

ARTIGOS ORIGINAIS

Uma resposta ambígua aos falsos dilemas do fazer filosófico – a atualidade da perspectiva sartriana de *O ser e o Nada*

An ambiguous response to the false dilemmas of philosophical making – the actuality of the Sartrean perspective of Being and Nothingness

Thana Mara de Souza

<https://orcid.org/0000-0002-8461-3239> – E-mail: thana.souza@gmail.com

RESUMO

Trata-se de pensar uma questão atual, o discurso sobre o fazer filosófico brasileiro, não trabalhada no conteúdo de *O ser e o nada*. No entanto, pensamos ser possível trazer alguns temas ali discutidos, assim como a forma de escrita filosófica de Sartre, para nos alertar sobre as armadilhas desse discurso, que se coloca como oposto e melhor do que o fazer anterior, mas que acaba por reproduzir o que critica ao se manter em um dualismo excludente. Retomar a perspectiva sartriana de pensar em termos de ambiguidades, evitando cair tanto no realismo quanto no idealismo, equilibrando a presença a si com a presença ao mundo, nos parece fundamental, ainda hoje, para uma discussão mais complexa, que não caia em falsos dilemas.

Palavras-Chave: Sartre. Ambiguidade. Fazer filosófico atual.

ABSTRACT

The aim of this article is to think about a current issue, the discourse of the Brazilian philosophical making, not worked in the content of *Being and Nothingness*. However, we think it is possible to bring up some of the themes discussed there, as well as Sartre's philosophical writing, to warn us about the pitfalls of this discourse, which is positioned as the opposite and better than

the previous one, but which ends up reproducing what he criticizes by remaining in an excluding dualism. Returning to the Sartrean perspective of thinking in terms of ambiguities, avoiding falling into both realism and idealism, balancing presence to oneself with presence to the world, seems us fundamental, even today, for a more complex discussion, which does not fall into false dilemmas.

Keywords: Sartre. Ambiguity. Current philosophical making.

Introdução

O fazer filosófico atual se coloca numa perspectiva que aparentemente contraria a postura colocada como anterior. Estaríamos, finalmente, fazendo uma filosofia não europeia, falando de temas que realmente são concretos (raça, gênero, por exemplo), admitindo formas outras de escrita, mais pessoais.

É claro que não se trata, aqui, de criticar a possibilidade ou mesmo a necessidade de ampliar as questões, os textos e a origem geográfica desses textos, algo que não é, aliás, nada novo na história da filosofia, pelo contrário: a filosofia, desde seu primórdio (seja lá onde e em que época queiram colocar esse primórdio), sempre se interessou por novas questões e complexificou o que antes parecia simples. Mas esse discurso se torna problemático quando se pretende a antítese de um outro modo, arquetipicamente moderno e europeu no pior sentido possível, e que nós, subalternos, repetíamos apenas porque éramos subalternos.

Contra um fazer filosófico colonizador, da tradição repetitiva, de uma teoria abstrata, de um discurso objetivo neutro e hermético, propositadamente incompreensível, agora o que fazemos é uma filosofia criativa, realmente prática, com um discurso subjetivo ao máximo e em um estilo coloquial, narrativo, tal como os diários solipsistas de desabafo de jovens de tempos antigos.

Os termos são colocados como excludentes: antes, tradição como repetição/ agora, criação e novidade; antes, teoria como abstração sem preocupação prática/ agora, prática como concretude sem necessidade de teoria; antes, discurso objetivo neutro, sem subjetividade/ agora, discurso subjetivo sem preocupação com nada além das narrativas; antes, discurso hermético e incompreensível/ agora, discurso coloquial compreensível e não rigoroso.

Livramo-nos da opressão e de todas as amarras que impediam a natureza tão criativa dos países colonizados se manifestar. Para celebrar o momento, carregamos as tintas na, isso sim muito criativa, invenção de uma ideia de filosofia anterior que de fato nunca existiu. E propomos um desafio: ou as pessoas se rendem à ode da libertação ou continuam como capitães do mato, a repetir e a assumir o que lhes oprime e violenta. Ironicamente, na crítica à filosofia moderna, nos tornamos mais dualistas ainda: vivemos no reino do “ou”.

É urgente sairmos desse simplismo de um falso dilema, e entender que a relação entre esses termos não é a de exclusão, mas de ambiguidade, compreender que os paradoxos con- dizem mais com a realidade humana¹, do que manter essa certeza tão bonita, mas tão errada, do mundo das crianças que liam contos de fadas, nos quais herói e vilão são claramente separáveis.

¹ Tal como diz Saramago em *A caverna*. “Saberíamos muito mais das complexidades da vida se nos aplicássemos a estudar com afinco as suas contradições em vez de perdermos tanto tempo com as identidades e as coerências, que essas têm obrigação de explicar-se por si mesmas”.

O que proponho fazer aqui é trazer a filosofia de Sartre, principalmente a proposta geral do livro *O ser e o nada*, que tem seus 80 anos de publicação comemorados agora, para problematizar o discurso atual do fazer filosófico. Embora não seja uma questão do próprio livro, acredito que a perspectiva adotada por Sartre em relação ao idealismo e ao realismo, e sua proposta de superá-los admitindo ambos, ou seja, ficando “entre” os dois, nos ajudará em um exercício do fazer filosófico atual que admita mais nuances e ambiguidades, fugindo do erro dos opostos que, quando se colocam como excludentes, tendem a repetir o que lhes parece antagônico por meio de um discurso autoritário da eliminação do outro.

Ao invés de optar por um realismo ou um idealismo, uma ontologia ou uma fenomenologia, uma liberdade absoluta de sobrevoo ou um determinismo que não deixa lugar para a liberdade, por uma subjetividade que cria o mundo como sua representação ou por uma objetividade que anula a subjetividade, determinando-a, Sartre propõe uma ontologia fenomenológica, uma liberdade absoluta e situada, uma subjetividade que só existe em meio às concretudes, não sendo determinadas por elas, mas não existindo senão a partir e no entorno delas. No lugar de optar por um dos termos que parece oposto, e simplesmente eliminar a relação, Sartre nos propõe paradoxos, ou uma ambiguidade que retorna a Kierkegaard, em que os termos são mantidos numa relação tensa, sem que seja possível resolvê-los em uma síntese que anularia o conflito. Mas é importante também apontar que esse conflito não é a anulação da relação, pelo contrário, é o que permite que cada termo não seja subjugado pelo outro, que cada elemento não seja assimilado e deglutido pelo outro².

O subtítulo do livro já mostra a necessidade de pensarmos o ser do fenômeno e o fenômeno de ser como ao mesmo tempo distintos e internamente ligados. Contra uma tradição kantiana que relegava a ontologia ao silêncio do conhecimento, Sartre afirma que o ser aparece no parecer, de modo que a descrição fenomenológica do que aparece é ontologia. Se não podemos alcançar a condição mesma da possibilidade do aparecer (que é o ser do fenômeno), se nunca esgotaremos todas as mil formas de doação de cada ser, é verdade, por outro lado, que ao fazer a descrição do que aparece, nós abordamos e atingimos o ser, ou seja, fazemos ontologia. “O ser nos será revelado por algum meio de acesso imediato, o tédio, a náusea, etc., e a ontologia será a descrição do fenômeno de ser tal como se manifesta, quer dizer, sem intermediário” (SARTRE, 1999, p. 19). Embora não se identifiquem, é pela descrição do fenômeno de ser que desvelo o ser do fenômeno, ou seja, é fenomenologicamente que faço ontologia. Nem uma ontologia desvinculada da concretude, nem uma concretude relativista, sem estrutura alguma.

Do mesmo modo, podemos verificar um paradoxo na proposta sartriana em *O ser e o nada*. Criticada por filósofos contemporâneos a Sartre, e também por um legado crítico³, essa fenomenologia antropologizada vai na contramão da filosofia husserliana ao afirmar a existência do objeto que percebo. Desde *A imaginação*, Sartre afirma que é preciso garantir a diferença entre percepção e imaginação não apenas pela intencionalidade da consciência, mas também pelo próprio objeto. É o que em *O imaginário* ele desenvolverá: se na percepção o objeto está existente e presente, na imaginação o objeto é colocado como não-presente ou não-existente. Afirma-se, então, o “demais” do real: há sempre algo que excede o que percebemos no momento, um coeficiente de adversidade que não é criado por nossa consciência intencional, de modo que, ao primado fenomenológico da consciência sobre as coisas, é preciso afirmar um primado ontológico do ser sobre o nada (Cf. YAZBEK, 2006).

² Recorro aqui à imagem que Sartre inventa no texto *Uma ideia fundamental da fenomenologia de Husserl: a intencionalidade*.

³ Principalmente a partir das críticas de Merleau-Ponty e de Marcuse, são muitas as leituras de comentadores que ainda veem em *O ser e o nada* uma filosofia idealista.

Assim, a um projeto fenomenológico de uma consciência que dá sentido ao fenômeno, Sartre também instaura uma filosofia que afirma a existência do objeto que percebe, não reduzindo seu ser à sua percepção, fugindo do idealismo husserliano - ao menos como lido por Sartre.

Toda consciência é consciência *de* alguma coisa. Esta definição pode ser entendida em dois sentidos bem diferentes: ou a consciência é constitutiva do ser de seu objeto, ou então a consciência, em sua natureza mais profunda, é relação a um ser transcendente. Mas a primeira acepção da fórmula se autodestrói: ser consciência *de* alguma coisa é estar diante de uma presença concreta e plena que *não* é a consciência (SARTRE, 1999, p. 33).

Da intencionalidade da consciência, e, portanto, da doação de sentido subjetivo às coisas, Sartre deduz a presença concreta e plena de algo que não é a consciência. Seu modo de superar idealismo e realismo, tal como proposto desde a Introdução de *O ser e o nada*, é ficando entre o realismo e o idealismo: aceitando, ao mesmo tempo, a afirmação idealista da doação subjetiva de sentido e a afirmação realista da existência do real, que não pode ser resumida à nossa consciência. Longe de ser uma contradição, entendemos que essa proposta se instaura como ambiguidade, e será justamente essa ambiguidade que nos permitiria, hoje, pensarmos o fazer filosófico longe das atitudes extremas que se igualam no aniquilamento do outro.

É o mesmo movimento que podemos perceber na quarta parte de *O ser e o nada*, quando Sartre discute a liberdade absoluta e situada. Ao dilema dualista: ou somos uma liberdade absoluta abstrata ou então somos situados, Sartre responderá com um paradoxo:

Assim, começamos a entrever o paradoxo da liberdade: não há liberdade a não ser em *situação*, e não há *situação* a não ser pela liberdade. A realidade humana encontra por toda parte resistências e obstáculos que ela não criou; mas essas resistências e obstáculos só têm sentido na e pela livre escolha que a realidade humana é (SARTRE, 1999, p. 602).

Ao falar de uma liberdade absoluta, o filósofo francês não está perfazendo uma filosofia de sobrevoos, indiferente à existência, pelo contrário: não se trata de escolher a condição na qual nos colocamos, mas de nos escolhermos nessas condições não escolhidas. Sartre explicitamente se coloca contrário à noção estabelecida no livro *X* de *A República* de Platão, no qual as almas escolhem as vidas que terão. Ao estabelecer a liberdade como a descrição do ser humano (liberdade como fundamento sem fundamento, como não-identificação com o mundo e consigo mesmo), Sartre ao mesmo tempo afirma a impossibilidade de pensá-la sem estar em situação.

Mas se a liberdade implica situação, o inverso também é válido. Se essa liberdade só existe como concretude, situada em circunstâncias não escolhidas, isso não faz dela não-liberdade, isso não faz com que Sartre afirme que o ser humano é determinado. E isso ocorre porque é preciso também afirmar o outro lado da moeda: não existe situação senão pela liberdade. Do mesmo modo que a liberdade não pode ser totalmente descolada do real, a situação concreta não existe por si só, mas também pela doação de sentido que a consciência lhe dá, de forma que a afirmação da liberdade absoluta não se confunde com o idealismo e a afirmação da situação necessária não se confunde com o realismo. A situação na qual a liberdade se encontra é situação para uma liberdade, sem poder pensar um fato separado de como ele é vivido pelas subjetividades.

Nesse paradoxo, continuamos a ver a aplicação do método que já se apresentava no subtítulo do livro: nem a afirmação de uma ontologia do ser enquanto ser, nem a afirmação de uma fenomenologia que recusa qualquer estrutura; nem uma liberdade que existe sem ser afetada pela concretude, nem uma concretude que determina e apaga a subjetividade. Trata-se de

afirmar as duas coisas ao mesmo tempo: uma ontologia fenomenológica, um primado fenomenológico da consciência e um primado ontológico do ser, uma liberdade absoluta e situada.

De forma bastante resumida, é possível perceber que esse modo de pensar a filosofia se mantém constante nos temas abordados em *O ser e o nada*. Sartre indica a necessidade de pensar em termos de manutenção dos dois elementos que o discurso filosófico atual tende a separar, elegendo um como o correto e o outro como o falso. Talvez possamos adotar essa proposta para compreendermos que toda criação filosófica traz consigo uma tradição, assim como toda tradição traz uma criação, que toda escrita objetiva sempre trouxe subjetividades consigo, assim como toda subjetividade se faz em meio a objetividades não construídas pela subjetividade⁴.

Para compreender melhor esse método, propomos agora ver mais de perto duas estruturas do Para-si: presença a si e presença ao mundo, e mais especificamente ainda, o exemplo de um garçom que nunca será garçom tal como uma mesa é uma mesa (já que a subjetividade não se reduz à objetividade), mas que mesmo assim é, de outro modo, garçom (não basta brincar de ser diplomata para ser diplomata). A diferença entre o que Sartre chamará de comédia realizadora e comédia pura e simples nos será fundamental para entender que não se trata de uma objetividade sem subjetividade sem cair, no entanto, na ilusão de uma subjetividade que cria o mundo apenas com sua projeção.

A presença a si

A partir da descrição de condutas da realidade humana no mundo, Sartre chega à estrutura imediata do Para-si⁵, e à presença a si como primeira estrutura a ser descrita. Trata-se de apontar que o modo de ser do Para-si é distinto do modo de ser do Em-si: enquanto este, tal como já anunciado na Introdução de *O ser e o nada*, é o que é, é, o Para-si se colocará aqui como sendo o que não é e não sendo o que é. Isso é o que a compreensão do *cogito* pré-reflexivo levará Sartre a concluir.

Por meio da consciência não-tética (de) si, Sartre discute a relação entre o ato tético e a consciência não tematizada desse ato⁶. Antes mesmo do momento reflexivo, no qual a consciência coloca a si mesma como objeto, há um esboço de movimento da consciência em relação a si no momento em que se volta para o mundo. É essa relação de quase dualidade que permite afirmar que “o ser da consciência não coincide consigo mesmo em uma adequação plena” (SARTRE, 1999, p. 122). Se podemos dizer que uma mesa é uma mesa, a consciência se coloca, por sua vez, como uma descompressão de ser, de tal modo que não posso afirmar a absoluta identidade entre um ato qualquer da consciência e seu correlato voltar-se para si mesma de forma não-tética. Entre o ato de voltar-se teticamente de forma amorosa para alguém e o voltar-se não-teticamente para a consciência desse ato há um nada que os separa. Não posso afirmar que amor (o ato tético) e a consciência (de) amor (o ato não-tético) sejam coincidentes. Ao mesmo tempo que não posso separar totalmente esses dois momentos, não posso identificá-los.

Há aqui o que Sartre chama de um “duplo jogo de remissão”, a consciência (de) amor é e não é amor e amor é e não é consciência (de) amor, de modo que, ao querer alcançar um dos

⁴ O mundo real não é o correlato de nosso desejo. Isso será fundamental para Sartre não recair no idealismo que ele critica na fenomenologia husserliana.

⁵ Não se trata de uma ontologia do ser enquanto ser. É uma descrição fenomenológica que revela a estrutura.

⁶ É preciso lembrar que () indica o ser consciência não tética de si mesmo. Cf. Introdução de *O ser e o nada*.

lados da moeda, sou remetida ao outro lado, sem que eu possa paralisar esse movimento. Em outras palavras, nessa unidade encontramos um esboço de dualidade, ou melhor, “uma dualidade que é unidade” (SARTRE, 1999, p. 124). Mesmo antes de acessarmos o *cogito* reflexivo, no mais íntimo da consciência, encontramos a impossibilidade dela coincidir consigo mesma, de ser idêntica a si.

O si representa, portanto, uma distância ideal na imanência entre o sujeito e si mesmo, uma maneira de não ser sua própria coincidência, de escapar à identidade colocando-a como unidade; em suma, um modo de ser em equilíbrio perpetuamente instável entre a identidade enquanto coesão absoluta, sem traço de diversidade, e a unidade enquanto síntese de uma multiplicidade. É o que chamamos de presença-a-si. A lei de ser do Para-si, como fundamento ontológico da consciência, consiste em ser si mesmo sob a forma de presença a si (SARTRE, 1999, p. 125).

Não há aqui uma identidade plena, nem uma dualidade que depois se resolveria em uma síntese qualquer. A presença a si é um jogo de reflexos, uma dualidade que é unidade, um duplo movimento que se dá em um só ato, em um só momento, e que, distintos, não conseguimos separá-los. Se quero atingir o ato tético do amor, sou remetida à consciência (de) amor, e se quero, por sua vez, paralisar esse movimento na consciência (de) amor, sou remetida ao ato tético do amor, ao outro que amo. Sem poder separar o que é distinto e sem poder pensar em uma identidade absolutamente coesa, sou presença a mim, nunca inteiramente mim mesma, porque algo sempre escapa, se desgarrar. Há, no Para-si, uma “inconsistência de ser” (SARTRE, 1999, p. 127) que o proíbe de ser si mesmo, que o proíbe de ser o que é, tal como o Em-si. O Para-si, como presença a si, “não é inteiramente si” (SARTRE, 1999, p. 126), “não pode coincidir consigo mesmo” (SARTRE, 1999, p. 127).

Distinto do Em-si, que é o que é, o Para-si não é identidade nem coincidência consigo mesmo, só é na forma de não-ser. Isso é o que a estrutura da presença a si indica. Sem precisar chegar à reflexão, é no próprio âmago do *cogito* pré-reflexivo que Sartre encontra a desagregação do ser, essa impossibilidade de agarrar o ser do Para-si em um determinado movimento e encontrar, ali, identidades ou coincidências⁷.

É o que também já se apontava em *O ser e o nada* na descrição das condutas de má-fé. Sempre partindo da descrição da realidade humana, Sartre tenta, nessa parte, mostrar qual deve ser a estrutura da consciência para que essas condutas sejam possíveis. O exemplo que nos interessa aqui é o do garçom, que aparece para a compreensão da sinceridade, uma conduta de má-fé, já que, nela, “é necessário que o homem não seja para si senão o que é. Em suma, que seja plena e unicamente o que é. Porém, não é precisamente essa a definição do Em-si, ou, se preferirmos, o princípio de identidade?” (SARTRE, 1999, p. 105).

Ser sincero é colocar-se como um ser que é o que é, que se define tal como uma mesa é uma mesa, ou seja, uma tentativa de “agarrar” o ser do Para-si e estagnar o movimento incessante de desagregação. É exatamente isso que o garçom sartriano deseja: ser garçom como coincidência consigo mesmo, e, para isso, precisa representar com perfeição o que quer ser (o que, por sua vez, como veremos, já mostra que ele só pode sê-lo na medida em que não o é).

Esse garçom representa seu papel com esmero: gestos precisos demais, presteza excessiva, solicitude demasiada. É como se ele não pudesse deixar escapar nada a seu próprio ser garçom:

⁷ É essa impossibilidade que permitirá a Sartre falar em liberdade absoluta.

[...] toda sua conduta parece uma brincadeira. Empenha-se em encadear seus movimentos como mecanismos regidos uns pelos outros. Sua mímica e voz parecem mecanismos, e ele assume a presteza e rapidez inexorável das coisas. Brinca e se diverte. Mas brinca de quê? Não é preciso muito para descobrir: brinca de ser garçom (SARTRE, 1999, p. 106).

Nessa representação, o que o garçom busca é ser idêntico a si mesmo, é ser visto como garçom tal como as coisas são vistas: como definidas e fixas. E por isso representa tão a sério essa brincadeira: quer se colocar como garçom-em-si. No entanto, essa conduta de má-fé fracassa, já que “o garçom não pode ser garçom, de imediato e por dentro, à maneira que esse tinteiro é tinteiro, esse copo é esse copo” (SARTRE, 1999, p. 106). O fato mesmo de que o garçom representa sua condição já indica que ele não pode sê-lo como coincidência consigo mesmo. Ao tentar fazer surgir O Garçom-em-si, esse garçom brinca, dá sentido a seus gestos, escolhe levantar às 5h0, confere valor a seus deveres e direitos, ou seja, se desgarra, transcende o dado, afirma-se como presença a si. Nos gestos escolhidos para tentar realizar a figura em si e não-existente de O Garçom, o garçom vive sua condição, e vivê-la é transcendê-la, colocar-se como aquele que, mesmo no âmago de sua consciência pré-reflexiva, só pode ser na forma de não ser.

Por meio desse exemplo, nos fica mais claro o modo como a estrutura do Para-si se apresenta. Somos na forma de não ser, somos presença a si e, portanto, nunca idênticos, coincidentes, determinados. Um dos aspectos da liberdade absoluta se apresenta aqui: o Para-si é a vivência, a transcendência, o que não se deixa fixar, determinar, mesmo quando assim o quer.

No entanto, se ficarmos apenas com essa estrutura, seremos levados a pensar que Sartre coloca a subjetividade como deslocada do mundo, em um sobrevoo que tudo escolhe. É, aliás, boa parte das críticas que recebeu. Se fixássemos esse instante de sua filosofia, recairíamos em um idealismo subjetivista. Mas é o próprio Sartre que nos alerta, desde a conduta de má-fé do garçom, que “todavia, não resta dúvida que, em certo sentido, sou garçom - caso contrário, poderia designar-me diplomata ou jornalista. Porém, se o sou, não pode ser à maneira do ser-Em-si, e sim sendo o que não sou” (SARTRE, 1999, p. 107). Não se trata, pois, apenas de uma brincadeira, de uma representação na qual a cada segundo poderia ser algo distinto. Se nunca sou à maneira do Em-si, não se segue disso simplesmente que não sou, mas que sou na forma de não ser. E é esse aspecto complementar que Sartre descreverá como sendo outra estrutura do Para-si, a facticidade, a qual, em conjunto com a presença a si, permitirá ao filósofo fugir das armadilhas tanto do idealismo quanto do realismo, com uma estrutura contrabalanceando a outra, nunca permitindo a estagnação em uma só delas. Ao não ser idêntico a si mesmo, é preciso também acrescentar que sou algo, que há um mundo objetivo a partir do qual eu me faço.

A facticidade

É como Sartre inicia a descrição da segunda estrutura do Para-si:

todavia, o Para-si é. Pode-se dizer: é, mesmo que apenas a título de ser que não é o que é e é o que não é [...]. É, a título de acontecimento, no sentido em que posso dizer que Filipe II é tendo sido, que meu amigo Pedro é, existe; é, enquanto aparece em uma condição não escolhida por ele, na medida em que Pedro é burguês francês de 1942, que Schmitt era operário berlinense de 1870; é, enquanto lançado em um mundo, abandonado em uma situação (SARTRE, 1999, p. 128).

O Para-si é presença ao mundo, é-não-sendo sua existência, sua condição não escolhida por ele. Mesmo que nunca idêntico a si mesmo, que se desgarre do ser a cada momento, isso

não o torna um fantasma. O desgarramento é também um modo de se agarrar ao mundo, assim como em *O imaginário* Sartre já nos alertava que imaginar era uma conduta da consciência que, embora dê a impressão de sair do mundo, implicava o contrário: a permanência da consciência no mundo (SARTRE, 2019).

O Em-si nadificado pelo Para-si não desaparece na nadificação: ele “permanece no âmago do Para-si como sua contingência” (SARTRE, 1999, p. 131). É essa permanência que permitirá afirmar que, de outro modo que não o do Em-si, o Para-si é. É essa condição não escolhida, ou contingência, que permite me colocar como professora universitária e não como dançarina de dança contemporânea. É por meio de sua facticidade, definida como “contingência perpetuamente evanescente do Em-si que infesta o Para-si e o une ao Em-si, sem se deixar captar” (SARTRE, 1999, p. 132), que o Para-si é o que não é.

Não por acaso Sartre retoma aqui o exemplo do garçom. Junto à afirmação de que o garçom não pode ser garçom tal como um copo é um copo é preciso afirmar *também* que:

[...] é o que resulta do fato de que, se tenho de brincar de ser garçom para sê-lo, também seria inútil brincar de ser diplomata ou marinheiro: não o seria. Esse fato incaptável de minha condição, esta impalpável diferença que separa a comédia realizadora da pura e simples comédia⁸, é o que faz com que o Para-si, ao mesmo tempo que escolhe o sentido de sua situação e se constitua como fundamento de si em situação, não escolha sua posição (SARTRE, 1999, p. 132).

Este fato não escolhido e que permanece no âmago do Para-si permite a Sartre afastar-se de um idealismo platônico (ao qual ele mesmo se contrapõe na sequência do capítulo), já que não se trata aqui de escolher nossa condição (burguês ou operária, sexo feminino ou masculino, branca ou negra), mas de vincular o desgarramento do Para-si à doação fenomenológica de sentido ao fato. A fenomenologia de Sartre, com a noção de facticidade, de presença ao mundo, impede dissociar a consciência intencional da existência contingente de uma condição não escolhida pelo Para-si.

Sem definir o modo como o Para-si viverá sua situação⁹, esse fato contingente não escolhido é o que leva Sartre a afirmar que o Para-si é, que não se trata de uma simples comédia, mas de uma comédia realizadora, fincada na realidade: a existência de certas obrigações a cumprir (abrir o bar, ser simpático, dormir depois das 2h00 da madrugada quando se está no turno da noite), de certas indicações objetivas (o salário que recebe, a necessidade de ser gentil para ganhar mais gorjeta, a qual às vezes fica para o próprio estabelecimento e não para ele) permite afirmar que o garçom é garçom e não diplomata. Trata-se, pois, de uma comédia realizadora, de uma brincadeira que une, de um lado, a presença a si que se desgarrar de si mesma e não permite encontrar identidade em parte alguma, e, de outro lado, a presença ao mundo que faz da não identidade uma existência que é algo, mesmo que a título de ser o que não é.

Essa necessidade de fato coloca o Para-si com os pés no chão, nunca totalmente definido por ele, mas sem que possa existir sem ser com passos que se deslocam colocando-se nessa terra seca que nos sufoca com sua poeira.

É preciso, pois, contrapor ao quase idealismo da presença a si o quase realismo da facticidade. Não temos aqui nem um determinismo do mundo objetivo que anula a subjetividade, já que esta não coincidirá totalmente com o mundo nem consigo mesma; nem um aniquilamento

⁸ Cf. *Esboço de uma teoria das emoções*. Sartre mostra que a falsa emoção é uma comédia pura e simples, e a emoção verdadeira é uma comédia na qual acreditamos, o que pensamos que pode ser aproximado da “comédia realizadora” tal como surge aqui em *O ser e o nada*.

⁹ Caso a situação sozinha tudo definisse, estaríamos no outro extremo do realismo, na anulação da subjetividade.

das condições objetivas por conta de uma subjetividade de sobrevoos, já que esta se faz em situações não escolhidas por ela. Se o garçom nunca será garçom tal qual um Em-si, idêntico e coincidente consigo mesmo, é possível, no entanto, dizer que ele é garçom e não diplomata, já que sua existência se faz em condições objetivas de salário e condutas que condizem com a de um garçom e não com a de um diplomata.

Sartre joga com essas estruturas do Para-si, equilibrando-se entre realismo e idealismo, tendendo ora para uma subjetividade que nunca é determinada, ora para uma objetividade que nunca pode ser apagada, que é constituinte dessa subjetividade, sem que possa escolher boa parte dessa contingência na qual se encontra. A resposta não é optar por um desses momentos, nem resolvê-los em uma síntese, mas mantê-los juntos, em um jogo ambíguo, em uma dualidade que é unidade, nem identidade absolutamente coesa nem momentos distintos que possam ser separados. Nessa moeda que não para de rodopiar, somos uno e duo, somos subjetividade e objetividade, liberdade e facticidade, presença a si e presença ao mundo.

Esse jogo que nunca termina, esse movimento que nos remete de uma estrutura à outra sem nunca se fixar em uma só delas, nos é fundamental para compreender a proposta sartriana de *O ser e o nada*, e também para nos alertar sobre as armadilhas em que o fazer filosófico atual se coloca ao optar pelo aspecto que parece ser o contrário do anterior, mas que acaba por repetir os mesmos erros que pretende eliminar.

Considerações finais

Ao fazer uma tentativa de discussão estrutural de duas partes de *O ser e o nada*, queria deixar mais claro o método que Sartre adota em todo o livro, mais ainda: qual é sua proposta ao pensar os termos filosóficos e o modo mesmo como pensa o fazer filosofia. Partindo da concretude, mostrando as estruturas que a concretude revela, fazendo, da descrição fenomenológica, uma ontologia; o filósofo francês tenta se manter em meio às ambiguidades, aos equilíbrios instáveis, afirmando-se “entre” idealismo e realismo, evitando propostas que se fixem em opostos que anulem o outro extremo. Desde *Uma ideia fundamental da fenomenologia de Husserl: a intencionalidade*, podemos ver isso: ao contrário de pensar em uma filosofia digestiva, em que um dos lados assimila, anula, engole o outro, Sartre prefere o conflito, que permite a relação sem anulação do outro termo da relação.

Essa perspectiva filosófica mostra sua atualidade quando pensamos em alguns discursos atuais sobre o fazer filosófico: ao querer se mostrar como novidade, colocamo-nos como totalmente opostos ao que antes se fazia. Agora, a filosofia é concreta, prática, subjetiva. Não mais fazemos teorias incompreensíveis, abstratas, e que tentavam anular as subjetividades. Ora, será que isso de fato procede? Será que a filosofia não foi sempre foi uma tentativa de responder de forma argumentativa e rigorosa às questões concretas que o mundo nos colocava? Mais que isso: ao realizar esse discurso bélico de oposição radical ao que antes era feito, em que medida não estamos a reproduzir o que pensamos combater?

Porque, se na caricatura, “antes” se anulava o subjetivo, o concreto, “agora” corremos o risco de anular o objetivo e a teoria. E se anulamos isso, se fazemos do fazer filosófico apenas uma expressão subjetiva de narrativas de experiências pessoais, como é que poderíamos, por exemplo, combater narrativas outras, tais como o discurso anti-vacina? Se é possível e necessário combatê-los, é porque é preciso preservar um aspecto teórico e objetivo que não seja meramente resultado de uma projeção subjetiva, porque existe uma teoria que nos permite afirmar a verdade de um discurso e o erro de outro. Reduzir tudo a meros dispositivos de poder,

a mera expressão individual, é ao mesmo tempo abrir mão de qualquer argumento teórico que permita combater discursos delirantes como o do terraplanismo.

Precisamos não dar esse passo. E parece-me que, em alguns momentos, o discurso filosófico brasileiro atual, principalmente o que se mostra nas redes sociais, ávido de curtidas imediatas, vem caindo nesta armadilha. Se identificamos o fazer filosófico a uma prática narrativa subjetivista, sem qualquer respaldo teórico objetivo, então estamos abrindo mão da própria importância da filosofia.

Enfatizar as relações entre filosofias e outros modos de compreender a realidade humana, fazer as imbricações entre filosofia e outras áreas (literatura, sociologia, história, por exemplo) não deveria ser anular as distinções entre elas. A relação só é possível, tal como Sartre nos ensina, se mantemos a diferença entre os elementos. Se um deles se anula na relação, é porque não se trata mais de relação.

É verdade que a filosofia não trata mais (ou melhor, nunca tratou) de verdades atemporais, alheias a nossa existência, mas é verdade também que não podemos transformá-la em mera expressão de desejos subjetivistas idealistas. Nesse sentido, o conteúdo abordado por Sartre em *O ser e o nada* nos faz compreender mais do que a relação entre ontologia e fenomenologia, absoluto e concreto, liberdade e facticidade, presença a si e presença ao mundo, mas nos permite vislumbrar também um método teórico filosófico que é, ao mesmo tempo, uma prática filosófica. O modo como Sartre escreveu filosofia (estruturas e concretude, teoria e exemplos concretos como o do garçom), a proposta mesma de *O ser e o nada* pode nos ajudar hoje a sair dos falsos dilemas, a não sair de uma pretensa objetividade alienante, hermética, sem interesse pelo real para cair em uma tão errada quanto pretensa subjetividade sem nenhuma materialidade, sem nenhum coeficiente de adversidade.

Sartre pretende se colocar entre realismo e idealismo, por meio de uma coexistência tensa entre os elementos que pretende elucidar, e nos convida, com isso, a nos colocarmos entre um filosofar indiferente aos humanos e um filosofar indiferente a um pensamento estruturado. Tanto no conteúdo do livro quanto na forma como escreve sua filosofia, podemos ver a preocupação de abandonar a gangorra infantil das falsas dicotomias e adotar o bosu¹⁰, o equilíbrio instável, mais difícil e mais adulto, que compreende que, para um pé se colocar como distinto do outro, não pode vilanizar e eliminar o outro, mas o contrário, precisa do outro.

Nesse ensaio, de modo muito modesto, tentei também preservar o que é fundamental no fazer filosófico: a atenção ao rigor conceitual. A proposta ensaística do pensar o fazer filosófico atual, que aparentemente parece fugir do que aprendemos como sendo uma leitura estrutural, não se faz sem ao mesmo tempo ser uma leitura atenta dos textos. É, pois, uma tentativa teórica e prática de sugerir, assim como leio na proposta sartriana de *O ser e o nada*, que não se trata de “ou”, mas de “e”.

Referências

SARAMAGO, J. *A Caverna*. São Paulo: Cia. das Letras, 2020.

SARTRE, J-P. *A imaginação*. São Paulo: Difusão Europeia do Livro, 1967.

SARTRE, J-P. *Esboço de uma teoria das emoções*. Porto Alegre: L&PM, 2006.

SARTRE, J-P. *O imaginário*. Petrópolis: Vozes, 2019.

¹⁰ Meia-bola utilizada em exercícios de pilates, por exemplo.

SARTRE, J-P. *O ser e o nada*. Petrópolis: Vozes, 1999.

SARTRE, J-P. Uma ideia fundamental da fenomenologia de Husserl: a intencionalidade *In: Situações I*. São Paulo: Cosac & Naify, 2005.

YAZBEK, A. C. A desorganização interna do Ser e o surgimento da realidade humana em *O ser e o nada*. *Revista Dois Pontos*. Curitiba/São Carlos, v. 3, n. 2, p. 37-51, out./2006.

Sobre a autora

Thana Mara de Souza

Professora Associada do Departamento de Filosofia da Universidade Federal do Espírito Santo (UFES). Atua como professora no Programa de Pós-Graduação em Filosofia da UFES e no Programa de Pós-Graduação em Filosofia da UFPR. Possui bacharelado e licenciatura em Filosofia pela Universidade de São Paulo, mestrado, doutorado e pós-doutorado em filosofia contemporânea pela Universidade de São Paulo (USP) e em ética e filosofia política pela Universidade Federal Fluminense (UFF). Foi Coordenadora do GT de Filosofia Francesa Contemporânea (ANPOF) entre 2012 e 2014. Tem experiência na área de Filosofia, atuando principalmente nos seguintes temas: Sartre, Beauvoir, fenomenologia, filosofia e psicanálise, e filosofia e gênero.

Recebido: 16/08/2023

Aprovado: 23/08/2023

Received: 16/08/2023

Approved: 23/08/2023