recurso de um discurso ideológico. “Valores e interesses que são na verdade específicos de uma determinada época ou lugar são projetados como valores e interesses de toda a humanidade. Supõe-se que, do contrário, a natureza interesseira e setorializada da ideologia revelar-se-ia embaraçosamente ampla demais, o que impediria sua aceitação geral.” (EAGLETON, 1997, p. 60). Eagleton cita Marx e Engels como origem dessa ideia: “cada nova classe que assume o lugar daquela que governava antes é compelida, a fim simplesmente de levar a cabo seus objetivos, a representar seu interesse como o interesse comum de todos os membros da sociedade, isto é, expressá-lo de maneira ideal: tem de dar a suas ideias a forma de universalidade, representando-as como as únicas racionais e universalmente válidas.” (MARX; ENGELS *apud* EAGLETON, 1997, p. 60).

colocar no mesmo patamar de seu chefe e *acreditar* que ambos lutam pelo mesmo ideal e em prol de interesses que serão benéficos igualmente aos dois, e o uso de termos vazios de sentido que camuflam as questões que realmente importam. Um exemplo: o *slogan* citado acima, “Apoie nossas tropas”, não tem um sentido preciso e, justamente por isso, ninguém se lhe opõe (CHOMSKY, 2014, p. 13). Mas por trás dele, há uma ideia não dita de apoio à política externa de invasão e massacre norte-americanos em países do Terceiro mundo, por exemplo. Sobre esta questão - a ação do país que pode inclusive ser classificada como terrorismo internacional - não se discute. O importante é repetir palavras que tenham a força de um grito de guerra, mas que não signifiquem de fato coisa alguma. O que importa é a adesão. Ninguém pode ser contra a harmonia, então, se você não entende do que estão falando, ou se não sabe distinguir entre “o bem e o mal”¹³⁸, parece claro que a defesa da harmonia seja uma boa ideia (CHOMSKY, 2014, p. 13). E se os grevistas arruinam a *nossa* harmonia, voltemo-nos contra eles. Pronto, um consenso mínimo foi fabricado.

Outro recurso importante para o exercício de poder é o que chamamos *falseamento da linguagem*, que consiste em atribuir um sentido pejorativo a um termo, que não lhe corresponde, para que a ideia em questão seja rechaçada por princípio sob uma finalidade ideológica – ou seja, vilanizar um conceito. Foi o que ocorreu ao termo *anarquia*, vulgarmente identificado ao caos. “A anarquia, como filosofia social, nunca significou caos – na verdade, os anarquistas normalmente acreditavam em uma sociedade altamente organizada, só que é uma sociedade organizada democraticamente a partir de baixo.” (CHOMSKY, 2005, p. 269). Quando se atribui um sentido tão negativo a determinado conceito, ele tem de desaparecer do ideário popular e, se ressurgir aqui ou lá, gera apenas um reflexo emocional de alarde que causará um repúdio instantâneo. A mesma manobra linguística é realizada para criar e combater inimigos, como ocorreu com o *pânico vermelho*. Uma vez que *comunismo* é identificado à *destruição de nossa existência*, evocá-lo justificará qualquer ação que o poder tome para nos resguardar de sua malignidade. Outro modo de manipular a linguagem a propósitos ideológicos é trabalhar com uma

¹³⁸Não estamos defendendo uma visão maniqueísta de um mundo composto por polos opostos, o Bem contra o Mal. Trata-se apenas de reconhecer que a manipulação gerada intencionalmente pelo falseamento da realidade produz uma ilusão, uma narrativa distorcida do que se passa no mundo - o que quer que seja isso que se passa no mundo. Trata-se, portanto, de afirmar que é preciso identificar e corrigir tais distorções, “ouvir o outro lado da história”, investigar diferentes perspectivas, averiguar possíveis interesses camuflados, etc. Isso nos coloca diante de uma realidade ao menos cinza, nos protegendo da também falsa representação do mundo em preto e branco.

definição que se aplique apenas contextualmente, em uma via de mão única. O malabares linguístico acerca do termo *terrorismo*, como Chomsky mostra, é exemplar ao caso. O conceito oficial que consta nos manuais do Exército norte-americano é (conforme cita o autor): “o uso calculado da violência ou a ameaça da violência para atingir objetivos de natureza política, religiosa ou ideológica... por meio da intimidação e da coerção ou implantando o medo” (CHOMSKY, 2014, p. 37). À primeira vista, uma definição adequada – até que se queira aplicá-la à realidade. Na prática, a origem e o alvo de uma violência determinarão se um mesmo ato deve ser classificado ou não como terrorismo porque o verdadeiro terrorismo é sempre aquele que é dirigido contra mim (CHOMSKY, 2014, p. 38). Compõe-se assim uma dualidade de significados entre: agressão, insurgência, violência, terrorismo, de um lado, e defesa, contrainsurgência, contraviolência, contraterrorismo, de outro. Aplicar uma categoria ou outra, ou seja, atribuir o papel de agressor ou vítima a um agente, dependerá daquele que fala, que cria a narrativa, visto que o verdadeiro terrorismo é sempre aquele “cujo alvo somos nós, quem quer que sejamos.” (CHOMSKY, 2014, p. 38). Quando nós praticamos violência, é defesa; quando o outro a pratica, é terrorismo. Claro, a origem do mal é sempre o Outro. E uma vez que se estabelece isso, o discurso dominante pode utilizar a ambiguidade do termo aos seus interesses. Alega defender-se quando ataca territórios pobres e devastados do Terceiro Mundo para extorqui-los; denomina terrorismo quando afirma que o outro (quem quer que ele seja) está se armando para nos destruir. Mecanismo útil para criar consenso e aquiescência pelo apelo à emoção.

Por certo, a besta não mostra suas garras. A aparência tem de sobrepôr-se aos fatos sem se mostrar como aparência. O importante é a mistificação operada pela ocultação de interesses e inversão de significados.

Não esqueçamos de como uma ideologia se afirma. Para dominar, a violência não basta. É preciso uma justificativa de outra natureza. Assim, quando uma pessoa exerce poder sobre outra, seja um ditador, um colonizador, um burocrata, um patrão ou um marido, ele precisa de uma ideologia justificadora, que sempre redunde na mesma coisa: a dominação é exercida para “o bem” do dominado. Em outras palavras, o poder se apresenta sempre como altruísta, desinteressado, generoso. (CHOMSKY, 2007, n. p)

A fábula inglesa serve novamente de ilustração a diversos pontos defendidos por Chomsky, especialmente a respeito da manipulação através do discurso. Por exemplo, na seguinte citação:

— Camaradas! — gritou. — Não imaginais, suponho, que nós, os porcos, fazemos isso por espírito de egoísmo e privilégio. Muitos de nós até nem gostamos de leite e de maçã. Eu, por exemplo, não gosto. Nosso único objetivo ao ingerir essas coisas é preservar nossa saúde. O leite e a maçã (está provado pela Ciência, camaradas) contêm substâncias absolutamente necessárias à saúde dos porcos. Nós, os porcos, somos trabalhadores intelectuais. A organização e a direção desta granja repousam sobre nós. Dia e noite velamos por vosso bem-estar. É por vossa causa que bebemos aquele leite e comemos aquelas maçãs. Sabeis o que sucederia se os porcos falhassem em sua missão? Jones voltaria! Jones voltaria! Com toda certeza, camaradas — gritou Garganta, quase suplicante, dando pulinhos de um lado para outro e sacudindo o rabicho — com toda certeza, não há dentre vós quem queira a volta de Jones. (ORWELL, 2007, p. 23, grifo meu)

Em poucas linhas, fica evidente: o falso altruísmo do opressor; a separação em classes; a criação da ameaça de um inimigo comum que justifica a adesão a ações e ideias indesejadas; a universalização de interesses particulares, gerando um consenso artificial; a aceitação do consenso pela impotência e pelo medo - apelo emotivo; a polarização do 'nós *versus* eles'. O mesmo vale para a seguinte passagem, que ocorre logo após a expulsão de Bola-de-Neve por um golpe de Napoleão, com a ajuda da força bruta de seus cães-capangas. O enviado para *esclarecer* as coisas e apaziguar os ânimos depois de uma resolução arbitrária e violenta ser imposta é sempre o porco Garganta, que realiza os truques de persuasão:

— Camaradas — disse — tenho certeza de que cada animal compreende o sacrifício que o Camarada Napoleão faz ao tomar sobre seus ombros mais esse trabalho. Não penseis, camaradas, que a liderança seja um prazer. Pelo contrário, é uma enorme e pesada responsabilidade. Ninguém mais que o Camarada Napoleão crê firmemente que todos os bichos são iguais. Feliz seria ele se pudesse deixar-vos tomar decisões por vossa própria vontade; mas, às vezes, poderíeis tomar decisões erradas, camaradas; então, onde iríamos parar? Suponhamos que tivésseis decidido seguir Bola-de-Neve com suas miragens de moinho de vento — logo Bola-de-Neve — que, como sabemos, não passava de um criminoso?

— Ele lutou bravamente na Batalha do Estábulo — disse alguém.

— Bravura não basta — respondeu Garganta.

— A lealdade e a obediência são mais importantes. E quanto à Batalha do Estábulo, acredito, tempo virá em que verificaremos que o papel de Bola-de-Neve foi um tanto exagerado. Disciplina, camaradas, disciplina férrea! Este é o lema para os dias que correm. *Um passo em falso e o inimigo estará sobre nós. Por certo, camaradas, não quereis Jones de volta, hem?*¹³⁹

Uma vez mais esse argumento era irrespondível. Sem dúvida alguma, os bichos não desejavam Jones de volta; e *se a realização dos debates do domingo podia ter essa consequência, que cessassem os debates*¹⁴⁰. Sansão, que já tivera tempo de pensar, expressou o sentimento geral: “*Se é o que diz o Camarada Napoleão, deve estar certo*”¹⁴¹. E daí por diante

139Falácia do apelo à emoção.

140Falácia da falsa causa.

141Falácia do argumento de autoridade.

adotou a máxima “Napoleão tem sempre razão” acrescentando-a ao seu lema particular “Trabalharei mais ainda”. (ORWELL, 2007, p. 35-6 – grifos nossos)

Tenho certeza de que todos compreendem, todos sabem, todos querem. Apoiado sobre o medo, sob uma falsa origem altruísta, a partir da consideração da ignorância do bicho comum, inculcando os valores que realmente importam, em um discurso permeado de falácias, é gerada a fabricação do consenso por omissão.

Chomsky chama de *representação como realidade* essa mistificação midiática que medeia a consciência individual e o mundo: “qualquer que seja a situação, a imagem do mundo que é apresentada à população tem apenas uma pálida relação com a realidade.” (CHOMSKY, 2014, p. 17). O falseamento epistêmico estende-se ao funcional:

Do ponto de vista de evitar a ameaça da democracia, tem se mostrado um sucesso formidável, alcançado num contexto de liberdade, o que é extremamente interessante. Não é como um Estado totalitário, em que é feito por meio da força. Esses feitos acontecem num contexto de liberdade. (CHOMSKY, 2014, p. 17)

A *ameaça da democracia* consiste precisamente nas ações indesejadas que o rebanho eventualmente começa a manifestar, como, por exemplo, os *desvios democráticos* que ocorrem quando a população se organiza e demanda participar ativamente da vida pública, ou, como ficou conhecida, a *síndrome do Vietnã*, movimento dissidente que lutou para restringir o uso de força bélica em ataques perpetrados pelos Estados Unidos contra territórios estrangeiros, especialmente aos países do Terceiro mundo¹⁴² (CHOMSKY, 2014, p. 16). A crise da democracia, como foi chamada pelos intelectuais na década de 1960, “se devia ao fato de que amplos setores da população estavam se organizando e se envolvendo, tentando participar politicamente.” E isso é um problema. Logo: “A população tem de ser devolvida à apatia, à obediência e à passividade, que é seu estado natural.” (CHOMSKY, 2014, p. 16). Assim, o falseamento da realidade mostra-se extremamente eficaz na prática,

142A respeito da Guerra do Vietnã: “as pessoas que ligam para o seu dinheiro e suas propriedades, ou para algo assim, perceberam que essa guerra não era mais do que dinheiro escorrendo pelo ralo – ia ser preciso um esforço imenso para esmagar aquela revolução. E, àquela altura, a economia dos EUA estava efetivamente começando a sofrer. Essa foi, de fato, a grande realização do movimento pacifista: ele afetou a economia norte-americana. E isso não é brincadeira. O movimento pacifista tornou impossível declarar uma mobilização nacional em torno da guerra – havia dissidência e desagregação demais, e não foi possível fazer-se o que foi feito durante a II Guerra Mundial, por exemplo, quando toda a população foi mobilizada em torno da guerra.” (CHOMSKY, 2005, p. 56).

ao reprimir os focos de início de ação e garantir que a população continue em estado de inércia.

É preciso certamente atualizar as análises de Chomsky aos nossos dias em virtude da consolidação da mídia que marcou a virada do século e define o modo de vida hoje: a internet. Na época em que o filósofo produziu as obras que abordamos aqui a internet ainda se encontrava em estado embrionário se comparada ao seu desenvolvimento e usos atuais. Mas Chomsky já a mencionava como uma nova mídia cujo marco definidor era a interatividade. Citou, à época, o que entrevia como possíveis prós e contras. Por um lado, uma ferramenta de organização política e acesso a informações que a imprensa dominante do grupo do poder não permite em seu corpo editorial. Por outro lado, seu formato interativo desumanizaria os seres humanos ainda mais que a TV ao instalá-los na frente de uma tela que *conversa* com o indivíduo, promovendo a troca do contato real pelo virtual, com o conseqüente aumento da distração e atomização das pessoas. E quanto menos humanas, mais controláveis – para não mencionar o apelo do consumo que está a um clique. Também nota que a facilidade de comunicação instantânea (referia-se aqui ao e-mail como ferramenta de ponta da época) estava causando a diminuição da qualidade daquilo que era produzido – de repente as pessoas passavam o dia todo lendo e respondendo mensagens, já que era muito fácil escrever a qualquer um que se quisesse. Por fim, assinala que o acesso gratuito à informação ocasionaria, com o tempo, a destruição de mídias alternativas impressas, o que seria uma catástrofe para os movimentos populares de oposição (CHOMSKY, 2005, p. 371-5).

Além das pertinentes previsões, dada a magnitude que esta mídia assumiu na existência humana hoje, faz-se essencial investigar os usos mais recentes da tecnologia como instrumento de manipulação ideológica, que se apresentam tanto como sofisticação de técnicas antigas como também invenção de técnicas novas em virtude das possibilidades inéditas que se encontram, literalmente, ao alcance da mão. Para citar apenas algumas: a *disfunção narcotizante*¹⁴³ - um entorpecimento gerado pelo excesso de informação como meio de desinformar as pessoas, conduzindo à falsa crença de se estar bem informado apenas pelo volume de notícias acessadas, sem que isso motive nenhuma mudança concreta nas condutas do público, mas, ao oposto, reforçando sua passividade e a perda de sensibilidade

143Conceito criado pelos sociólogos norte-americanos Paul Lazarsfeld e Robert Merton, desenvolvido em *Comunicação de massa, gosto popular e ação social organizada*, 1972.

diante dos acontecimentos; *firehosing*¹⁴⁴, tática de propaganda baseada em quatro aspectos principais: “1) alto volume de conteúdo; 2) produção rápida, contínua e repetitiva; 3) sem comprometimento com a realidade; e 4) sem consistência entre o que se diz entre um discurso e outro.”¹⁴⁵ (SIMÃO, 2019, n.p); a tradicional *cortina de fumaça*, técnica de propaganda apropriada da estratégia militar, que consiste em desviar a atenção do público de um tema realmente importante ao substituí-lo, sob os holofotes, por uma irrelevância alarmante – algo muito semelhante à criação de inimigos imaginários, como vimos com Chomsky; por fim, esta antiga prática que ganhou notoriedade na última década e se infiltrou no imaginário popular: a propagação de *fake news*. Algo que constitui uma novidade real e tem sido bem aproveitado para fins perniciosos é o uso de *robots* e algoritmos¹⁴⁶. Enfim, estratégias de desinformação e manipulação de discursos visando condicionar a conduta dos indivíduos sob a aparência de liberdade.

Mas, há modos de questionar o discurso hegemônico: comparar fatos, questionar o óbvio, analisar a fonte da informação - seu financiador, a quais interesses serve e quais relações de poder alimenta -, variar as fontes (incluindo fontes não hegemônicas e as de contrainformação) e confrontá-las entre si, recorrer a sites de checagem. A questão é - e Chomsky aponta para isso (2014, p. 27): fazer as perguntas mais simples já fura essa aparência de verdade do discurso midiático hegemônico; comparar fatos abdicando de seus rótulos é útil para descamar significações e expor contradições óbvias. Outra tática importante e possível para lutar contra os efeitos da propaganda chama-se *Follow the money* - ‘siga o rastro do dinheiro’. Os periódicos impressos, por exemplo, não dependem do lucro proveniente da venda de jornais, mas são mantidos pelos anúncios que os financiam. E isso vale para os meios de comunicação em geral (televisão, rádio e internet). Isto significa veicular o tipo de ideias, valores e produtos que o anunciante quer que chegue ao seu público consumidor. Um raciocínio semelhante ocorre na política: é preciso dinheiro para ascender ao poder – campanhas políticas custam

144Conforme reportagem do *Le Monde Diplomatique Brasil*, o termo, traduzido como ‘*fluxo de uma mangueira de incêndio*’ pela alusão à enxurrada ininterrupta de mentiras em larga escala, é um conceito desenvolvido pela psicóloga social Miriam Matthews e pelo cientista social Christopher Paul, a partir de anos de observações do sistema de propaganda russo de Vladimir Putin, e que pode ser facilmente identificado nas campanhas recentes de Jair Bolsonaro e Donald Trump. Cf. <https://diplomatique.org.br/firehosing-por-que-fatos-nao-vaio-chegar-aos-bolsonaristas>.

145*Firehosing: por que fatos não vão chegar aos bolsonaristas*. Por Renan Borges Simão. *Le Monde Diplomatique Brasil*. Janeiro, 2019. Edição 137.

146Conforme vimos no item 2.1.2 – *O homem sozinho na lida com a materialidade*.

caro. O dinheiro vem do mundo dos negócios, do empresariado, que, obviamente, exigirá em contrapartida ao financiamento que o exercício político de seu parceiro eleito atenda aos seus interesses. Analisar por detrás de uma informação quem a patrocina é questionar a qual ideologia ela serve e que causas visa legitimar.

A internet, como toda ferramenta humana, é dupla face e maleável ao uso que os projetos humanos lhe conferir. Possibilita a associação a outros de modo significativo e o acesso a uma infinidade de informações e saberes. É fácil encontrar pessoas que partilham das mesmas ideias, que têm propósitos semelhantes de mudanças práticas – e então organizar movimentos de dissidência. As manifestações de 2013 no Brasil são um exemplo disto, movimento reivindicatório que nasce na plataforma *Twitter*. O argumento do acesso restrito de recursos, assinalado tanto por Sartre quanto por Chomsky, já não se aplica. Em um dispositivo que cabe na mão, temos disponível a baixo custo um repositório tendencialmente infinito de conhecimentos em todas as áreas imagináveis das produções cultural, intelectual e científica humanas. O contraponto, no entanto, é equivalente. O meio virtual, especialmente as redes sociais, mostram na prática o aumento do hiato entre as pessoas, o confinamento emotivo, social e epistêmico a que nos encontramos sujeitos em nossas bolhas. E, como segundo aspecto, o uso perverso que os grupos de poder fazem das funções inovadoras da tecnologia, aprimorando a doutrinação e o controle dos indivíduos.

Portanto, vemos aplicado ainda hoje o pressuposto básico dos profissionais fundadores das relações públicas, assim como dos teóricos da democracia liberal, de que as massas populares são estúpidas, irracionais e facilmente manipuláveis. E, dada a boa vontade dos homens competentes da sociedade, naturalmente capacitados e incumbidos da missão iluminada de guiar o povo inapto, estes dispõem-se a mostrar o caminho e inclusive impedir a massa de atrapalhar o esforço que deve servir ao seu próprio benefício – ainda que ela não saiba disso. Logo, é em nome deste bem comum que o rebanho desorientado deve ser mantido amedrontado (o medo paralisa), atomizado (a junção de muitos provoca ruído) e distraído (a diversão exclui a preocupação). Toda esta retórica da minoridade irreparável da grande maioria da população, no entanto, precisa ser cuidadosamente construída e constantemente reafirmada para que as pessoas não comecem a duvidar desta *verdade*. Por que mais a urgência de um Estado democrático, considerado o mais livre do mundo, tratar logo de destruir a oposição política e

midiática nos países pobres que ele domina, por exemplo¹⁴⁷? Por que a necessidade de um discurso unânime, o único permitido em todas as fontes dos meios de comunicação? Se as pessoas perceberem a discrepância entre a realidade e o modo como ela é pintada, podem perceber também o poder de sua união e a falsidade da sensação onipresente que a propaganda ideológica gera, este conhecido sentimento de impotência que imobiliza a todos numa calma apatia e conformação. O trabalho das relações públicas parte daí: convencer as pessoas de que sua submissão é natural tendo em vista sua também natural incapacidade para vislumbrar e projetar o futuro, para lidar com assuntos públicos. Mas a brecha para ultrapassar essa ideologia inculcada reside no olhar atento sobre a própria pressuposição desta tarefa: se as pessoas precisam ser convencidas de algo, este algo não é natural. Eagleton também assinalou esta contradição de uma natureza *a priori* que tem de ser ensinada.

Alguém que fosse totalmente vítima da ilusão ideológica sequer seria capaz de reconhecer uma reivindicação emancipatória sobre si; e é porque as pessoas não param de desejar, lutar e imaginar, mesmo nas condições aparentemente mais desfavoráveis, que a prática da emancipação política é uma possibilidade genuína. (...) Uma prova de que ninguém é, ideologicamente falando, um tolo completo, é o fato de que as pessoas ditas inferiores devem realmente aprender a sê-lo. Não é suficiente para uma mulher ou um colono serem definidos como uma forma de vida inferior: é preciso ensinar-lhes *ativamente* essa definição, e alguns deles revelam-se brilhantes bacharéis nesse processo. É surpreendente quão hábeis, engenhosos e perspicazes podem ser os homens e mulheres em provar para si mesmos que são incivilizados e burros. Em certo sentido, é claro, essa “contradição performativa” é a causa do desânimo político; nas circunstâncias adequadas, porém, trata-se de uma contradição que pode levar uma ordem dominante à ruína. (EAGLETON, 1997, p. 13-4)

Ainda que esta concepção bipartida entre homens adultos e homens infantilizados *por natureza* seja desprezada, fato é que, na prática, uma minoria alcança sucesso em controlar uma esmagadora maioria – e, o que é de suma importância, em um contexto de liberdade, sem o uso da força. Para tanto, é preciso

¹⁴⁷É amplamente sabido que os Estados Unidos ‘apoiam’ a democracia em todo o mundo. Chomsky se questiona: o que isso significa? Apoiar Estados com forte participação política popular? Ou aqueles que respeitam a oposição política? Ou seriam os que permitem uma imprensa independente? E o exemplo concreto recai sobre três países da América Central: El Salvador e Guatemala, ‘aliados’ dos EUA, são considerados países democráticos porque o governo é exercido em favor de oligarquias locais ligadas aos interesses norte-americanos; já a Nicarágua, sob o governo sandinista, por não permitir que o Estado seja comandado em nome de interesses empresariais, não é considerado um país democrático, mas uma ditadura. Esta é a versão (implícita) do que os EUA consideram democracia: aqueles que se curvam aos seus propósitos. Ocorre que os dois primeiros mencionados, os ‘aliados democráticos’, justamente tiveram toda oposição política e midiática destruída quando a aliança com o *país da liberdade* foi feita. Cf. CHOMSKY, 2005, p. 67-8.

que haja um controle do pensamento. Esta ideia não é nova, não é uma criação dos profissionais de relações públicas – estes apenas aperfeiçoaram uma intuição antiga aos novos usos da mídia. Afirma Chomsky: “No Ocidente, os “homens responsáveis” são guiados por uma compreensão intuitiva da máxima formulada por Hume como um dos Primeiros Princípios do Governo” (1996, p. 112). O princípio que o filósofo escocês estabelece afirma que:

Não há nada mais surpreendente aos que observam os assuntos humanos com visão filosófica, do que a facilidade com que uns poucos governam a muitos. E a submissão depende de que os homens submetam seus próprios sentimentos e paixões aos de seus governantes. Se nos indagarmos como este milagre é possível, descobriremos que os governantes não possuem nada que os sustente, exceto a opinião. O governo, pois, se funda somente na opinião. Esta máxima se aplica tanto aos governos mais despóticos e militares quanto aos mais livres e populares. (HUME, 2004, p. 33)

A opinião a que Hume faz alusão pode comportar, a nosso ver, dois sentidos: o de uma ideologia dominante, como acabamos de ver, mas também o sentido de uma opinião pública que, embora esteja relacionada à primeira acepção, tem um caminho próprio de formação e consolidação que não remete necessariamente à classe opressora. O êxtero-condicionamento e a fabricação do consenso são trabalhos que cabem ao grupo dominante exercer, verticalmente, sobre a massa de indivíduos. Mas um dos fatores que ajuda a explicar o sucesso destes mecanismos diz respeito ao caráter psicossocial das relações humanas: o medo do isolamento. Num nível ainda anterior à ação coletiva (ou à organização em vistas de uma ação comum), a simples expressão de ideias divergentes daquela vista como majoritária encontra resistência no meio social, e isto não decorre de uma imposição do grupo do poder. Num contexto de liberdade, opta-se voluntariamente pelo silêncio ao invés da manifestação de uma discordância. Por quê? A hipótese da espiral do silêncio oferece uma resposta possível, mostrando o movimento horizontal que conecta um grupo social em torno e em direção da chamada *opinião pública*, o tecido social dos homens.

2.4.3 A espiral do silêncio em Noelle-Neumann

“A mais pura virtude não escapa ao cerco da calúnia.
A praga ataca os brotos da primavera
Antes mesmo que os botões floresçam;
E na manhã orvalhada da existência
Os contágios fatais são mais constantes.

Tem cuidado, então; o medo é a melhor defesa.”
(Shakespeare)

A cientista política alemã Elisabeth Noelle-Neumann (1916-2010), especialista em comunicação, desenvolveu uma teoria denominada *a espiral do silêncio* com a qual visa explicar que o fator central que motiva a expressão ou o silenciamento do indivíduo em um dado meio social é a sua adequação ou inadequação à chamada opinião pública. Sua hipótese tem como motor o medo¹⁴⁸ do isolamento social, o qual condicionaria o indivíduo a manifestar-se ou não dependendo de seu assentimento à opinião tida como dominante ao seu redor. Faz-se necessário, portanto, estabelecermos o que se entende por opinião pública e considerarmos que os processos de formação, adesão, perpetuação e transformação de uma opinião relacionam-se intimamente com a sua expressão pública.

A difícil tarefa de definir o que é a *opinião pública*, visto não haver consenso em torno do tema, leva a autora a considerar o significado de cada um dos termos da expressão. Dois conceitos de *opinião* são apontados por ela: i. opinião como o intermediário entre o conhecimento e a ignorância, conforme a definiu Platão¹⁴⁹, em sentido epistemológico; e ii. opinião enquanto *acordo unificado* de um grupo social, interpretação de origem anglo-saxã e francesa, sendo desprovida de caráter valorativo: a opinião não é considerada nem valiosa nem inútil, nem verdadeira nem falsa (NOELLE-NEUMANN, 2017, p. 98). O segundo sentido aproxima-se muito da própria concepção da autora acerca do que constitui uma opinião: expressão discursiva ou por meio de condutas daquilo que é aceito como *consenso* ou acordo em uma dada comunidade ou contexto social (NOELLE-NEUMANN, 2017, p. 98).

Quanto ao termo *público*, comporta três sentidos principais: i. aquilo que é aberto a todos, em oposição ao que é privado; ii. aquilo que é da competência do Estado, relacionado ao bem comum; e iii. a dimensão psicossocial do público, “essa força que expõe continuamente o indivíduo e o obriga a atender às exigências da dimensão social de sua vida” (NOELLE-NEUMANN, 2017, p. 99-100). O sentido que mais nos interessa, evidentemente, é este da esfera psicossocial. Ele se refere ao “medo do isolamento, da má fama, da impopularidade; é a necessidade de

148 Há uma diferença de sentido entre o medo do inimigo imaginário (intencionalmente criado) e o medo da exclusão (tendência intrínseca da intersubjetividade).

149 Cf. Platão, *Teeteto*.

consenso. Isso é o que faz com que a pessoa deseje prestar atenção ao entorno e se torne consciente do ‘olhar público’.” (NOELLE-NEUMANN, 2017, p. 100). O termo *público* remete, portanto, a esta fragilidade sentida em estar no espaço aberto ao olhar do outro, quando nosso ser está em perigo no mundo, à mercê do juízo alheio.

Uma importante questão a ser posta é: qual a origem da opinião pública? De quem é esta opinião que se pode chamar pública? A autora nos oferece duas definições: i. “a opinião dos membros da comunidade que desejam ou *podem tratar, de maneira responsável, dos temas de relevância pública*, exercendo, assim, uma missão crítica e fiscalizadora do governo, por parte de quem é governado¹⁵⁰”; e ii. “as opiniões mais claras e acessíveis a todos (...) que se tornam públicas especialmente através dos meios de comunicação de massa.” (NOELLE-NEUMANN, 2017, p. 100-101, grifo nosso). Mas, nos perguntamos: quem decide quem são esses membros responsáveis e competentes? Trata-se daqueles que têm conhecimento técnico-científico dos temas em questão - origem tecnocrata da opinião? Ou aqueles que detêm o domínio da mídia - o poder público aliado ao grupo soberano? O que nos leva à segunda definição: afirmar que a opinião pública é aquela amplamente disseminada pelos meios de comunicação de massa parece identificar, implicitamente, a ampla difusão de ideias com sua consequente aceitação como consenso. Esta definição, no entanto, não explica a fonte das ideias que se tornam amplamente públicas, o que permite referirmo-nos novamente tanto a Chomsky - o consenso fabricado e disseminado pelos *mass media* segundo os interesses dos ‘donos da sociedade’ – quanto a Sartre - os membros da classe dominante apoiados pelo Estado enquanto agentes do êxtero-condicionamento. Assim, mesmo que caiba aos especialistas – em sentido positivo – formar a opinião pública, vale notar que a mediação do grupo dominante se impõe funcionando como um filtro entre eles e a população – logo, tal opinião ainda estaria sujeita ao seu enquadramento aos interesses dominantes.

Noelle desenvolve uma terceira definição sobre a origem da opinião pública, a sua própria: “opiniões sobre temas controversos que podem ser expressas em público sem causar isolamento.” (NOELLE-NEUMANN, 2017, p. 101). Esta definição

¹⁵⁰Diferente dos ‘membros responsáveis’ a que alude Chomsky – os intelectuais doutrinados a serviço do poder –, esta definição parece ter um sentido positivo ao invés de pejorativo, referindo-se a indivíduos de fato competentes, reconhecidos por seus pares nos assuntos em voga e comprometidos com o bem público ao invés de interesses privados. Neste sentido, o próprio Chomsky, enquanto intelectual e ativista, enquadra-se neste papel - ele é, de fato, mundialmente reconhecido por seu ativismo crítico contra o governo norte-americano.

depende, entretanto, de um contexto específico para ser aplicada: é preciso que haja controvérsia em um ambiente no qual “ideias emergentes passam a encontrar aprovação ou comprometem concepções vigentes” (NOELLE-NEUMANN, 2017, p. 101). Ou seja, semelhante ao processo descrito por Thomas Kuhn, é necessário um momento de crise em que ocorre uma revolução, uma mudança de *paradigma* – aqui ideológico, não científico¹⁵¹. A hipótese de Noelle pressupõe três elementos relacionados à opinião pública, tal como ela a defende: é preciso que haja i. *percepção* pública do clima de opinião, isto é, que fique claro às pessoas de um meio o que as demais pensam; ii. uma *reação* a esta percepção - se ela estimula ou reprime o indivíduo de se expressar; e iii. o medo do isolamento como fator determinante da reação (NOELLE-NEUMANN, 2017, p. 101). A hipótese da autora é que a opinião pública é visível em todos os lugares em que haja convívio social – nas esquinas, nos cafés, no ambiente familiar – se ali puder se manifestar uma controvérsia qualquer. O fator do isolamento é essencial para determinar se uma ideia publicamente manifestada em dado contexto reflete a opinião pública ou não. Sabemos que se trata da opinião publicamente aceita (consenso) acerca de um tema controverso quando sua expressão não gera a exclusão social de seu enunciador. Em suas palavras:

Trata-se tão somente da aprovação ou desaprovação de opiniões e comportamentos publicamente observáveis, de modo que seja perceptível pelo indivíduo. A espiral do silêncio, portanto, é a reação diante da aprovação e desaprovação, patente e visível, em meio ao emaranhado instável de valores. Do mesmo modo, não há restrição a respeito de quem seja o portador da opinião que se deva ou não levar em conta. Assim, a opinião pública não é monopólio dos que acreditam ter vocação para isso, ou a talentosos críticos, ou do “público politicamente ativo”, de Habermas. Estamos todos incluídos. (NOELLE-NEUMANN, p. 103)

O que a autora parece não levar em conta em sua definição é a diferença entre formar a opinião ou transmiti-la, reproduzi-la, ser o portador dela, manifestá-la a partir da interiorização já feita de um valor, ideia ou comportamento. O indivíduo cotidiano que aprova uma certa conduta em público só reproduz o valor que a subjaz, mas não desempenha um papel determinante na sua produção como traço social a ser incorporado na cultura.

A espiral do silêncio diz respeito, portanto, ao comportamento reativo do indivíduo ao meio uma vez que, percebendo o clima de opinião, sente-se inclinado a

151Cf. Thomas Kuhn, *A estrutura das revoluções científicas*.

expressar-se ou a silenciar-se por estar em acordo ou desacordo com ele, respectivamente. Noelle-Neumann observou em suas pesquisas empíricas que tendemos a nos manifestar quando nos encontramos no lado dominante e a nos calar quando nossa opinião é rejeitada pelo entorno (NOELLE-NEUMANN, 2017, p. 50). Isto gera uma espécie de movimento dialético: há uma opinião dominante, perceptível publicamente, e diante dela o indivíduo discordante se cala; seu silêncio contribui para tornar a opinião dominante ainda mais forte *em aparência*, ao mesmo tempo que torna a opinião minoritária ainda mais fraca *em aparência*, gerando um falseamento da realidade que, por sua vez, reforça a adesão à ideia dominante e sua expressão, abafando discursos alternativos e criando um falso consenso que, por sua vez, condiciona o modo como os indivíduos agem. Portanto, a expressão – do mesmo modo que o silêncio dos discordantes - influencia na adesão e perpetuação da dominância de uma ideia. O processo alimenta a si mesmo: a inicial dominância de uma opinião conduz à sua maior expressão que, por sua vez, tende a provocar uma maior adesão e a reforçar, conseqüentemente, sua expressão.

A espiral do silêncio influencia, assim, dois processos: a adesão da opinião (enquanto influenciada pela ideia dominante) e sua expressão (enquanto disposição individual em manifestar-se) (NOELLE-NEUMANN, 2017, p. 51). Uma diferença sutil, porém fundamental: nossas opiniões tendem a ser formadas e influenciadas pela opinião dominante, visto que esta tem mais exposição e expressão na mídia, na cultura e nas condutas sociais – algo um pouco semelhante ao convencimento pela repetição, recurso muito bem aproveitado pela publicidade e pela propaganda. O segundo aspecto diz respeito à tendência de nos calarmos quando estamos do lado da opinião minoritária.

O modo como a opinião pública é formada e conservada chama atenção. Semelhante ao que vimos com Chomsky a respeito da mídia, há também aqui um falseamento do quadro público de ideias. A autora observa que homens, jovens e pessoas de maior renda tendem a se expressar mais que mulheres, adultos e indivíduos de classe mais baixa (NOELLE-NEUMANN, 2017, p. 51). Tais dados resultam de pesquisas empíricas¹⁵². Observando da perspectiva especulativa, entretanto, podemos indagar o motivo deste dado de fato, e a resposta que encontramos é: essas diferenças são formadas histórica e dialeticamente – o que

152Ver Noelle-Neumann, 2017, p. 52-53, Tabela 5: “A disposição para falar sobre temas polêmicos segundo subgrupos da população”.

equivale a dizer que a dominância de uma opinião ou grupo de ideias próprios de um segmento específico é construída socialmente¹⁵³.

O grupo dominante tende a perpetuar-se no poder devido a pelo menos três fatores: 1. é ele que propõe e decide sobre o tema de discussão, a história que importa contar e o viés pelo qual deve ser contada; 2. enquanto senhores dos meios de comunicação, é ele que possui mais espaços de fala, mais visibilidade em seus pronunciamentos, mais “tempo de propaganda” – ou seja, mais expressão já na *emissão da ideia*; 3. ele encontra uma melhor acolhida já que seu público é o mais ativo – mais expressão também na *recepção da ideia*, criando eco. Há uma correlação íntima entre uma opinião dominante e a maior expressão dos indivíduos que partilham dela. Este é justamente o pressuposto da espiral do silêncio: se você está de acordo com uma ideia amplamente aceita, tenderá a se expressar. E se Noelle-Neumann constata que homens jovens bem instruídos são os indivíduos mais expressivos da comunidade em questão, é porque este segmento prevalece na produção cultural e ideológica daquele meio. O reflexo disto está na livre expressão pública do seu assentimento ao consenso então estabelecido. Constitui-se um círculo vicioso entre: i. ser mais expressivo e, por isso, fazer sua ideia vingar, e ii., ser partidário da ideia já consolidada, o que faz com que se expresse mais.

Um aspecto que parece não ter sido enfatizado pela socióloga em sua investigação é que a *parcela mais ativa da sociedade* não é uma entidade, um segmento definido *a priori*. Ela é constituída pelos grupos que são social e materialmente incentivados e permitidos de se expressar. A arena pública não é um palco aberto de igual acesso a todos. Ter a palavra em determinadas situações é exclusividade de alguns – muitas vezes, exatamente do segmento citado como o mais expressivo. O silêncio social por vezes é imposto. Quando não se trata de uma proibição explícita – como se fez historicamente com grupos minoritários –, há modos mais sutis de silenciar segmentos inteiros da população, como, por exemplo, retirando sua instrução, desvalorizando ou desonrando¹⁵⁴ sua voz. O reflexo disto é precisamente o falseamento do quadro público de ideias.

153Um exemplo disto – na verdade, do revertimento disto – é o caso da situação das mulheres que, reprimidas e silenciadas por séculos pelo patriarcado, agora reivindicam uma voz e consolidam um papel ativo na sociedade.

154Por vezes, contestar uma ideia, um comportamento, uma conduta, por um lado, ou silenciar um segmento social inteiro, por outro, não é o mesmo? “Segundo Platão, dizia Montaigne, a pederastia era uma paixão perigosa. Para combatê-la, aconselhou que a condenassem via opinião pública. Pediu aos poetas que representassem esse vício como execrável, criando assim

Evidentemente, tudo isso tem grande influência na visibilidade pública de temas e diversidade de pontos de vista. Portanto, se um dos grupos políticos atrai mais os jovens ou pessoas de maior nível educacional [aqueles que mais se expressam naquele contexto], certamente terá maior possibilidade de alcançar a aceitação geral. (NOELLE-NEUMANN, 2017, p. 51).

Só que *os membros mais ativos da sociedade* são definidos justamente por sua concordância com o discurso hegemônico. Há uma íntima correlação entre a maior expressão daquele que fala (que está ao lado da opinião dominante) e o caráter ativo do público ao qual fala (partidário da opinião dominante, é tendencialmente o mais receptivo e reativo). A propensão desse duplo movimento que se remete entre si será provocar a perpetuação de uma opinião já consolidada, conservando o *status quo* de um dado meio social – ou seja, a perpetuação de um consenso.

Para perfurar essa aparente unanimidade faz-se necessário espaços alternativos que permitam a irrupção de modos diferentes de expressão, novos temas e vozes que reflitam outras preocupações e anseios. Neste sentido, a simples presença de uma pessoa em um determinado lugar pode já tornar-se expressão de dissonância¹⁵⁵. Em uma cultura na qual o ápice valorativo da norma personifica-se no ‘homem branco heterossexual’, ter uma mulher negra como apresentadora de um dos principais telejornais do país no horário nobre da televisão aberta já se faz um pronunciamento público de divergência¹⁵⁶. *A representatividade* é fundamental para

uma opinião pública sobre o tema. *Embora a nova opinião negativa pudesse ir contra a opinião majoritária, ela poderia, se apresentada como predominante, acabar sendo aceita pelos escravos e homens livres, por mulheres e crianças e, assim, por todos os cidadãos.*” (NOELLE-NEUMANN, 2017, p. 106 – grifo nosso). A literatura, a mídia e a arte de modo geral parecem ocupar um lugar de vanguarda na transformação da opinião pública. Para além de refletir a realidade simbólica e ideológica de um grupo social, têm o poder de transformá-la pelo posicionamento de determinado valor ou ideia como dominante e amplamente aceita – ainda que isso não corresponda à realidade e, aliás, justamente porque não corresponde. As mídias de massa ‘criam moda’, definem tendências pela influência que exercem sobre os indivíduos graças a mecanismos como a espiral do silêncio, baseados na necessidade de pertença grupal e adequação social dos homens. São, portanto, canais de formação da opinião pública, não só de sua expressão, e podem ser utilizados para oprimir parcelas inteiras da população cuja voz é tida como indesejável.

155 Em 2015 a revista *Elle*, do Reino Unido, lançou uma campanha feminista intitulada “*More Women*” na qual mostra, através de uma sequência de imagens do tipo “antes e depois”, a diferença abismal entre o número de homens e mulheres que ocupam posição de liderança em diversos setores, como na política, nos negócios e no entretenimento. Após exibir fotos originais de encontros reais de líderes ao redor do mundo, a imagem é editada deixando apenas as pouquíssimas mulheres que aparecem nela, o que escancara a falta de representatividade feminina nos espaços públicos e posições de poder de modo geral. O vídeo pode ser conferido em: <https://www.youtube.com/watch?v=GEKo22ryWxM&t=45s>.

156 Interessante atentar à jogada da publicidade que transforma causas em produtos – a inclusão, o respeito à diferença, a luta contra uma sorte de preconceitos não refletem exatamente a filosofia

o enriquecimento e maior verossimilhança do quadro público de ideias e valores, incentivando outros segmentos a se expressar.

A opinião pública é expressa por meio do discurso e de condutas, nos mais variados temas de interesse social: política, moda, consumo, valores, costumes, etc. Conforme nos adverte a autora (2017, p. 48), expressar-se publicamente deve ser entendido em sentido amplo: usar um *botton*, um adesivo, uma camiseta, quebrar uma vidraça, carregar uma revista sob o braço, pichar propriedades, colar ou arrancar cartazes, boicotar um comércio, agredir o outro. Tudo isso são formas de expressão - ou indicadores de rejeição pública (formas de isolamento), no caso de condutas dirigidas aos membros partidários da opinião minoritária. “Do mesmo modo, não fazer nada disso, ainda que com firmes convicções, é uma forma de ficar calado.” (NOELLE-NEUMANN, 2017, p. 48). O que ocorre é que há condutas mais e menos permissivas do ponto de vista social para excluir o outro. A partir das sugestões apontadas, conceituamos livremente o significado de *expressão* da seguinte forma: todo gesto público que permita relacionar o indivíduo a uma opinião, ideia ou comportamento socialmente estabelecidos e avaliados positiva ou negativamente pelo respectivo meio social, e que localiza-o, automaticamente, mais no centro ou mais à margem do grupo, deve ser entendido como expressão de fala. É importante ressaltar a relevância das consequências de expressar-se publicamente em um clima de opinião hostil:

Pneus furados, cartazes arrancados ou rasgados, ajuda negada a um forasteiro perdido... Este tipo de situação demonstra que as pessoas podem enfrentar muitos incômodos, e até perigos, quando o clima de opinião está contra elas. Quando os indivíduos tentam evitar o isolamento, não estão sendo hipersensíveis diante de trivialidades. Trata-se de um assunto vital que pode envolver riscos reais. A sociedade exige uma rápida conformidade em torno das questões que estão prestes a mudar. Isso deve ser assim para

de grandes empresas multinacionais. Estas, no entanto, adotam uma postura progressista que não faz mais que captar o espírito de sua época – já em vias de transformação graças à atuação de grupos minoritários – e refleti-lo de modo explícito como se fosse uma bandeira sua. A propaganda reflete à sociedade o que a nova opinião pública está estabelecendo como consenso. Se discursos minoritários estão contemplados agora na mídia é porque já foram incorporados de modo irreversível pelo clima de opinião, porque o paradigma já foi ou está sendo alterado. O motivo torpe (apropriação de causas de resistência e mudança social com o intuito de aumentar o lucro), no entanto, não anula o que queremos mostrar aqui: é imprescindível a expressão de divergências e dissonâncias para alterar o quadro público de ideias, ou seja, mostrar que há outras opiniões e outras opções – elas só não estavam sendo ditas. A publicidade realiza, neste sentido, um duplo papel de serviço e desserviço: ajuda a trazer à tona e disseminar uma pluralidade de vozes, mas o faz de modo manipulativo (não é ela a defensora destas ideias, ela apenas está ‘surfando a onda’ do que as pessoas já estão exigindo) e interesseiro (seu objetivo é claramente o aumento das vendas). Equilíbrio delicado entre a jogada de *marketing* e a efetiva representatividade da diferença.

manter um grau suficiente de unidade, mantendo a integração social. Como observado pelo jurista alemão Rudolph von Ihering, em seu ensaio *A finalidade do direito*, a desaprovação que pune alguém por ser contra a opinião majoritária não tem o caráter racional da desaprovação por motivo de uma “conclusão logicamente incorreta, um erro na resolução de um problema aritmético ou uma obra de arte falha. Manifesta-se melhor como reação prática da comunidade¹⁵⁷, consciente ou inconsciente, diante da ofensa aos seus interesses, uma defesa para a própria proteção”. (NOELLE-NEUMANN, 2017, p. 92-93)

A coesão social aparece, portanto, como o interesse primordial e mais geral de qualquer comunidade, como busca pela unidade do grupo em primeiro lugar, a despeito das singularidades ou divergências de seus membros¹⁵⁸. A lei implícita é, pois, garantir a conformidade dos indivíduos àquilo que é considerado consenso pela opinião pública sob a finalidade prática da integração da comunidade como grupo. Se transpusessemos tal ideia ao terreno conceitual sartriano, teríamos que: para evitar sua dissolução, o grupo¹⁵⁹ força sua unidade através da ameaça de exclusão, a qual constitui toda sorte de punição baseada no ostracismo social do indivíduo em relação ao seu meio. Indo além, podemos estabelecer um paralelo mais íntimo entre dois conceitos sartrianos: fraternidade-terror e êxtero-condicionamento. No primeiro caso estamos no âmbito de grupos consolidados o bastante e já tendo ultrapassado o estágio do juramento - momento da decisão integradora do indivíduo ao grupo. O juramento tem como necessidade primeira obedecer ao grupo, garantir sua unidade pelo vínculo da fraternidade, o que constitui seu anverso como ameaça constante de punição pelo terror, ou seja, possibilidade de que todos os outros membros do grupo se unam contra o indivíduo que tem pretensões dissidentes. O teor do castigo dependerá da severidade do acordo, podendo variar desde o isolamento social até o próprio sacrifício da vida - conforme também assinalou a hipótese da espiral do silêncio. Já no segundo caso, em relação ao êxtero-condicionamento, estaríamos nos referindo ao meio serializado onde há

157 Parece faltar ao Sartre essa dimensão da vida pública que não se refere nem aos indivíduos isolados um a um na vida serial, nem a grupos consolidados. Não se trata de atribuir um ser a esta esfera, mas é inegável que ela tem suas próprias regras de funcionamento e exigências, independente do estatuto ontológico que assuma.

158 Retomamos novamente Genet: por mais divergências que houvesse na comunidade de proprietários, a coesão do grupo foi marcada pela partilha comum do desprezo direcionado ao pequeno órfão e ladrão.

159 Ressaltamos que “grupo” tem sentido diferente para Sartre e Noelle-Neumann, enquanto, respectivamente: realidade social firmada no juramento, que integra o indivíduo em uma função ou cargo e compromete sua liberdade – sentido forte do termo; ou, no caso da autora, integração social instável firmada no compartilhamento de uma opinião majoritária em relação ao meio em que o indivíduo se encontra – sentido fraco do termo. A definição de grupo de Noelle se encaixaria melhor na existência serial sartriana.

ação de grupos sobre outros grupos ou, principalmente, sobre séries. Trata-se de um contexto mais abrangente que descreve a ação de conglomerados, de instituições (como a mídia, o governo, o grupo econômico dominante) sobre conjuntos de indivíduos isolados entre si. O êxtero-condicionamento se caracteriza como a criação de uma opinião ou discurso afirmado como dominante e supostamente tendo origem na própria massa, devendo refletir o consenso daquilo que o Outro pensa, consome, deseja, vê, escuta... Na realidade, entretanto, trata-se da utilização intencional da vontade do indivíduo de estar integrado a um grupo – que, aqui, sequer se trata de um grupo propriamente dito. Até a perspectiva de integração é um embuste porque o consenso é uma ficção e porque os laços integradores constituem uma projeção vazia. Participar do ‘grupo’, aqui, significa ter ouvido um disco que *todos os outros ouviram*. A coesão social é medida pela imitação da ação do outro. A punição por não participar desta falsa totalidade – por não ter ouvido o disco – é, por sua vez, sentir-se sozinho, excluído do meio dos outros que formam o frágil ‘grupo’ dos indivíduos que estão por dentro das novidades, em dia com a moda.

Poderíamos dizer, então, que o êxtero-condicionamento seria a utilização consciente e intencional de um mecanismo como a espiral do silêncio? Isto é, uma manipulação perpetrada sobre o conjunto social geral aproveitando-se da tendência natural dos homens a se integrarem – ou, o que dá no mesmo, a temerem o isolamento social? Talvez. De qualquer modo, podemos fazer aqui um paralelo entre dois âmbitos descritos por Sartre: o que a fraternidade-terror é no interior de grupos consolidados, o êxtero-condicionamento é na vida serial. Ambos funcionam não baseados numa imposição, mas firmados na estrita liberdade dos indivíduos – como assinala Chomsky a respeito da propaganda política. Se o juramento – aquilo que possibilita o terror – tem como contrapartida positiva ao homem que jura a obtenção de um benefício (segurança, meios de reproduzir a vida, a própria integração social), a paga do indivíduo êxtero-condicionado é a ilusão de estar integrado coletivamente através do compartilhamento de uma opinião, um produto, uma conduta.

Portanto, no que se refere ao contexto serial êxtero-condicionado, faltaria a Sartre reconhecer que o retorno social não é apenas ilusório ou trivial¹⁶⁰, e que ele inclusive extrapola a expectativa do grupo dominante ao manipular os indivíduos –

160Nosso argumento se endereça ao êxtero-condicionamento pela fascinação, quando o indivíduo anseia por participar do grupo, diferentemente do êxtero-condicionamento pela impotência, como no caso do antissemitismo – distinção já realizada no início do capítulo. O argumento segue válido porque nos situamos aqui em contextos de liberdade.

as tais consequências importantes que podem advir quando há discordância, inclusive com risco de vida, como Noelle bem assinala. Faltaria a Noelle-Neumann, por outro lado, reconhecer a ilusoriedade da integração, pois aderir a uma opinião dominante através do uso de um adereço, por exemplo, não é suficiente para constituir um grupo, um laço efetivo, e o indivíduo permanece isolado numa multidão de iguais - com adesivos idênticos, entoando o mesmo hino, ouvindo o mesmo disco. Em outros termos, sensação de pertencimento não significa, necessariamente, pertencimento. Ao fim, temos como resultado que o retorno social não é ilusório, mas a integração é. Os indivíduos permanecem socialmente isolados e mergulhados na impotência - se pensamos a partir do sentido profundo de uma *práxis* comum, tal como a descreve Sartre -, mas sua solidão prática não os exime de ter de prestar contas ao olhar do Outro na arena pública em que todos estão, em algum grau, expostos – e de ter de arcar com as contrafinalidades reais que são as reações que nossas ações suscitam no outro.

É preciso distinguir, portanto, a diferença de ponto de vista: do indivíduo para o social ou do social para o indivíduo. Por um lado, o indivíduo não quer ser excluído (Sartre e Noelle-Neumann concordam neste ponto), por outro, há uma exigência de conformidade da comunidade sobre o indivíduo, buscando resguardar a existência do corpo social pela integração de seus membros (movimento inexistente na serialidade de Sartre mas contemplado como essencial na teoria da autora). Noelle-Neumann cita o exemplo de uma tribo africana, a partir de um estudo antropológico realizado por Colin Turnbull¹⁶¹, no qual mostra que a exclusão e o desprezo são usados por grupos de pigmeus nas florestas do Congo como método de resolução de conflitos e garantia de coesão social. Dois casos são mencionados: um chefe de família que, pela má sorte na caça, caiu em desgraça por transgredir as regras do grupo para obter seu sustento; e um jovem que foi apanhado mantendo relações indevidas com sua prima (NOELLE-NEUMANN, 2017, p. 149-150). Numa sociedade sem regras rígidas escritas, sem sistema penal e tribunal constituídos, a comunidade lida com seus transgressores excluindo-os do convívio - o que, nesta circunstância precisa, significa risco de morte visto que um indivíduo sozinho não é capaz de sobreviver na floresta.

161Colin Turnbull, *The forest people*, 1961.

Cada caso foi tratado de modo que não se pusesse em perigo a coesão do grupo. Uma sociedade que vivia da caça com redes precisava conservar, diante de qualquer coisa, a sua capacidade de cooperação. Havia duas maneiras de controlar os membros individuais: deviam ser, sobretudo, depreciados e expostos ao ridículo. Isso lembra o conceito de opinião pública de Edward Ross, como controle social: “é mais eficiente do que juízes e tribunais, pois alcança grandes distâncias e custa muito menos”. (NOELLE-NEUMANN, 2017, p. 151)

Dir-se-á, possivelmente, que a descrição não cabe ao nosso contexto atual: grandes cidades, vida automatizada, vivências individualistas, sistema penal fortemente ordenado. Mas o consumo e a super exposição nas redes sociais desvelam, sob uma outra face, esta mesma necessidade humana de integração. O consumo (hoje, especialmente cultural – séries, filmes, jogos...) me ‘conecta’ com o outro, me faz parte do ‘grupo’ que assistiu, comenta, avalia. As redes sociais, por sua vez, são incríveis termômetros do desespero de aceitação por parte do outro: os indivíduos lançam suas vidas privadas numa arena pública altamente hostil e ficam *voluntariamente* expostos à mercê do julgamento alheio. O que pretendem ganhar com tamanho sacrifício? Inclusão (ou a sensação dela): curtidas, comentários favoráveis, seguidores – os novos nomes para o que outrora se convencionava chamar honra, respeito, admiração, agora adaptados a esta atmosfera virtual volúvel. Outro fator interessante das redes sociais é a lapidação que o próprio indivíduo realiza na criação de uma ficção de si: esculpe e seleciona magistralmente a moldura que quer mostrar, lançando fora as partes *irrelevantes*. O eu tenta ocupar o lugar do outro na formação do juízo de si. Antes exposto na vida tridimensional por todos os lados, em perigo no mundo, cada um opta agora pela produção de um único *perfil* de si mesmo, a face ofuscante que deve ocultar todas as outras. Mas a possibilidade da honra trás o perigo do escárnio. O resultado real de trazer a público a vida privada num excesso de exposição revela de um modo mais acentuado a vulnerabilidade à opinião do Outro diante deste fórum anônimo (agora já nem tão anônimo assim) e ‘mais eficiente que juízes e tribunais’. O que outrora se chamava leis de honra, referindo-se à reputação do indivíduo, continuam operando a todo vapor, apenas foram atualizadas ao nosso contexto tecnológico assim como suas sanções: a cultura do cancelamento, considerado um ostracismo virtual, é um ótimo exemplo da vigilância moralmente valorativa e onipresente do Outro.

Por que as pessoas se prejudicam na internet? Por qual motivo indivíduos que, intencionalmente, mostram de si apenas o que convém, exporiam ideias que os levam ao isolamento estando cientes de que o resultado será este? Algumas

hipóteses nos ocorrem: i. não percebem o desacordo entre si e o meio; ii. querem ser “autênticos”, negar o comportamento de manada; iii. acreditam na veracidade de suas ideias, percebem o desacordo em relação ao consenso e estão dispostos a pagar o preço; iv. ainda que consciente e intencionalmente lapidadores de si, não conseguem de fato ocultar a totalidade de seu ser-para-outro, ou seja, mostrar apenas a visada desejada – afinal, como Sartre já nos advertiu, nosso ego está no mundo e mesmo no mundo virtual nos construímos sob o olhar do outro que capta aspectos nossos que fogem a nós mesmos; v. por fim, a hipótese do lucro: sem qualquer preocupação com o teor do conteúdo defendido ou com sua repercussão moral negativa, o retorno financeiro gerado por uma plateia, mesmo que baseada no ódio ou no escárnio, seria suficiente para o indivíduo manifestar-se em desacordo com o tecido social. Existe, no entanto, alternativas à superexposição na arena virtual, particularmente duas: ausentar-se dela por completo ou tornar-se um espectador dos debates públicos. Ser apenas espectador equivale, por fim, a silenciar.

O silêncio social é útil quando discordamos mas não queremos ser excluídos: se você não quer aderir a uma ideia que é contrária à sua, você cala! - o melhor jeito discreto de continuar no círculo socialmente estabelecido ainda que você não concorde com ele, ou, a segunda melhor opção para ser tolerado pelos demais (NOELLE-NEUMANN, 2017, p. 24). Popularmente, conhecemos essa intuição pelo ditado “quem cala consente”. Isto implica que o *significado social* do silêncio é sempre ‘positivo’, no sentido de aquiescência à ideia em questão? Ou seja, ficar inexpressivo (no sentido lato do termo) significa *necessariamente* assentimento implícito à opinião dominante? Ou haveria situações em que o silêncio pode significar discordância do que se passa no entorno? Aparentemente não, porque calar, ficar inexpressivo e ficar neutro têm, aqui, a mesma função social. Como afirmou Desmond Tutu: “Se você fica neutro em situações de injustiça, você escolhe o lado do opressor.” E o lado do opressor significa o lado dominante. Sartre também nos fala deste consentimento implícito como a impossibilidade interiorizada de manifestar-se, expressa em condutas de fidelidade, obediência e cumplicidade, todas tendo como fundo a impotência do indivíduo sozinho¹⁶². Ocorre que, na

162Conforme já assinalamos no capítulo 2 da segunda parte, subitem 2.2.2 – Crítica da razão dialética: a serialidade e o grupo.

prática, concordar ou discordar em silêncio têm o mesmo efeito: corroborar as outras vozes, as que se fazem audíveis.

Retomando o exemplo da tribo africana, nossa realidade não é a de uma aldeia baseada na caça com redes que necessita a qualquer custo da cooperação. Mas o sensor público moral continua valendo. Não só nas redes sociais e nos círculos íntimos dos indivíduos, mas em todas as esferas de vivência intersubjetiva leva-se em conta “a fama” do sujeito, constituída a partir da adequação ou não ao entorno social. Afirma Noelle-Neumann: “Em determinadas circunstâncias, o indivíduo exposto fica protegido por uma intimidade e familiaridade aparentes, por exemplo, por uma religião compartilhada (...). Mas nas grandes civilizações, o indivíduo está ainda mais exposto às exigências da sociedade.” (2017, p. 100). Pensamos que a socióloga se refere à intuição popular de que a vida nas grandes cidades é tendencialmente muito mais solitária, ao ponto de o indivíduo se sentir esmagado pela solidão e pela indiferença do meio em relação à sua singularidade. Sequer os laços afetivos e de familiaridade protegem o indivíduo, o que torna necessário uma atenção muito maior às demandas sociais visto que o tribunal será impiedoso com este que é *um homem qualquer* em meio à multidão.

Podemos estabelecer um paralelo também entre as teorias de Chomsky e Noelle, visto que o consenso fabricado e a espiral do silêncio partilham de um pressuposto em comum: isolamento e silêncio decorrentes de não encontrar quem partilhe da mesma ideia. Conforme afirma Chomsky:

Se considerarmos programas específicos como armamentos, cortes nos gastos sociais etc., veremos que a grande maioria da população se opunha a quase todos eles. Mas, *uma vez que as pessoas se encontram marginalizadas e confusas* e não conseguem organizar ou articular seus sentimentos – *ou mesmo saber que outras pessoas partilham desses sentimentos* –, aqueles que diziam preferir gasto social em lugar de gasto militar, que respondiam às pesquisas como a esmagadora maioria fez, *supunham que elas eram as únicas que tinham aquela ideia maluca na cabeça*. Elas nunca ouviram isso de nenhuma outra fonte. Ninguém deve pensar isso. (...) *Como não há uma maneira de se juntar a outras pessoas que partilham ou reforçam aquele ponto de vista e ajudam-no a articulá-lo, você se sente uma pessoa esquisita, uma excentricidade. Assim, você se retrai* e não presta a menor atenção ao que está acontecendo. Olha para outra coisa, vai assistir ao futebol americano. (2014, p. 15, grifos nossos)

Aqui notamos a importância da distinção entre as duas questões que Noelle-Neumann fazia repetidamente em seus questionários para medir o clima de opinião, que, adaptadas ao exemplo em questão, poderiam ser assim formuladas: 1. ‘você é contra ou a favor de aumentar os gastos bélicos e reduzir os gastos sociais?’ difere

de 2. ‘*you think that the majority of the population is against or in favor of increasing military spending and reducing social spending?*’. A percepção equivocada do clima de opinião (o que a maioria das pessoas pensa) interfere na expressão da opinião real das pessoas e, conseqüentemente, na formação da opinião pública que, por sua vez, gera um falso quadro público de ideias e reforça a atomização e o silêncio da população – essencial para o controle social fundamentado na passividade dos indivíduos. O processo alimenta a si mesmo garantindo que o discurso dominante, muitas vezes intencionalmente moldado, permaneça em sua posição de controle e poder.

A falta de contato com o outro faz com que não saibamos que mais pessoas partilham do nosso próprio ponto de vista e que esse ponto de vista é diferente do que está sendo propagado como *opinião de todos*, da maioria ou daqueles que são os ‘homens de bem’. As relações públicas têm o papel de fabricar o modelo a ser defendido, o ideal a ser buscado, o inimigo a ser combatido, enquanto a espiral do silêncio tem a função de apaziguar a estranheza, enformar os indivíduos que devem adequar-se ao modelo, aparar as arestas pelo constrangimento de estar em desacordo e pelo medo de uma solidão ainda mais acentuada, que se expanda da solidão de pensamentos e ideias para a solidão de afetos no âmbito social. O indivíduo até pode desconfiar que a vida deve ser mais do que o que é ditado, mas não encontra fora de si, próximo ou longe, outros pontos de dúvida e de estranhamento, desacreditando sua própria experiência diante do *aparentemente* unânime relato social do que é a verdade e o bem¹⁶³. Portanto, “é preciso manter as pessoas atomizadas, segregadas e isoladas. Elas não podem se organizar, porque

¹⁶³Um experimento do psicólogo social Solomon Asch, na década de 1950 nos Estados Unidos, mostrou algo semelhante. Consistia em mostrar aos indivíduos três linhas (duas do mesmo tamanho e a outra visivelmente maior) e, ao compará-las a uma quarta linha (idêntica àquela de tamanho maior), pedir que apontassem qual das linhas do primeiro grupo tinha o mesmo comprimento da última apresentada. A percepção correta era óbvia. Nas primeiras rodadas da pesquisa, os acertos eram inequívocos; porém, a situação se alterava quando, nas rodadas seguintes, ajudantes do experimentador infiltrados (cerca de 80% dos integrantes do grupo pesquisado) escolhiam a linha errada como opção, aquela visivelmente equivocada. O indivíduo desavisado, o qual tinha sua conduta testada diante da unanimidade à qual era exposto, encontrava-se sempre no final da fila, de modo que já observara a resposta de todo o grupo. O objetivo do experimento era investigar o comportamento do indivíduo sob a pressão de uma opinião unânime mas obviamente contrária aos seus sentidos. O resultado é que apenas dois de cada dez entrevistados ativeram-se firmemente à sua própria percepção, enquanto os demais cederam, a despeito da evidência dos sentidos, à pressão do grupo. Interessante ressaltar, como Noelle-Neumann o nota, que trata-se de uma tarefa inofensiva, cujo resultado é indiferente ao indivíduo e não afeta seus interesses – e, ainda assim, “a maior parte das pessoas se une ao ponto de vista mais aceito, embora estejam seguras de sua falsidade.” (2017, p. 68). Para descrição completa do experimento, cf. NOELLE-NEUMANN, 2017, p. 67-70.

assim elas podem deixar de ser apenas espectadoras da ação.” (CHOMSKY, 2014, p. 11).

Também Sartre assinalou a importância do isolamento dos homens para evitar qualquer forma de contestação. Impotente no interior do grupo, o indivíduo veta a si próprio de tomar a iniciativa do ato regulador, ou seja, propor uma mudança, sob o risco de sofrer contrafinalidades. Novas proposições são encaradas como uma ameaça à unidade do grupo, portanto, como atividade divisionista e subversiva que deve ser combatida. O indivíduo submerge no silêncio, retrai-se (CRD, p. 681). A separação dos indivíduos também torna muito difícil a comunicação entre eles: “toda proposição concreta dos indivíduos perde-se – mesmo se outros sejam suscetíveis de adotá-la – porque o único meio de comunicação possível *com os Outros*, enquanto eles já estão serializados, é a unidade serial da mídia.” (CRD, p. 681). Neste trecho da *Crítica* fica visível a articulação de elementos comuns às três teorias: impotência, solidão e silêncio do indivíduo; exigência de coesão e consenso por parte do grupo social; intermediação negativa da mídia na comunicação entre os homens.

Retomando a hipótese da espiral do silêncio, a opinião como consenso (discurso dominante) e o público como espaço de vulnerabilidade e perigo (que conduz, pelo medo do isolamento, à conformação do indivíduo ao acordo social) se assemelham à função político-social da ideologia conforme afirmada por Eagleton. Há predominância do caráter psicossocial e moral¹⁶⁴ (adequação pelo constrangimento) da opinião pública em detrimento de seu aspecto epistemológico. O que mais lhe interessa é a motivação que explica a resposta do indivíduo ao meio em determinadas condições de conflito. Independente do conteúdo da opinião pública considerada e de seu valor epistêmico, Noelle-Neumann quer mostrar que ela condiciona os homens, antes de tudo, em decorrência de um aspecto psicossocial: o desejo de pertença grupal, o medo do ridículo e da solidão, o temor diante do olhar alheio. Assim, “De um lado, a ordem vigente é mantida pelo medo individual do isolamento e a necessidade de aceitação. De outro lado, há a atuação das exigências públicas, com o peso de um autêntico tribunal social, que empurra o

¹⁶⁴“O elemento de controvérsia, requisito essencial para que possa haver isolamento, somente se ativa após uma subversão do paradigma vigente, quando se viola uma opinião pública, uma tradição ou uma moral firmemente estabelecida.” (NOELLE-NEUMANN, 2017, p. 102). Novamente, um paralelo com a teoria de Kuhn: é preciso o momento de crise para ser possível a espiral do silêncio como reação do indivíduo frente ao consenso em questão.

cidadão para que se amolde às opiniões e comportamentos estabelecidos.” (NOELLE-NEUMANN, 2017, p. 102). Poderíamos dizer, portanto, que assim como verificamos a respeito do corpo conceitual de Sartre e de Chomsky, também a teoria da espiral do silêncio contempla os dois sentidos de ideologia, o epistemológico e o sociológico, ainda que o segundo aspecto tenha aqui um peso muito maior. O sentido epistemológico diz respeito ao falseamento do quadro público de ideias, no qual há um desacordo entre a adesão aparente de uma ideia dominante e sua real aceitação - assim como a inexpressão de pontos de vista alternativos. Este equívoco conduz, por sua vez, ao condicionamento de ações e à consolidação de valores e ideias conforme aos interesses do respectivo grupo por detrás da opinião dominante, o que constitui o sentido sociológico da ideologia.

Assim, ambos os momentos são contemplados – do individual ao social, do social ao individual – mas o enfoque permanece na motivação do indivíduo para responder ao estímulo de adequação. A teoria de Sartre também atribui como razão dos indivíduos seriais responderem ao condicionamento externo o medo do ostracismo e a necessidade de pertença grupal:

a lista dos discos premiados constitui uma exigência: indica ao indivíduo, provisoriamente isolado, que, durante a semana, se produziu um amplo processo social de unificação e de entendimento; além disso, o ouvinte visado não participou dele. (...) A semana fecha-se sobre si mesma e manifesta ao não-comprador a unidade dos Outros nesse pequeno exílio particular (mas que se torna a expressão de todos os exílios da serialidade). (CRD, p. 725)

Atualizando o exemplo, encontramos mais de uma lista nas plataformas de *streaming* que nos indicam continuamente unidades sociais, ‘grupos’ aos quais devemos nos integrar pelo consumo de seu conteúdo – a lista dos *top 10* de filmes e séries mais assistidos da semana, a lista dos lançamentos da semana e, inclusive, uma lista personalizada que indica preferências semelhantes às minhas, ou seja, que cria um grupo mais nichado, como uma espécie de tribo, indicando-me o que as pessoas que têm gostos parecidos com os meus estão consumindo depois da primeira visita.

Há, portanto, uma relação íntima entre ideias e ações. Faz diferença, na consideração do agir livre, se a ação é baseada em dados falsos? Ou seja, em um discurso distorcido que mistifica a realidade? Segundo a teoria da espiral do silêncio sim, porque, uma vez que a opinião pública condiciona o indivíduo a comportar-se de um modo ou de outro pelo medo da exclusão, o falseamento da realidade

efetuado na construção do consenso direciona o agir coletivo. Noelle cita Alexis de Tocqueville como precursor desta ideia:

Os que continuavam crendo nas doutrinas da Igreja tinham medo de ficar sozinhos em sua fidelidade e, temendo mais a solidão do que o erro, declaravam compartilhar das opiniões da maioria. Deste modo, o que era somente a opinião de uma parcela do país chegou a ser considerado como a vontade de todos e a parecer, por isso, irresistível, inclusive para os que haviam contribuído para gerar essa falsa aparência. (*L'Ancien Régime et la Révolution*, p. 207, *apud* NOELLE-NEUMANN, 2017, p. 133)

O que era uma disputa inicial razoavelmente equilibrada entre as ideias X e Y finda na consolidação de X como unanimidade (a parte é alçada ao todo) e na eliminação de Y do cenário social (a parte é lançada no nada). A adesão a um ponto de vista majoritário (ou o silenciamento diante dele) por medo da exclusão é a essência da hipótese da espiral do silêncio. Significa dizer que a motivação do comportamento do indivíduo no meio social dá-se pelo cálculo do custo-benefício entre a defesa de sua convicção, desprezada pelos demais, e a conivência pelo silêncio, visando sua integração. Este movimento, bem entendido e bem ordenado, pode ser utilizado para conduzir as pessoas ao lado que se queira. É inescapável? Não. Mas a que custo? Segundo a autora, ao custo da solidão bem como de outras consequências sociais negativas. E, como bem assinalou Noelle-Neumann, ninguém é totalmente imune ao olhar do outro: “Os intelectuais, fascinados pelo ideal do indivíduo emancipado e independente, pouco consideram a existência do indivíduo isolado e temeroso da opinião de seu entorno.” (NOELLE-NEUMANN, 2017, p. 100). Isto nos remete à concretude existencial, ao peso da situação, ao enraizamento do homem no mundo como Sartre já defendeu ao longo de sua obra.

Ao comparar as três teorias, salta à vista o duplo movimento de condicionamento do indivíduo: dizer que o homem é enganado, enredado em ilusões, difere de dizer que ele se comporta de determinado modo por medo da exclusão. O primeiro, movimento vertical, constitui um esforço do grupo dominante para docilizar as pessoas (em relação às ações maléficas do grupo de poder, para que elas não reajam, não causem ruído) e para moldar suas ações sob diferentes interesses – econômicos, morais, sociais (consumo, valores, apatia social) etc. O segundo, movimento horizontal, refere-se à tendência do homem de ligar-se ao outro. A espiral do silêncio (e outros recursos psicossociais, como a ignorância

pluralística¹⁶⁵) explica desde dentro, do nível individual, o que acontece para alimentar aquela passividade, apatia, impotência e aquiescência típicas da democracia de espectadores e das séries êxtero-condicionadas. Ou seja, descreve o modo pelo qual os indivíduos se tornam cúmplices de seus opressores e reforçam seu poder. E, como já nos advertiu Beauvoir (1967), “o opressor não seria tão forte se não tivesse cúmplices entre os próprios oprimidos”.

Após expor os corpos conceituais dos autores estudados, podemos levantar duas questões. Primeira: o caráter livre da escolha do indivíduo é afetado por esses mecanismos psicossociológicos? Por exemplo: Chomsky utiliza frequentemente questões bélicas para mostrar como são discrepantes a opinião geral¹⁶⁶ e as decisões do governo apoiadas num falso consenso. Os governados são contra invasões no país X, enquanto o governo, através das relações públicas, afirma o contrário, que a população apoia suas investidas – e o faz justamente para moldar a opinião pública conforme seus objetivos. Se seguimos o raciocínio das três teorias vistas, afirmaremos que as pessoas sentem-se inclinadas a pensar do modo dominante, a seguir o *status quo* – ainda que se trate de uma mentira. Tomemos o caso de um jovem que tenha a opção de ir ou não à guerra e que *escolhe* fazê-lo por conta da ideia padrão difundida - ser um bom cidadão significa pensar como eles, querer o que eles querem, agir em nome dos mesmos valores. O caráter livre de sua escolha é de algum modo afetado pelo falseamento do cenário de partida? Equivale a perguntar: acerca do jovem que pediu conselhos ao Sartre sobre ir pra guerra ou ficar com a mãe¹⁶⁷, sua escolha seria menos livre se tivesse optado pela guerra

165A ignorância pluralística, como foi denominada pelo psicólogo social Floyd Henry Allport, consiste em agir em conformidade com uma ideia ou padrão que se acredita erroneamente ser dominante e amplamente aceito. Diferente da espiral do silêncio, na qual me abstenho de me expressar, na ignorância pluralística ajo afirmativamente contra a minha própria convicção. No âmbito privado o indivíduo rejeita aquela norma particular, mas no âmbito público comporta-se de acordo com ela, aceitando-a porque crê que a maioria do grupo ao qual pertence a aceita. Isto tem como efeito conduzir a maioria dos membros de um grupo a agir de modo oposto ao que gostariam e em função de um falso valor dominante, colaborando para que costumes e valores indesejados pela maioria se perpetuem como desejáveis. Um exemplo deste mecanismo é o consumo excessivo de álcool por jovens norte-americanos nas universidades. Pesquisas mostram que a maioria deles desaprova esse comportamento mas age conforme a ele para se integrar ao que pensam ser a preferência de todos. Recurso para resolução: educação e contato social, comunicação com o outro. Para mais informações, cf. Berkowitz A.D. *The Social Norms Approach: Theory, Research and Annotated Bibliography*. Disponível em: <https://pdf4pro.com/view/the-social-norms-approach-theory-research-and-107b68.html>. Acesso em: 03/11/2022.

166Distinguimos opinião geral de opinião pública (esta, no sentido de consenso fabricado): a primeira seria um reflexo mais fiel da realidade, do que as pessoas realmente pensam; a segunda é a projeção intencional e falsa de uma ideia como sendo o ponto de vista dominante.

167Cf. *O existencialismo é um humanismo*.

estando influenciado pela propaganda do governo de que “ser um bom cidadão é lutar pelos seus”? Não. A escolha pelo valor da honra ou do patriotismo continua sendo sua. Se a guerra a qual irá livremente se engajar é uma “guerra justa”, não há parâmetro absoluto para julgar e apenas o olhar histórico poderá angariar dados para qualificá-la. Quanto ao valor de verdade da narrativa que a mídia e o governo criam para encorajar o suporte e a adesão do cidadão à guerra, caberá a cada um investigar dados, compará-los aos fatos, desvendar interesses sob as aparências e posicionar-se criticamente acerca da questão no presente. A questão é que a realidade social que se apresenta a partir do Outro é sempre apenas provável. Portanto, a escolha é afetada porque se apoia em dados concretos da situação, estes sim passíveis de serem falseados. Mas a eleição de si a partir dos dados sociais não deixa de ser uma escolha livre que remeterá, em última instância, a um projeto fundamental do próprio homem. Afinal, optar pela aceitação social, conceder prioridade ao Outro em detrimento de si mesmo, agir em nome da norma, são atitudes derivadas de uma escolha mais original, livremente eleita.

Segunda questão: todos somos plenamente responsáveis pelas mentiras nas quais acreditamos? Uma máquina tão bem montada para nos enganar afeta de algum modo nossa responsabilidade? Trata-se de mecanismos sutis acerca de assuntos que ultrapassam em muito nossa compreensão ordinária das coisas. A afirmação da má-fé é implacável quando se trata da translucidez da própria consciência. Mas, o discurso que provém do outro, a ideia ou ideologia pulverizada sobre o indivíduo, também passa pelo mesmo crivo da má-fé? Ou seja: a crença e a adesão ao que quer que seja que a voz do Outro me reflete (cultura) são tanto quanto de minha inteira responsabilidade? A má-fé é uma quase-mentira que se conta a si, exige a translucidez da consciência e diz respeito aos motivos e escusas que o indivíduo cria para não lidar com sua própria liberdade. Difere, portanto, de um saber que advém do Outro e é interiorizado como cultura. Tudo se complica porque hoje as vozes que vociferam *verdades* são muitas¹⁶⁸. Há que se achar critérios para distingui-las – o que não significa em absoluto, nem mesmo implicitamente, afirmar que haja uma verdade única acerca da realidade e um autêntico mensageiro de sua palavra. Mas é preciso evitar, a todo custo, a postura de um *paternalismo*

168O mesmo tipo de justificativa de má-fé, só que ao oposto, pode ter sido utilizada no passado pré-imprensa, pré-tecnologia, pré-internet: ao invés do excesso, atribuir à escassez de informação a isenção da responsabilidade do homem.

epistêmico, como se a libertação do oprimido dependesse de um conhecimento de sua opressão e este só pudesse ser fornecido pelo Outro – tal é justamente a tese que pressupõe a divisão dos homens entre esclarecidos e ignorantes, concedendo a tutela destes àqueles. Há responsabilidade do indivíduo no meio social apesar de todo esforço para condicionar suas crenças e comportamentos. Ele é responsável tanto por acreditar no discurso hegemônico quanto por agir em conformidade com ele. Dupla responsabilidade, dupla possibilidade de evasão: o conhecimento permite que o homem se desvencilhe das ilusões propagadas; a assunção ativa da liberdade propicia agir antes em nome de si do que em nome do Outro - como ocorreu a Genet, todo homem e mulher precisa escolher entre a certeza de seu ser-para-si e o apenas provável de seu ser-para-outro. Pode-se responsabilizar os homens pela escolha que cada um faz de suas fontes, bem como pelo crédito que opta por dar-lhes. Semelhante ao jovem do exemplo sartriano, é porque ele já elegeu uma convicção ou valor que recorre à determinada autoridade para pedir conselhos: ele *sabe*, no fundo de sua translucidez, que ali encontrará confirmação para a decisão que já está tomada. Escolher o veículo de informação e sua orientação político-ideológica é o mesmo, é ver refletidas na objetividade as crenças que já foram por mim interiorizadas, confirmando meu ponto de vista. Ao fim, equivale a dizer que a eleição de qual Outro reverberará dentro de mim fundamenta-se na minha própria liberdade. O condicionamento dos indivíduos apoia-se, portanto, fundamentalmente em uma postura de má-fé livremente eleita por aquele que se faz objeto manipulável pelo outro em detrimento da sua própria consciência.

O falseamento da realidade tem de ser comprado, não constitui uma sentença inescapável. Sua refutação exige, no entanto, condições sociais e materiais precisas, como assinalou Chomsky: “Pouquíssimas pessoas se encontram em uma posição que lhes possibilite dispor dos recursos, ou do tempo, ou da formação necessária para poder construir uma imagem da realidade que de fato seja exata e reverta a imagem do sistema de doutrinação.” (1998, p. 87). Significa que a emancipação em relação à dominação ideológica é sempre possível, mas apoia-se em condições concretas restritivas em função das necessidades práticas que a vida exige e dos dados da situação original na qual cada homem, contingentemente, surge. Não basta ter boa vontade ou lucidez, a materialidade é determinante para o desenredamento das ilusões socialmente estabelecidas.

*

Queremos retomar, após a exposição de mecanismos sociais de condicionamento, a relação entre liberdade e conhecimento. As pessoas sentem, então é questionável o papel do conhecimento naquilo que se chama a libertação do homem da opressão e da exploração. Os nativos desta terra que chamamos Brasil não precisavam saber o nome do sistema que estava se consolidando com a sua dominação pelos homens brancos recém chegados, nem saber que eles atendem pelo nome de 'europeus', nem conhecer claramente quais eram seus objetivos ao aportar aqui. O trabalho forçado, os suplícios corporais, as ameaças dizem por si só – como a criança não precisa conhecer teorias psicológicas para sentir que é ruim e indesejável os castigos físicos que recebe de seus pais. Posição ambígua e delicada: o saber é determinante à libertação do homem? Se for, qual sua origem? A reflexão, empreendida livre e espontaneamente, ou o Outro? O exemplo da dominação espanhola sobre os Incas¹⁶⁹ faz ver claramente o quanto o par saber-ignorância é determinante para se instalar a exploração de uma liberdade sobre a outra – é porque os espanhóis possuíam armas e artifícios de guerra *desconhecidos* pelos indígenas que estes foram subjugados. Ou seja, não foi a ingenuidade dos nativos que, por não perceberem sua posição desfavorável na relação nascente, definiu sua subserviência, mas sua falta de técnicas à altura para responder às ofensivas do agressor estrangeiro. Portanto, foi a *ignorância* dos povos daqui acerca dos *saberes* dos povos de lá que acarretou uma guerra desnivelada e sua consequente sujeição. Diz-se comumente, hoje, que o conhecimento é libertador, que é a principal arma que nós, oprimidos, temos para lutar contra o opressor. Isso num contexto muito diferente, em que a qualificação profissional pode superar determinações sociais consolidadas – o filho do pedreiro pode se tornar médico. Parece haver, assim, dois sentidos a considerar o conhecimento em relação à libertação: enquanto um saber acerca das condições opressoras da situação (desvelamento dos artifícios do Outro sobre o Eu) e enquanto um saber a respeito do mundo, uma práxis ou técnica do homem sobre a matéria, como, por exemplo, saber confeccionar uma arma pra se defender. Há, na verdade, um nível ainda anterior ao primeiro sentido citado: um saber de si enquanto liberdade. Isso deve

169Cf. SILVA, 2010.

poder ser conhecido pela reflexão, pois, caso necessite do Outro informar, caímos na hierarquização dos homens e sub-homens e na tutela que serve justamente para justificar as mais diversas formas de subjugo. Podemos dizer, então, que se trata de algo que o homem faz (ou não) por si próprio, independentemente do que o Outro faz dele? Parece. Enquanto o saber técnico, por outro lado, remete diretamente ao Outro, de quem se herda e se apropria um conhecimento sobre o mundo. São dois sentidos de saber que podem andar juntos ou não. Há quem tenha lucidez de sua condição de oprimido mas não a capacidade prática e técnica de lutar contra sua opressão. Há também aquele que sabe construir e manejar ferramentas, armas, máquinas, mas que escolhe usar este conhecimento em favor da opressão, seja a sua própria, seja a do outro (um operário especializado – como os técnicos que trabalharam nos campos de concentração), e que talvez sequer reconheça explicitamente – atitude de má-fé - que sua práxis se insere como engrenagem neste processo opressivo, inclusive de si mesmo. Faço um paralelo com uma noção cristã: o líder religioso afirma que, aos homens que não aceitam a palavra de Deus, a condenação; mas e os que sequer tiveram a chance de ouvir tal palavra? O mesmo se aplica à liberdade se ela for submetida ao saber, e pior, ao saber que vem do outro. Por isso, trata-se da consciência de ser livre, não do conhecimento. Estaríamos falando, então, de três níveis distintos: i. no nível mais originário, a consciência de si apreendida pela reflexão, igualmente acessível a todos por sua translucidez consigo mesma; ii. um saber das condições opressivas do outro sobre mim, o qual inclui, por exemplo, ter ciência das estratégias de manipulação empregadas para me condicionar pelo discurso; por fim, iii. um conhecimento técnico acerca da materialidade, enquanto um saber-fazer que me permite ultrapassar a simples visão da opressão e ir além, no plano da ação, ao construir uma ferramenta e executar uma práxis para defender-me da dominação do outro. A apreensão da liberdade é um movimento espontâneo. A opressão, por sua vez, é vivida, sentida na carne pelo sofrimento que é familiar a todos nós (mesmo que não saibamos traduzi-la em termos precisos e intelectualizados; pressentimos o inimigo); quanto à libertação da opressão, tanto depende da invenção de cada homem quanto pode ser sinalizada por outrem, mas nunca exercida por este – caberá a cada um libertar-se. Já o conhecimento técnico do mundo, sem dúvida, advém primeiramente do Outro.

Importa não infantilizar o homem. Podemos descrever mecanismos de opressão, mas não pretender dizer como as pessoas podem se libertar. Isso

dependerá da livre criação de possíveis que cada homem e mulher pode vir a projetar a partir da sua situação concreta no mundo e do nível de responsabilidade que está disposto a assumir, isto é, o preço que admite pagar. Poderíamos pensar, por exemplo, na situação de uma mulher fortemente oprimida, cujo estado é fruto de um longo processo de abuso psicológico no qual ela é *convencida* de sua inferioridade e cujo meio material de sobrevivência depende totalmente de seu agressor. Aprisionado o espírito, retidas as condições concretas da vida, torna-se refém deste outro. Sua emancipação não pode advir de fora como se, na hipótese de um auxílio externo que a tirasse deste contexto, tudo estaria resolvido. A gaiola é interna. Não basta alterar a circunstância para que a vítima seja liberta. A intervenção paternalista não condiz com aquilo que Sartre chama liberdade humana. Esta nasce de si, não do outro. Por certo, a mulher oprimida e manipulada não é responsável por seu martírio, mas é sim por sua libertação. E isso vale para todos os homens e mulheres, da mais leve insatisfação à maior penúria sofrida nas mãos daquele que, por alguma razão, detém poder sobre nós. Sem dúvida, o Outro pode ter um papel importante na libertação do indivíduo oprimido. Fazer pelo outro nunca é a solução, mas fornecer-lhe meios e ferramentas para que ele vislumbre um estado alternativo das coisas e, a partir daí, aja, mostra-se fundamental. Ao ser questionado se escreveria sobre as eleições de 1990 na Nicarágua, na qual foi eleita a candidata apoiada pelo governo norte-americano, Chomsky respondeu: “Vou – não sobre as eleições em si, mas sobre a reação dos EUA às eleições. Sobre a Nicarágua, cabe a *e/les* próprios escrever, eu escrevo sobre os Estados Unidos.” (CHOMSKY, 2005, p. 150). O que implica: cada um deve buscar construir, individual e socialmente, os meios de sua libertação¹⁷⁰.

Por fim, podemos retomar novamente a questão: por que os homens se submetem a uma ordem social injusta? Segundo Sartre, tanto a força quanto a autoridade participam no processo de submissão social. O despontar da soberania não ocorre pela força, mas pela impotência dos indivíduos. Porém, originar-se e manter-se são coisas distintas, tanto que após a institucionalização da soberania (estabelecimento do poder de direito, para além do poder de fato), dois são os modos de manter o grupo unificado: força física e autoridade (CRD, p. 683). Sartre

¹⁷⁰Segundo o prefácio que Sartre escreveu a *Os condenados da Terra*, esta ideia constitui a preciosidade do escrito de Frantz Fanon: ele fala aos seus, sobre os seus. Cf. FANON, 1968, prefácio.

afirma que, como regra, é a autoridade que vigora enquanto correlata da obediência mansa dos homens. Há somente dois casos em que a força é o poder aglutinador fundamental: num estado opressor, em situações de tirania ou golpe militar; e quando a vida se torna impossível convertendo a obediência, pela urgência de viver que é negada, em rebeldia. Neste caso, são as condições materiais adversas que, suscitando revolta, tornam o poder soberano ilegítimo, recusando sua autoridade e “forçando-o” a recorrer à violência (CRD, p. 690-1). Ou seja, em situações normais de governos democráticos é o levante dos cidadãos, motivado pela impossibilidade material da vida, que origina o terror do estado enquanto ação efetiva (visto que potencialmente este terror é uma ameaça constante) e não o oposto, que a soberania fosse mantida diretamente pela violência¹⁷¹.

Assim, a soberania “não tem necessidade de estar acompanhada de qualquer *consenso* do grupo uma vez que, pelo contrário, ela estabelece-se a partir da impotência dos seus membros.” (CRD, p. 697). Uma sutil distinção: *consenso* e *cumplicidade* não são, para Sartre, exatamente o mesmo. O consenso, dispensável para o exercício da soberania, significa uma adesão positiva a uma proposição, enquanto a cumplicidade manifesta-se tão somente como impotência de reagir, uma atitude negativa suportada desde fora. Assim, ainda que a soberania seja afinal quase-soberania porque depende da cumplicidade de seus súditos, esta é facilmente conseguida porque constitui a outra face da impotência na qual os homens encontram-se mergulhados. Afirma Sartre:

convém reconhecer que seu poder [do soberano] não se baseia na aceitação (como ato positivo de adesão), mas que a aceitação do poder é uma interiorização da impossibilidade de recusá-lo. (...) cada um o aceita para trocar a inércia pela obediência. (...) Cada um obedece na serialidade: não porque assume diretamente a obediência, mas porque não está certo de que seu vizinho tenha reclamado por obedecer. Isso não impede, muito pelo contrário, que a ordem seja recebida como *legítima*: isso impede de formular a questão de sua legitimidade. (CRD, p. 707)

O medo da exclusão e o desejo de ser igual aos outros – que, como vimos, fundamentam a espiral do silêncio - também compõem a impotência característica do meio serializado. O resultado da soma de impossibilidades de reagir, inexpressões e cumplicidades impostas é a aparência de consenso que impede até

171 Na obra de Orwell, esse mecanismo fica evidente quando Napoleão dá um golpe em Bola-de-Neve, depondo-o: após o ato de violência que expulsa o adversário, o discurso é a ferramenta fundamental para manter o poder através do convencimento de que esta é a melhor opção. O poder se estabelece pela violência e se mantém pela autoridade, ou seja, pela interiorização de uma ideologia.

mesmo de questionar a posição de poder do soberano. Já para Chomsky, a manipulação ideológica realizada pela propaganda política se encarrega de conseguir essa cumplicidade, não pela força ou pela impotência, mas pela *persuasão*.

A indústria das relações públicas produz, no sentido próprio dos termos, consentimento, aceitação, submissão. Ela controla as ideias, os pensamentos, os espíritos. Em relação ao totalitarismo, foi um grande progresso: é muito mais agradável sofrer o efeito de uma publicidade que se ver em uma sala de tortura. (CHOMSKY, 2007, n. p)

Nos deparamos, portanto, com a possibilidade de três modos de manter a ordem: força física, coerção e repressão típicas de regimes totalitários; autoridade baseada na obediência a contragosto em decorrência da impotência dos indivíduos no meio serial, como nos descreve Sartre; e a persuasão ideológica, obediência de bom grado que envolve a crença dos súditos na justificação do poder, tal como apontada por Chomsky. E é impressionante, como Sartre assinalou e Chomsky ressaltou, que tal consentimento se apoie, em última instância, na livre aceitação dos homens feita em um contexto de liberdade onde não reina a violência.

A questão, afinal, pode ser reformulada: qual o maior empecilho para se opor à fabulação do grupo dominante? Estar enredado em suas ilusões (sentido epistemológico da ideologia, como no exemplo do disco) ou o custo social e econômico que tal oposição pode acarretar (sentido sociológico da ideologia, como no exemplo do antissemitismo e do isolamento)? A depender do tipo de regime considerado, este custo social e econômico varia amplamente: morte, tortura, exílio, em regimes autoritários; desemprego, ostracismo, pobreza, prisão, em sistemas democráticos – dentre muitos outros. A questão é que não há uma resposta única. Assinto porque me convenço da ilusão de totalidade (desejo de pertença grupal ou assunção do consenso fabricado) e assinto porque me encontro soterrado em impotência - o que significa dizer: as consequências sócio-materiais são custosas demais para encorajar a ação. E em ambos os casos, trata-se de uma condição assumida livremente. Ao fim, depreendemos que ambas, ideias e condições materiais, podem servir de justificativas tanto para a ação quanto para a inação. Ideias podem justificar a impotência (interiorização da impossibilidade de agir) ou a dissidência (apreensão do presente como devendo ser alterado). Condições materiais podem justificar a obediência (o medo de ser desprovido das condições de sobrevivência) ou a revolta (se constituo as condições atuais de vida como

impossibilidade de viver). A opção da justificativa repousa, ao fim, na própria liberdade.

Há algumas variáveis na equação. Muda-se o regime: contexto democrático ou totalitário. Muda-se o tema: assuntos banais ou vitais (estar por dentro do que todos ouvem ou ser conivente com o assassinato, perpetrado pelo Estado, de crianças nas favelas). Muda-se a resposta ao estímulo: fascinação ou omissão. Muda-se a via do poder exercido: força, obediência ou persuasão. Muda-se o motivo da submissão: ideologia ou materialidade. Mas, tratando-se de convencer por ideias, a estrutura do condicionamento é a mesma: um grupo soberano age sobre uma massa de homens visando manter sua atomização e impotência através de um falseamento da realidade que cria uma ilusão de unidade, a qual deve ser buscada ou suportada pelos indivíduos como uma exigência inescapável ou uma sentença absoluta.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Interrogar acerca das condições da liberdade conduziu-nos a trilhar um caminho do sumamente abstrato à máxima concretude, da relação ontológica entre o ser e o nada ao tecido social no qual o homem é condicionado. Vimos diferentes sentidos em que, afetado por inércia, o homem é mais feito do que parece fazer-se livremente – na lida com a matéria trabalhada, na assunção de seu ser-de-classe-gênero-raça, no comprometimento do grupo organizado, na submissão ao grupo instituído. Mas, para cada uma dessas aparentes determinações, vimos também que é a própria liberdade que encontra-se em seu cerne, seja porque ela engendra o destino social que recai sobre o homem, seja porque ela faz-se, antes de tudo, como um imperativo hipotético: se se submete a exigências de alguma ordem, é na medida em que estas já atendem a uma finalidade original posta pela própria liberdade, é na medida em que servem à realização de um possível livremente estabelecido.

A questão da liberdade desdobra-se em seu anverso: na dominação dos homens, a qual elucidamos em termos de condições materiais e ideias. Após as análises em torno de mecanismos de condicionamento, somos levados a reafirmar nossa proposta inicial: as ideias dominam os homens. E isto em sentido lato: não somente o ideário intencionalmente moldado para manipular as massas, mas toda sorte de convicções, projeções, ideais, valores e crenças determinam o modo como cada homem escolhe construir seu ser no mundo. Como vimos acerca do gérmen da revolta, é a consciência de uma outra realidade possível que me impulsiona a abandonar o estado atual de sofrimento – nunca tão somente o próprio sofrimento. Isto não implica, de modo algum, prescindir ao peso conferido à materialidade da existência situada. O percurso que fizemos afasta qualquer idealismo ao mostrar que a predominância da ideia tem como anverso necessário estruturas materiais e um aporte histórico que possibilitam e conduzem à formação, consolidação e transformação de ideologias vigentes. Tratar de ideias é reportar-se, inevitavelmente, a um substrato material do qual elas nascem, ao qual elas correspondem e sobre o qual retornam.

A afirmação do predomínio da ideia sobre a materialidade na submissão dos homens ancora-se, a nosso ver, na impossibilidade de *atingir realmente* uma liberdade¹⁷², e isto em duas vias: tanto em sentido positivo, se queremos incrementá-la e respeitá-la enquanto liberdade em toda a sua grandeza – o conflito insuperável atesta que a relação sempre recairá na objetivação de alguma das liberdades –, quanto em sentido negativo, se visto possuí-la ou suprimi-la – por mais que eu me empenhe em aprisionar a liberdade do Outro, a despeito do poder coercitivo que eu disponha, não o alcanço senão em sua objetividade; sua transcendência sempre me escapa. Em outros termos, a liberdade é incapturável. Todo ato direcionado à liberdade não faz mais que fornecer ocasiões para ela manifestar-se em toda sua magnitude.

Isto implica dizer que a alienação da liberdade, para ser efetiva, exige seu consentimento. A facticidade do campo material atinge o homem com a plenitude de um fato - ainda que tenha de ser retomada nos limites de uma totalização e vivida enquanto consciência. A ideia, por sua vez, se *propõe*, aguarda adesão; por mais duro que seja seu conteúdo ou sua enunciação, ela nunca alcança a consistência do dado; a ideia é convite.

As condições materiais podem mudar e o homem permanecer suportando passivamente sua opressão; as condições materiais podem não se alterar mas o homem reivindicar sua libertação. Logo, a materialidade não é absolutamente determinante *como motor* do gérmen da revolta, ou seja, como *origem da libertação* dos homens, apesar de ser necessária enquanto solo sobre o qual a liberdade se exerce.

Quanto ao nível simbólico, um ideário norteador não se altera à revelia do próprio sujeito, atingindo-o como uma determinação externa. Para que a ideia seja fecunda no condicionamento do homem, ele tem de interiorizá-la, estabelecer com ela uma relação de intimidade no momento de sua livre adesão. Não se abate simplesmente sobre o homem do mesmo modo como ele experimenta sua facticidade, que simplesmente recai sobre ele – a dor e a fome, ainda que tenham de ser vivenciadas como consciência, têm de ser *suportadas* com toda a realidade de um fato. A ideia, para instalar-se no *interior* do homem, exige sua cumplicidade ativa.

172Cf. SN, p. 508.

A nosso ver, a afirmação da ideia enquanto motor privilegiado do gérmen da revolta, em detrimento de uma modificação na materialidade, coloca em evidência a própria liberdade no coração do ato revolucionário de si. A vantagem da dominação pela ideia – para aquele que a sofre - é que sua contestação depende, em primeiro lugar, do próprio homem ao invés de remeter para a contingência de circunstâncias externamente condicionadas. Em outros termos, a libertação da dominação exercida como gaiola interna é, antes de tudo, um libertar-se de si mesmo – como Eagleton magistralmente apontou. É claro que uma operação assim não ocorre abstratamente, desvinculada de um aporte material, na pureza do espírito. Apoiando-se na materialidade das vivências, ela se relaciona e é influenciada pela concretude da existência – e, neste sentido, as condições materiais têm seu peso resguardado. Mas o fundo bruto dessa emancipação do Outro que é, no mais íntimo, uma emancipação de si, é a própria liberdade. Não se trata de ser atingido de fora, ser desestabilizado em meu mundo por condições que me impelem a requerer minha libertação; esta via é possível, como vimos; a força das circunstâncias empurra os homens à ação. Mas a primazia que afirmamos acerca da libertação pela via ideológica, no entanto, deve-se ao fato de ancorar-se na própria dignidade da liberdade, incessantemente acessível ao homem por constituir seu modo de ser. Todo valor, crença e ideia são permanentemente passíveis de contestação, dependendo, para ocorrer, de uma inquisição do próprio homem – o ser que é no mais íntimo de si um tagarelar constante, uma inquietação. Se sustentamos o nível simbólico na existência, ele sempre pode ser questionado.

Mas, afinal, que significa liberdade? Liberdade implica autoria da História? Implica afetar intencionalmente o Outro? Implica negação da ordem estabelecida e do destino confeccionado pelo Outro? Implica modificação da materialidade? Implica cooperação com o Outro? Implica a esfera do trabalho? Implica criação inédita de algo no mundo, como um “incremento de ser”? Implica realizar uma finalidade projetada? Criar opções em contextos hostis nos quais, aparentemente, só cabe assentir - seria isso a liberdade? Assim como os seres vivos que se adaptam *magicamente* a ambientes totalmente inóspitos, ser livre é agarrar-se à perpetuação da vida a qualquer custo? Todas essas questões traduzem um anseio de definir positivamente o que significa, afinal, liberdade. Só que é próprio de sua essência não ser determinada por fora: só ela pode dizer de si e para si, a partir de sua situação, o que a satisfaz e o que a compromete. Só é possível falar em liberdade

desde o tecido concreto de uma situação vivida. “Cada um sabe a dor e a delícia de ser o que é”, já dizia a canção. Procuramos a todo custo, desamparados, um critério que permita classificar atos, vivências e escolhas como livres, mas isto é já buscar no Outro a norma fixada – e então a liberdade já ficou para trás, já nos fizemos na má-fé. A busca fora de si daquilo que deve justificar e definir sua própria existência denota o anseio de abrigo em meio ao desconforto, ainda que sob a tutela do Outro. E – não negamos – a tentação é grande porque a liberdade desespera; encará-la *nos olhos* é fitar o abismo de nossa própria gratuidade e condenação, é trazer à plena luz o embaraço de assumir que não há refúgio nem desculpa, que estamos por conta para lidar com a nossa própria consciência. Sem amparos, sem subterfúgios.

Mas é apenas em situação que cada homem pode dizer sobre si mesmo o que significa liberdade, e que pode constituir seus motivos para se lançar em direção a ela - que decidirá, portanto, se avança ou recua e o porquê, que avaliará desde sua compreensão da existência até que ponto *vale a pena* ir. Lutar por uma condição de liberdade não significa adentrar num espaço de felicidade, pelo contrário: é penoso, leva o homem a deparar-se com uma oposição constante de um inimigo que, via de regra, é mais poderoso que ele. E isto vale para diferentes âmbitos da vida Eu-Outro, desde a rebeldia do jovem que contesta sua família – seus valores, seu papel, suas expectativas - até o homem que *se faz matar* por não abdicar da defesa de suas ideias – Sócrates vive entre nós. Ainda assim, a liberdade é possível.

Visto que o homem não é livre, mas *faz-se* livre, talvez fosse mais próprio dizer que nossa investigação se endereçou não às condições da liberdade, mas às condições do libertar-se. Assim podemos colocar, então, nossa questão final: há alguma condição que seja necessária e suficiente para a libertação do homem situado? Ao que nos parece, não. Nenhuma condição ou fator objetivo jamais será suficiente para determinar a libertação de um homem justamente porque o seu fundamento é a própria liberdade. Se houvesse algo que pudesse satisfazer tal condição, cairíamos em algum tipo de determinismo - bastaria encontrar e fornecer a *pílula certa* a cada caso. O conhecimento pode ser fundamental, mas não é suficiente; dispor de meios materiais é essencial, mas não é suficiente; contar com suporte psicológico, apoio emocional e vínculo social é de suma importância, mas não é suficiente; a própria dor, este mestre que molda a todos nós do primeiro ao último fôlego de vida, não basta para mobilizar o homem rumo à sua libertação. O

que quer que se possa pensar que *falta* ao homem, objetivamente, para que ele aja em direção à sua liberdade não bastará por si mesmo se não for retomado por uma consciência enquanto livre projeto de transformação. A liberdade não se dá em fórmulas. Exige ser construída sobre e a partir de todos esses fatores – e de quais outros mais o homem possa tomar como trampolim para o ato – que, de um jeito muito concreto, envolvem o ser livre dos homens. Não há, portanto, condição objetiva suficiente para determinar a libertação de um homem.

Por outro lado, todas essas condições elencadas são descartadas igualmente como estritamente necessárias. O conhecimento essencial à libertação do homem é, na verdade, consciência de si como liberdade – não depende, portanto, de um saber que venha do Outro; o gérmen da revolta pode dar-se, como vimos, pela via ideológica, o que descarta as condições materiais como terminantemente necessárias *como fonte* do movimento – apesar de toda práxis se exercer sobre a materialidade; a relação com o Outro é certamente uma diretriz central da opressão do homem – e, portanto, da sua libertação – mas não pode estritamente determiná-lo: como vimos, o condicionamento social repousa, em última instância, na liberdade do indivíduo.

O que se pode dizer que é necessário e suficiente à libertação do homem é a tomada de consciência de um estado ideal no futuro em relação ao qual o presente aparece como devendo ser transformado. Mas o solo a partir do qual essa projeção se dará permanece uma abertura, definível unicamente por cada homem. Somente a própria liberdade é capaz de arrancar-se a si mesma e constituir seus motivos para revolucionar-se.

Cada ponto na vida, quando olhamos para trás, se mostra como uma encruzilhada: se ali eu tivesse escolhido diferente minha vida seria outra, e ali, e ali... Alguns momentos são facilmente apreensíveis neste aspecto, os momentos de grandes decisões. Mas, na verdade, todo instante constitui um ponto de bifurcação multifacetada: a possibilidade de escolher-se de modo diverso, de virar pra esquerda ao invés de pra direita. Caberá a cada homem, a cada mulher, construir-se como igual ou diferente, repetir-se ou revolucionar-se. O que pode definir essa escolha? Nada, senão a própria liberdade. Não há lei possível que explique, como não há empecilho absoluto que a determine. Esta indeterminação a despeito da força das coisas, esta resposta singular às condições impostas à existência – é precisamente a liberdade.

Ser livre, portanto, não tem a ver com livrar-me das condicionantes objetivas da situação, mas com ultrapassá-las pela assunção profunda de minha condição e, a partir dela e contra ela, traçar minhas próprias margens. Afinal, advertiu o filósofo, o importante é o que fazemos daquilo que fizeram de nós¹⁷³. O caminho próprio que me cabe, como encontrá-lo? Como reconhecer que o encontrei? Tarefa impossível de ser definida objetivamente: o caminho não existe, é construído no tatear escuro de uma existência arraigada em algum canto do mundo. Vale sempre lembrar que o oposto da liberdade é o determinismo, não a alienação. Se sou determinado, não existe alternativa sequer no horizonte - a liberdade me é totalmente estrangeira. Se sou alienado, estou no terreno originário da liberdade ainda que dela apartado, onde é possível reivindicá-la. Afinal, o homem encontra-se em algum lugar do caminho entre a passividade e a atividade, entre transcendência e imanência, entre ser materialidade inerte e constituir-se como subjetividade livre. Mas parece estar sempre no meio do caminho, equilibrando-se entre o destino e a invenção. O homem nasce atravessado por limites como os rios são contidos por suas margens. E não há rio sem margem. A beleza da existência humana é ser possibilidade permanente de reinventar suas próprias beiras - caminhos, vias, desvios – e poder fazê-lo rumo à sua própria libertação. Possibilidade sempre presente, porque ontológica, mas apenas eventualmente realizada, porque livre.

173Cf. *Saint Genet*.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ALMEIDA, Silvio Luiz de. *Sartre – direito e política*. São Paulo: Boitempo, 2016.
- ALVES, Pedro. Empatia e ser-para-outro – Husserl e Sartre perante o problema da intersubjetividade. In: *Estudos e pesquisas em psicologia*. UERJ, RJ, 2008, ano 8, N.2, p. 334-357. Disponível em: <http://www.revispsi.uerj.br/v8n2/artigos/pdf/v8n2a16.pdf>.
- _____. Irrefletido e reflexão: observações sobre uma tese de Sartre. In: *A transcendência do ego*. Lisboa: Edições Colibri, 1994.
- BAROT, Emmanuel. Aux racines de l'ideologie en Sartre. In *Les Temps Modernes*. Paris: Gallimard, 2005b/4-5-6 (n. 632-633-634), p. 449 – 476.
- BEAUVOIR, Simone de. *O segundo sexo*. Vol.2 – A experiência vivida. São Paulo: Difusão Europeia do Livro, 1967.
- BORNHEIM, Gerd. *Sartre: metafísica e existencialismo*. São Paulo: Perspectiva, 2011.
- BRADATAN, Costica. *Morrer por ideias – os filósofos e suas vidas perigosas*. São Paulo: Grua, 2020.
- CABESTAN, Philippe. Une liberté infinie? In: *Sartre – Désir e liberté*. Paris: Presses Universitaires de France, 2005, p. 19-40.
- CAMUS, Albert. *O mito de Sísifo*. Rio de Janeiro: Record, 2012.
- CASTRO, Fábio Caprio Leite de. *A ética de Sartre*. São Paulo: Edições Loyola, 2016.
- CHOMSKY, Noam. *A grande fábrica de consensos*. Acervo online. [Entrevista concedida a] Daniel Mermet. Le Monde Diplomatique Brasil. Agosto, 2007. Disponível em: <https://diplomatique.org.br/a-grande-fabrica-de-consensos>.
- _____. *Mídia – propaganda política e manipulação*. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2014.
- _____. *Novas e velhas ordens mundiais*. São Paulo: Scritta, 1996.
- _____. *Para entender o poder: o melhor de Noam Chomsky*. Peter R. Mitchell; John Schoeffel (Orgs.). Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2005.
- _____. *Um olhar sobre a América Latina - Entrevistas a Heinz Dieterich*. Rio de Janeiro: Oficina do Autor, 1998.

- DESCARTES, René. *Discurso do método*. Coleção Os pensadores. São Paulo: Nova Cultural, 1996.
- EAGLETON, Terry. *Ideologia – uma introdução*. São Paulo: Editora da Universidade Estadual Paulista: Editora Boitempo, 1997.
- FANON, Frantz. *Os condenados da terra*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1968.
- FREIRE, Paulo. *Pedagogia do oprimido*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987.
- HEGEL, G.W.F. *Fenomenologia do espírito*. Petrópolis: Vozes, 1992.
- HEIDEGGER, Martin. *Que é metafísica?* São Paulo: Duas Cidades, 1969.
- HUME, David. *Ensaio morais, políticos e literários*. Rio de Janeiro: Liberty Fund : Topbooks, 2004.
- KUHN, Thomas. *A estrutura das revoluções científicas*. São Paulo: Perspectiva, 2017.
- LAZARUSFELD, Paul F. MERTON, Robert K. Comunicação de massa, gosto popular e ação social organizada, 1948. In: COHN, Gabriel (Org.). *Comunicação e Indústria Cultural*. São Paulo: Companhia e Editora Nacional, 1972.
- MANHÃES, H. A. S. *A (in)humanidade do mundo: subjetividade e nadificação na onto-fenomenologia de Sartre*. Florianópolis: 2016. Dissertação (mestrado) – Universidade Federal de Santa Catarina.
- MEIRELES, Cecília. *Os melhores poemas de Cecília Meireles*. São Paulo: Global, 1988.
- MERLEAU-PONTY, Maurice. *O visível e o invisível*. São Paulo: Perspectiva, 2007.
- MÉSZÁROS, István. *A obra de Sartre*. São Paulo: Boitempo, 2012.
- MOUTINHO, L. D. S. *Sartre: psicologia e fenomenologia*. São Paulo: Brasiliense, 1995.
- MÜNSTER, Arno. Dialética e práxis no pensamento de Jean-Paul Sartre (Uma leitura da Crítica da Razão Dialética). In: *Dois pontos*. São Carlos; Curitiba: vol. 3, número 2, 2006.
- NAGEL, Thomas. *Visão a partir de lugar nenhum*. São Paulo: Martins Fontes, 2004.
- NOELLE-NEUMANN, Elisabeth. *A espiral do silêncio – Opinião pública: nosso tecido social*. Florianópolis: Estudos Nacionais, 2017.
- O'NEIL, Cathy. *Algoritmos de destruição em massa – como o big data aumenta a desigualdade e ameaça a democracia*. Santo André: Editora Rua do Sabão, 2020.
- ORWELL, George. *A revolução dos bichos*. São Paulo: Companhia das letras, 2007.

PESSOA, Fernando. *O livro do desassossego*. São Paulo: Companhia de bolso, 2006.

_____. *Poesias de Álvaro de Campos*. Lisboa: Ática, 1993.

PLATÃO. *Teeteto*. Lisboa: Inquérito, 1970.

PRADO JR, Bento. O circuito da ipseidade e seu lugar em O ser e o nada. In: *Dois pontos*. São Carlos; Curitiba: vol. 3, número 2, 2006.

ROSA, João Guimarães. *Grande Sertão: Veredas*. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.

SANDEL, Michael J. *Justiça: o que é fazer a coisa certa?* Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2015.

SANTOS, José Manuel. Intersubjectividade e conflito. In: *Phainomenon*. 12. Lisboa, p. 89-110, 2005.

SANTOS, Vinícius. *Alteridade e alienação: os impasses da intersubjetividade na filosofia de Sartre*. São Carlos: 2014. Tese (doutorado) – Universidade Federal de São Carlos.

SARTRE, Jean-Paul. A liberdade cartesiana. In: *Situações I: crítica literária*; tradução de Cristina Prado; prefácio de Bento Prado Jr. São Paulo: Cosac Naify, 2005^a.

_____. *A questão judaica*. São Paulo: Ática, 1995.

_____. *A náusea*. Lisboa: Europa-América, 1963.

_____. *A transcendência do ego*. Tradução de Pedro M. S. Alves. Lisboa: Edições Colibri, 1994.

_____. *Baudelaire*. Paris: Gallimard, 1963.

_____. *Colonialismo e neocolonialismo – Situações V*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1968.

_____. Boletim da Sociedade Francesa de Filosofia. *Consciência de si e conhecimento de si*. Phainomenon, [S.l.], n. 20-21, p. 295-333, oct. 2010. ISSN 2183-0142.

_____. *Crítica da razão dialética. Precedido por Questões de método*. São Paulo: DP&A, 2002.

_____. *Diário de uma guerra estranha*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1983.

_____. *Esboço para uma teoria das emoções*. Porto Alegre: L&PM, 2012.

_____. *Entre quatro paredes*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2005^b.

- _____. *Morale et histoire*. In *Les Temps Modernes*. Paris: Gallimard, 2005^c/4-5-6 (n. 632-633-634).
- _____. *O existencialismo é um humanismo*. In: Os pensadores. 3a edição. São Paulo: Nova Cultural, 1987.
- _____. *O ser e o nada: ensaio de ontologia fenomenológica*. Tradução de Paulo Perdiggão. Petrópolis: Vozes, 2009.
- _____. *Que é a literatura?* São Paulo: Ática, 1989.
- _____. *Saint Genet – ator e mártir*. Tradução de Lucy Magalhães. Petrópolis, RJ: Vozes, 2002.
- _____. *Sartre no Brasil – A conferência de Araraquara*. Rio de Janeiro: Paz e terra; São Paulo: UNESP, 1986.
- _____. *Situations VIII – autour de 68*. Paris: Gallimard, 1972.
- _____. *Situations philosophiques*. Paris: Gallimard, 2005^d.
- _____. Uma ideia fundamental da fenomenologia de Husserl: a intencionalidade. In: *Situações I - crítica literária*; tradução de Cristina Prado; prefácio de Bento Prado Jr. São Paulo: Cosac Naify, 2005^e.
- _____. *Verdade e existência*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1990.
- SHAKESPEARE. *Hamlet*. São Paulo: Abril Cultural, 1981^a.
- _____. *Romeu e Julieta*. São Paulo: Abril Cultural, 1981^b.
- SILVA, Luciano Donizetti da. *A filosofia de Sartre entre a liberdade e a história*. São Carlos: Claraluz, 2010.
- _____. *Ética e liberdade em Sartre: da negação da infância ao homem infantilizado*. Curitiba: Appris, 2018.
- _____. O primeiro ato livre ou a ética do porvir em Sartre. In: *Sartre hoje - Volume 1*. Fabio Caprio Leite de Castro; Marcelo S. Norberto (Orgs.). Porto Alegre: Editora Fi, 2017.
- SILVA, Franklin Leopoldo e. *Ética e literatura em Sartre - Ensaios introdutórios*. São Paulo: Unesp, 2003.
- THOREAU, Henry David. *A desobediência civil*. São Paulo: Penguin Classics