

En Castro, Fabio Caprio Leite de y Norberto, Marcelo S., *Paradoxos da Virtualidade*. Porto Alegre (Brasil): Editora Fundação Fênix.

El análisis de la situación de la mujer en la fenomenología existencial de Simone de Beauvoir y su interés contemporáneo.

Danila Suárez Tomé.

Cita:

Danila Suárez Tomé (2021). *El análisis de la situación de la mujer en la fenomenología existencial de Simone de Beauvoir y su interés contemporáneo*. En Castro, Fabio Caprio Leite de y Norberto, Marcelo S. *Paradoxos da Virtualidade*. Porto Alegre (Brasil): Editora Fundação Fênix.

Dirección estable: <https://www.aacademica.org/danila.suarez.tome/46>

ARK: <https://n2t.net/ark:/13683/pkht/WBr>



Esta obra está bajo una licencia de Creative Commons.
Para ver una copia de esta licencia, visite
<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/deed.es>.

Acta Académica es un proyecto académico sin fines de lucro enmarcado en la iniciativa de acceso abierto. *Acta Académica* fue creado para facilitar a investigadores de todo el mundo el compartir su producción académica. Para crear un perfil gratuitamente o acceder a otros trabajos visite: <https://www.aacademica.org>.

FABIO CAPRIO LEITE DE CASTRO
MARCELO S. NORBERTO
ORG.

**ALÂN Patrício Savignano ARTURO Albeerto
Cardozo Beltrán ALEXANDRE Carrasco
DANILÁ Suárez Tome ENÁN Enrique Arrieta
BURGOS FERNANDA AIT LUCRECIA Corbella
SIMIÃO SASS**

PARADOXOS DA VIRTUALIDADE

SARTRE E A CONTEMPORANEIDADE



O livro reúne em seus oito artigos as contribuições oriundas do *I Ciclo Internacional de Debates Sartrianos – Paradoxos da Virtualidade*, organizado através do *Programa de Pós-graduação em Filosofia da PUCRS*, de 23 a 28 de novembro de 2020. Da estética à ontologia, do problema de gênero ao colonialismo, da política à ética, passando por temas como a sociabilidade, o confinamento, as redes sociais, psicopatologia crítica, questões de gênero, feminismo e violência na América Latina, os artigos fomentam o debate acerca da contemporaneidade a partir do pensamento sartriano, em um período marcado pela pandemia.



Editora Fundação Fênix



**Paradoxos da virtualidade –
Sartre e a Contemporaneidade**

Série Filosofia

Conselho Editorial

Editor

Agemir Bavaresco

Conselho Científico

Agemir Bavaresco – Evandro Pontel
Jair Inácio Tauchen – Nuno Pereira Castanheira

Conselho Editorial

Augusto Jobim do Amaral
Cleide Calgaro
Draiton Gonzaga de Souza
Evandro Pontel
Everton Miguel Maciel
Fabián Ludueña Romandini
Fabio Caprio Leite de Castro
Fábio Caires Coreia
Gabriela Lafetá
Ingo Wolfgang Sarlet
Isis Hochmann de Freitas
Jardel de Carvalho Costa
Jair Inácio Tauchen
Jozivan Guedes

Lucio Alvaro Marques
Nelson Costa Fossatti
Norman Roland Madarasz
Nuno Pereira Castanheira
Nythamar de Oliveira
Orci Paulino Bretanha Teixeira
Oneide Perius
Raimundo Rajobac
Renata Guadagnin
Ricardo Timm de Souza
Rosana Pizzatto
Rosalvo Schütz
Rosemary Sadami Arai Shinkai
Sandro Chignola

Fabio Caprio Leite de Castro
Marcelo S. Norberto
(Organizadores)

Paradoxos da virtualidade –
Sartre e a Contemporaneidade



Editora Fundação Fênix

Porto Alegre, 2021

Direção editorial: Agemir Bavaresco
Diagramação: Editora Fundação Fênix
Concepção da Capa: Marcelo S. Norberto
Tela original por Lautir
Disponível em: <https://www.etsy.com/shop/LAUTIR>

O padrão ortográfico, o sistema de citações, as referências bibliográficas, o conteúdo e a revisão de cada capítulo são de inteira responsabilidade de seu respectivo autor.

Todas as obras publicadas pela Editora Fundação Fênix estão sob os direitos da Creative Commons 4.0 –
http://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.pt_BR

Este livro foi editado com o apoio financeiro do Ministério das Relações Exteriores da República Federal da Alemanha através do Serviço Alemão de Intercâmbio Acadêmico (DAAD).



Série Filosofia – 77

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

CASTRO, Fabio Caprio Leite de; NORBERTO, Marcelo S. (Orgs).

CASTRO, Fabio Caprio Leite de; NORBERTO, Marcelo S. (Orgs). *Paradoxos da virtualidade* - Sartre e a Contemporaneidade. Porto Alegre, RS: Editora Fundação Fênix, 2021.

151p.

ISBN – 978-65-81110-29-1



<https://doi.org/10.36592/9786581110291>

Disponível em: <https://www.fundarfenix.com.br>

CDD-100

1. Sartre. 2. Pandemia. 3. Virtualidade. 4. América Latina.

Índice para catálogo sistemático – Filosofia e disciplinas relacionadas – 100

SUMÁRIO

APRESENTAÇÃO

Os Organizadores 9

1. ALGUNAS PROPUESTAS PARA PENSAR LA VIRTUALIDAD Y SUS PARADOJAS EN LA FILOSOFÍA DE JEAN-PAUL SARTRE: LA ANTIFISIS, LO IMAGINARIO Y LA OTREDAD

Alan Savignano 11

2. EL ANÁLISIS DE LA SITUACIÓN DE LA MUJER EN LA FENOMENOLOGÍA EXISTENCIAL DE SIMONE DE BEAUVOIR Y SU INTERÉS CONTEMPORÁNEO

Danila Suárez Tomé..... 25

3. IPSEIDADE, ALTERIDADE E GRUPO: A FILOSOFIA CONCRETA DE SARTRE

Simeão Sass..... 45

4. A COMPREENSÃO DO SER HUMANO PARA ALÉM DO DIAGNÓSTICO PSIQUIÁTRICO

Lucrecia Corbella 65

5. A PUERTA CERRADA: UN PRETEXTO PARA HABLAR DEL CONFINAMIENTO Y LA OTREDAD

Arturo A. Cardozo Beltrán..... 83

6. CONSCIÊNCIA DE SI, CONHECIMENTO DE SI: O QUE OU QUEM DIZ: EU PENSO?

Alexandre De Oliveira Torres Carrasco..... 97

7. LINGUAGEM E COLONIALIDADE NA RELAÇÃO SARTRE E FANON

Fernanda Alt..... 113

8. JEAN-PAUL SARTRE Y BYUNG-CHUL HAN: REFLEXIONES SOBRE LOS PARADIGMAS DE LO CONTEMPORÁNEO

Enán Arrieta-Burgos 125

APRESENTAÇÃO

Nos últimos anos ocorreu um movimento inédito entre professores e pesquisadores que dialogam com a obra de Sartre. É sabido que, apesar das dificuldades de recepção do pensamento sartriano no Brasil, depois dos anos da ditadura militar, iniciou-se um período de abertura e de crescente interesse pela obra do pensador francês. Muitos pesquisadores, de diversas áreas, como a filosofia, a psicologia e a literatura puderam orientar as suas investigações na direção do existencialismo. No entanto, as grandes distâncias e outros tipos de obstáculos dificultavam a ruptura do isolamento em que cada um se encontrava. Foi então que a publicação da obra *Sartre Hoje* (2017), juntamente com a realização de Colóquios Internacionais na UFSC (2018) e na UEM (2019) tornou possível uma aproximação e a formação de um grupo de trabalho em torno à obra de Sartre.

No ano de 2020, a pandemia de COVID-19 atingiu a todos de forma peremptória e irreversível. Estávamos diante de uma situação completamente nova e de uma ameaça ainda desconhecida àquela altura. Não havia previsão de retorno dos encontros presenciais. Tornava-se praticamente impossível manter as atividades presenciais. Foi a partir da vivência do confinamento, cuja comunicação se manteve em formato on-line, que alguns dos membros do grupo – Marcelo S. Norberto (CCE – PUC-Rio/IPA-RJ), Fabio Caprio Leite de Castro (PUCRS), Daniela Ribeiro Schneider (UFSC), Sylvia Mara Pires de Freitas (UEM), Carolina Mendes Campos (PUC-Rio/IPA-RJ), Fernando Gastal de Castro (UFRJ) e Zuleica Pretto (UNISUL) – reuniram-se com o objetivo de organizar algum tipo de encontro, de acordo com as condições possíveis naquele momento. O evento teria de ser on-line. Precisamente, os prejuízos oriundos da impossibilidade dos encontros presenciais poderiam ser compensados pela reunião dos participantes em grandes distâncias, inclusive de palestrantes da Argentina, da Colômbia e de Portugal. Sem a intenção de dar continuidade aos Colóquios Internacionais já organizados, decidiu-se pelo título que cabia melhor à situação vivida: *I Ciclo Internacional de Debates Sartrianos – Paradoxos da Virtualidade*.

Organizado através do *Programa de Pós-graduação em Filosofia da PUCRS*, com o apoio da *Editora Fundação Fênix*, o evento ocorreu de 23 a 28 de novembro de

2020, sempre das 17h às 19h. Cada dia correspondeu a uma mesa formada por dois estudiosos em Sartre, seja da psicologia, seja da filosofia, discutindo um tema proposto. Da estética à ontologia, do problema de gênero ao colonialismo, da política à ética, os participantes convidados debateram os desafios contemporâneos a partir do pensamento sartriano. Todos os encontros foram transmitidos e encontram-se acessíveis no *youtube*, através das seguintes mesas: *O ser-para-outro e a sociabilidade*; *A liberdade em situação e o confinamento*; *Mundo virtual e as redes sociais*; *Psicopatologia crítica: Desafios na era de medicalização desenfreada*; *Questões de gênero, feminismo, existencialismo*; *Pensamento decolonial e violência na América Latina*.

Para além do evento, os palestrantes foram convidados a enviar a sua contribuição por escrito. A grande adesão a esse chamado permitiu-nos organizar o presente livro, como um pequeno e rico registro dos debates realizados. O livro é composto por oito artigos sobre os temas que foram abordados no evento.

Boa leitura!
Os organizadores.

1. ALGUNAS PROPUESTAS PARA PENSAR LA VIRTUALIDAD Y SUS PARADOJAS EN LA FILOSOFÍA DE JEAN-PAUL SARTRE: LA ANTIFISIS, LO IMAGINARIO Y LA OTREDAD



<https://doi.org/10.36592/9786581110291-01>

*Alan Savignano*¹

Agradecimientos

Antes que nada, quisiera agradecer a Sylvia Mara Pires de Freitas y Fabio Caprio Leite de Casto por la cordial invitación que me hicieron para participar en el "I Ciclo Internacional de Debates Sartrianos: paradojos de virtualidade" en el mes de noviembre de 2020. También extendo mi agradecimiento al resto del grupo de colegas brasileros que estuvieron a cargo de la organización del evento. El siguiente texto es una versión escrita de la ponencia que dicté en el evento aludido, cuyo título original era "Nunca estamos solos: la virtualidad es el modo principal del ser-para-otro en la filosofía de Sartre". He decidido cambiarlo en esta versión escrita, debido a que en la exposición oral y la redacción de este capítulo el tema fue ampliándose y hallando nuevos rumbos. Primero, estaba consagrado a la cuestión de la alteridad y su naturaleza virtual; luego, la cuestión de la virtualidad ganó más importancia y pasó a ocupar al primer plano, tal como comprobarán los lectores a continuación.

Introducción

No es una tarea fácil hallar una relación entre la consigna del evento, a saber, "paradojas de la virtualidad", y la filosofía de Jean-Paul Sartre. Empecemos por reconocer que no hay estrictamente un concepto sartriano de virtualidad, como sí lo hay quizás en otros pensadores. Los ejemplos que primero se me vienen a la mente son Henri Bergson y Gilles Deleuze, quienes hacen de este término un concepto filosófico. Recientemente mis colegas Gonzalo Santaya e Iván Paz publicaron un

¹ (UBA -ANCBA-CONICET – Buenos Aires)

excelente artículo titulado "La actualidad de la virtualidad, o ¿para qué Deleuze aquí y ahora", donde entroniza al autor de *Diferencia y repetición* como el filósofo de "lo virtual" (Santaya y Paz, 2020). No se podría decir eso de Sartre. Sin embargo, esto no quiere decir que él no haya reflexionado de manera indirecta sobre el fenómeno de lo virtual. Descubrir una virtualidad sartriana es inventarla, encontrarla en ciernes en sus reflexiones sobre otras cuestiones. Y esto es precisamente lo que intentaré hacer en esta ponencia. El punto de partida es una indagación de los sentidos etimológicos de la palabra *virtualidad*, que nos ofrecerán una brújula para adentrarnos al pensamiento sartriano en busca de este fenómeno. Propondré aquí pensar sobre dos posibles figuras de la virtualidad en Sartre: a saber, la virtualidad digital como nueva dimensión de lo práctico-inerte y la alteridad en el ser-para-otro. Cada una de estas figuras, veremos, nos plantean paradojas específicas. La primera está vinculada con el problema de una tecnología que, mientras potencia nuestro campo práctico de acción, al mismo tiempo es el origen de una alienación de la *praxis* humana. La segunda tiene que ver con la cuestión de que la vivencia original del Otro nos lo ofrece como un ser extramundano y transfenoménico que escapa a todo intento de aprehensión intuitiva, y, por ello mismo, se mantiene siempre en una dimensión de virtualidad.

Breve análisis etimológico de la virtualidad

Por sí mismo el sentido del término *virtualidad* es polisémico y difícilmente definible. Previamente a la generalización del uso de tecnologías digitales e informáticas, la palabra estaba principalmente asociada en el lenguaje coloquial con los caracteres de la potencialidad, la ausencia, la ineficacia, la falsedad y la irrealidad. Estos rasgos representan el lado negativo de una serie de duplas lexicales antinómicas: actual/potencial, presente/ausente, eficaz/ineficaz, verdadero/falso y real/irreal. En un artículo de 1972 titulado "What is Virtuality?", Richard Norton definía la virtualidad como "*something is not totally in effect*" en comparación a una cosa actual establecida previamente al punto de comparación (Norton, 1972). El primer ejemplo que analiza Norton es una reunión de un comité de diez miembros en la que se presentan sólo nueve o un número algo menor. Pese a la ausencia de varios

participantes, el comité opera *virtualmente* como si estuviese completo. De este modo, se comprende la virtualidad en términos de una instancia relativa y dependiente de otra real y actual que claramente goza de cierta primacía ontológica. Esta acepción de Norton, no obstante, está alejada tanto de su significado etimológico original como de su significado más común y recurrente en la actualidad.

El origen etimológico de *virtualidad* se remonta a la filosofía escolástica de la Baja Edad Media donde aparece como neologismo filosófico creado a partir del vocablo latino *uirtus*. En efecto, tenemos registros en textos del siglo XII de apariciones del adjetivo *uirtualis*, y posteriormente del sustantivo *uirtualitas* y el adverbio *uirtualiter*. La raíz común de estos vocablos nos remite evidentemente a la *uirtus* del latín clásico (fortaleza, valentía, justeza moral, etc.), que a su vez está asociada a *uir* (varón) y *uis* (fuerza). El sinuoso camino que conecta los términos clásicos con los medievales es reconstruido por Antoni Biosca i Bas en su artículo "Mil años de virtualidad", a quien seguimos en este trabajo (Bas, 2009, p. 21). Allí el profesor catalán afirma que "[e]l adjetivo *uirtualis* es, por tanto, un tecnicismo, un adjetivo creado por el lenguaje escolástico para referirse a lo relacionado con la *uirtus*, entendida como característica del alma humana o de sus formas de relacionarse" (Bas, 2009, p. 22). Por ejemplo, Jean de Salisbury señalaba que el alma es algo totalmente virtual (*uirtuale totum*) y Radulfus Ardens afirmaba que la misericordia y la justicia son *uirtuales* en el alma. Posteriormente, la filosofía de Tomás de Aquino representa un punto de inflexión en la historia del término al aproximar la *uirtualitas* a la dicotomía aristotélica de la *δύναμις* (*dýnamis*) y de la *ἐνέργεια* (*enérgeia*), que tradicionalmente suele traducirse al latín como *potentia* y *actus*, y al castellano como *potencia* y *acto*. El filósofo beato afirmaba que el cuerpo humano está *uirtualiter*, en decir, en *potencialmente*, en el semen, y el árbol en la raíz. En realidad, el uso tomista es un poco más complejo, pues no estamos teniendo en cuenta su configuración teleológica; no obstante, no cabe entrar en detalle en nuestro trabajo.

En la época moderna podemos identificar nuevos usos de la palabra de *virtual* que se asientan en sus antecedentes escolásticos. La acepción principal que ofrece la última edición del *Diccionario de la Real Academia Española* del adjetivo *virtual* es la siguiente: "Que tiene virtud para producir un efecto, aunque no lo produce de

presente, frecuentemente en oposición a *efectivo* o *real*" (RAE s. f.). La primera parte de esta definición cuadra con la manera en que Ferdinand Saussure en su *Curso de lingüística general* hace uso del término, cuando dice que la lengua es un tesoro *virtualmente* almacenado en los cerebros de los hablantes de una comunidad lingüística. La lengua es *virtual* en el doble sentido de que no está presente en su totalidad en ninguno de los usuarios y tiene la virtud de condicionar la práctica del hablar según leyes sintagmáticas y asociativas. La definición de la RAE también comprende la denotación de lo virtual como algo no real, artificial, aparente e incluso falso. En esta dirección, Jean Baudrillard en *Crítica de la economía política del signo* sostiene que el consumo de mercadería de moda en las sociedades capitalistas actuales representa moviidades *virtuales* del estatus socioeconómico de los consumidores: es decir, a falta de un ascenso real en la escala social, consumimos productos que simbólicamente representan un avance en los escalafones. Asimismo, ya hemos dicho que Bergson y, siguiendo los pasos de este, Deleuze hicieron de la virtualidad un concepto central de sus sistemas de pensamiento. Para ellos, lo virtual y lo actual son ambos elementos constituyentes y coexistentes de la realidad, por lo cual el primer término es liberado de las connotaciones negativas de ineficacia e ilusión.

En la Era Digital de la Informática en la que vivimos, el principal significado de la *virtualidad* está vinculado sin duda alguna al campo de las nuevas tecnologías computacionales. Estas vienen revolucionando nuestro estilo de vida desde su invención durante el siglo pasado y han acaparado la semántica de la palabra absorbiendo de cierta manera los sentidos previos. En nuestro contexto histórico actual, el adjetivo *virtual* se usa habitualmente para referirse a todo aquello producido por un dispositivo computacional a causa de su *hardware* (i.e. la estructura física de la máquina y su mecanismo de funcionamiento) y su *software* (i.e. los programas de instrucciones para el procesamiento de datos). Hoy en día la virtualidad para la mayoría de las personas es ese universo etéreo soportado físicamente por dispositivos digitales de uso diario como las computadoras, los teléfonos móviles inteligentes, las tabletas, etc., cuya estructura básica fue ideada por Alan Turing en la década de 1930. Estos artefactos generan sobre una pantalla las interfaces por medio de las cuales participamos diariamente de las redes sociales, el comercio

electrónico, el periodismo digital, la enseñanza a distancia, la construcción del saber, los videojuegos, etc. Es precisamente en este sentido particular que hoy hablamos de realidad *virtual*, bibliotecas *virtuales* y jornadas académicas *virtuales*. Supongo que los organizadores del evento tenían en mente esta acepción a la hora de planificar el evento, dado que en el 2020 la pandemia del virus SARS-Cov-19 nos obligó a mudar gran parte de nuestras actividades laborales y sociales al espacio virtual. Esta migración no es un hecho excepcional, una desviación del desarrollo social a nivel mundial, sino más bien la precipitación de un proceso que avanza y cuyo fin aún no conocemos, y hasta me atrevo a decir que ni siquiera estamos en condiciones de predecir.

La virtualidad entendida desde los conceptos sartrianos de la *praxis* y la *antifísis*

La filosofía sartriana nada nos dice directamente sobre el fenómeno de la virtualidad digital. Piénsese que Sartre nunca tuvo una computadora. No sé si alguna vez vio de cerca una. A nadie le sorprende este hecho puesto que él muere en 1980, justamente un año antes de la comercialización del exitoso modelo 5150 de la empresa IBM, que muchos historiadores toman como el inicio de la generalización del uso de computadoras personales. Con anterioridad a ese momento los ordenadores consistían en inmensas máquinas que uno sólo podía hallar en laboratorios de informática de universidades de Estados Unidos, Gran Bretaña y algunos otros países. Ahora, ¿esto significa que el pensamiento del pensador francés no tenga nada que aportar a la reflexión sobre el universo virtual de los dispositivos computacionales? En absoluto. Veremos a continuación que sus ideas sobre la relación dialéctica que existe entre la *praxis* y la materia trabajada ofrecen un invaluable punto de partida para pensar algunos problemas actuales asociados a la virtualidad.

Hay una constelación de conceptos de la filosofía sartriana, desarrollados principalmente en la *Crítica de la razón dialéctica* y otros textos contemporáneos del autor, que considero indispensables para reflexionar hoy en día sobre la virtualidad. Me refiero a las categorías de la materia trabajada, la *antifísis* y lo práctico-inerte. Las nuevas tecnologías computacionales que soportan el universo de la virtualidad

son el producto de la *praxis* laboriosa de ingenieros, técnicos, programadores y demás trabajadores profesionales. Ellos han sido capaces de manipular la materia inorgánica según los conocimientos científicos disponibles sobre fisicoquímica, electrónica, matemática, algoritmia, incluso hoy cuántica, para crear artefactos instrumentales por medio de los cuales una incontable cantidad de usuarios satisfacen diariamente una innumerable variedad de necesidades y deseos. Por ejemplo, una persona en Buenos Aires puede a través de su computadora trabajar en conjunto con alguien en Sao Paulo; un agente de la bolsa de valores es capaz de vender y comprar acciones desde su celular; un deportista nadador tiene la posibilidad de llevar un seguimiento de su rendimiento físico con su reloj inteligente. Notemos que una de las características principales del siglo XXI es la sobreutilización en el ámbito privado y el público de dispositivos digitales en detrimento de otras tecnologías que han pasado a ser obsoletas. Así, ante la disponibilidad generalizada del correo electrónico y las plataformas de mensajería instantánea, el uso del correo por carta ha decaído estrepitosamente en las últimas décadas. Siguiendo a Marx, Sartre considera que la materia trabajada cumple la función del motor fundamental de la Historia. Las computadoras son herramientas que componen un sistema social y económico que podríamos denominarlo sin entrar en detalle el *capitalismo globalizado*. Una *praxis* individual puede hacer uso de ellas en la superación totalizadora de una situación presente con vistas a una situación futura que representa para ella la satisfacción de una necesidad o la compleción de una falta. Por ejemplo, para la confección de mi tesis doctoral necesito leer un reciente artículo académico redactado en portugués por un especialista brasileño. Tengo la posibilidad de acceder por Internet a una versión digital de la publicación hospedada en un sistema de información académica y utilizar un programa de traducción automática para convertir el texto al español.

Hasta aquí pareciera que abonamos una visión idílica de las nuevas tecnologías, muy divulgada en los medios de comunicación, según la cual las computadoras han venido a solucionar todos nuestros grandes problemas y facilitarnos los quehaceres de nuestra vida cotidiana. Sin embargo, Sartre objetaría con justa razón que esta interpretación de la historia deja de lado toda una instancia del proceso dialéctico histórico entre la *praxis* y la materia: a saber, el momento en

que la praxis humana es alienada por sus propias herramientas e instrumentos, pues queda absorbida según un proceso pasivo e involuntario en la inercia de la materia trabajada, es decir, en el encadenamiento determinista de las cosas que usa en su empresa totalizadora. En el primer tomo de la *Crítica*, afirma lo anterior con las siguientes palabras:

Las prácticas materializadas, deslizadas en la exterioridad de las cosas, imponen un destino común a hombres que se ignoran, y, al mismo tiempo, reflejan y refuerzan con su ser la separación de los individuos. En una palabra, la alteridad les llega a las cosas por los hombres y vuelve a las cosas hacia el hombre en forma de atomización [...]. (Sartre, 2012, p. 346).

La cita describe el origen del reino de la *antifisis* y de lo práctico-inerte. En el trabajo la materia inorgánica pasa a ocupar el papel de significante y produce una alienación en la *praxis* humana. Esta alienación puede representar una contra-finalidad, esto es, el surgimiento de un futuro no buscado por la acción de la persona o del grupo humano. En las sociedades europeas de los siglos XVIII y XIX, por ejemplo, la revolución tecnológica inaugurada con la máquina de vapor, del ferrocarril y el uso del carbón como combustible significó el nacimiento de la industria y la ampliación del comercio mercantil. Sin embargo, también fue responsable de la aparición de un nuevo tipo de hombre que Sartre denomina el *hombre-carbón*. Pues, la explotación del mineral del carbón delimita por sus mismas propiedades físicas un tipo de labor determinado (métodos de extracción y de combustión) que el trabajador experimenta como pretensiones de la materia inorgánica. Asimismo, la industrialización significó una contra-finalidad para las clases rurales que se proletarizaron al abandonar sus campos y migrar hacia las ciudades en busca de empleo.

En su ensayo póstumo e inconcluso de *Cahiers pour une morale*, Sartre afirmaba que el ser humano para actuar sobre el objeto debe volverse él mismo inercia y pasividad:

La négativité dans le travail n'est pas simple. Elle suppose que l'homme agisse sur l'objet et il ne peut agir sur la chose que par son inertie et sa passivité. Mais plus encore, il faut qu'il se fasse passivité. Il faut que son bras devienne levier, etc. Il faut en outre qu'il pense l'identique comme identique et que l'enchaînement de ses pensées imite l'enchaînement de l'inertie (mathématiques, physiques)... Ce qu'on a appelé la dictature du machinisme (ou subjectivement la dictature des techniciens) revient à établir un ordre de l'extériorité au sein de l'ordre humain. Il y a des machines parce que l'homme se fait machine. (Sartre, 1983, p. 69).

En el contexto de una fábrica donde se produce objetos manufacturados en serie, el operario encargado de accionar una palanca convierte su brazo en palanca. Actúa sobre la materia inerte porque él mismo es materia que puede adoptar un comportamiento inerte. Y así sufre la alienación del retorno cosificado de su trascendencia. Cabe preguntarse en relación con nuestro tema inicial si las nuevas tecnologías computacionales y nuestra actividad dentro de entornos virtuales también conlleva la emergencia de una alienación de la *praxis* por la materia trabajada. ¿Hay acaso una *antifisis* de la virtualidad? Richard Stallman, fundador del movimiento del software libre y creador del sistema operativo del sistema GNU, viene advirtiéndolo en las últimas décadas que el modelo de negocios en informática fomenta el control del programa sobre el usuario. A propósito de esto, en septiembre de 2020 se estrenó en Netflix el documental *The Social Dilemma* de Jeff Orlowski, que trasladó la preocupación de Stallman a los medios de comunicación y en la opinión pública. Gracias a este documental muchas personas se informaron acerca de que el uso de las redes sociales no es ni un ejercicio libre ni un consumo gratuito como se pensaba. Nuestras interacciones en las redes están siendo constantemente registradas, monitoreadas y manipuladas para fines que no buscamos y que incluso van en contra de nuestro bienestar. El *big data*, que es el nombre genérico para el proceso de obtención, almacenamiento, administración y aprovechamiento de colosales bases de datos, es aprovechado por empresas para marketing y por los Estados nacionales para vigilancia de la ciudadanía. Hoy en día Byung-Chul Han, con su concepto de psicopolítica inspirado en las ideas de Heidegger sobre la era de la técnica y las de Foucault sobre dispositivos sociales de subjetivación, es uno de los

filósofos que advierte sobre las consecuencias negativas de este tipo de organización social basado en las nuevas tecnologías:

El *Big Data* es un instrumento psicopolítica muy eficiente que permite adquirir un conocimiento integral de la dinámica inherente a la sociedad de la comunidad. Se trata de un *conocimiento de dominación* que permite intervenir en la psique y condicionarla a un nivel prerreflexivo. (Han, 2016, 25).

Bajo el mismo espíritu, nosotros podríamos decir, sartrianamente, que el mundo virtual de las redes contribuye a la *serialización* de los individuos. La serie denota un agrupamiento de individuos que gana su unidad del exterior, o sea, el vínculo es provisto por las demandas técnicas de lo práctico-inerte. Los miembros que conforman la entidad colectiva seriada no comparten una finalidad común; por ello, cada uno es para los demás meramente *Otro que los otros*. Recordarán los ejemplos de la fila de una parada de bus y la audiencia de una emisión de radio en la *Crítica de la razón dialéctica*. La serialización sucede sin lugar a duda también en el mundo virtual, y quizás de una manera destacable. Para hacer uso de algoritmos y datos, el ser humano se convierte en un conjunto de datos algoritmizados. Cada uno de nosotros tiene un doble, o quizás varios de ellos. Se trata de un *yo virtual* o *avatar*, que no es constituido principalmente por la mirada de los Otros, sino por la mirada de las máquinas, de los avanzados sistemas de inteligencia artificial con *machine learning* que controlan excesivamente esta versión digital de nosotros. La cuestión de la relación que hay entre nuestro *yo "real"* y nuestro *yo virtual* es un interesantísimo tema de investigación de nuestro tiempo.

Lo virtual en los análisis de Sartre acerca de la imaginación y la otredad

Ahora bien, por fuera de la virtualidad de orden computacional, cabe preguntarse si la obra filosófica de Sartre se conecta con otro sentido de lo virtual más general y menos específico. Daniel O'Shiel en su artículo "Phenomenology and the challenge of virtuality" justamente encuentra en la teoría de la imaginación que Sartre expone en *Lo imaginario* un intento de dar cuenta de un tipo de virtualidad, que

sigue los pasos de la distinción husserliana entre presentación (*Gegenwärtigung*) y presentificación (*Vergegenwärtigung*), así como la distinción entre la conciencia de imagen (*Bildbewusstsein*) y la fantasía (O'Shiel, 2019). No creo que O'Shiel esté equivocado. En *Lo imaginario*, Sartre define la imagen como "un acto que trata de alcanzar [vise] en su corporalidad a un objeto ausente o inexistente, a través de un contenido físico o psíquico que no se da propiamente, sino a título de *representante* analógico del objeto considerado [*l'objet visé*]" (Sartre, 1964, 36). De ahí que, cuando yo imagino el Minotauro de Creta o Pedro que se encuentra de viaje, mi conciencia los aprehende intencionalmente como el correlato de un acto imaginante bajo el modo de la inexistencia o de la ausencia. Ambos objetos no se captan por una intuición sensitiva (no son vistos o tocados); no son tampoco percepciones renacentes, como proponía la psicología positivista. Pese a todo lo anterior, las imágenes *son* y tienen la capacidad de producir en nosotros ciertos efectos corporales por una fuerza misma del acto imaginante. Podríamos definir las como *entidades virtuales*, si desde ahora entendemos lo *virtual* como un modo de ser de fenómenos que no se dan intuitivamente en el aquí y ahora, que no tienen un contenido sensitivo ni una materialidad física, pero que igualmente gozan de cierta consistencia y eficacia ontológicas propias. A partir de esta definición, uno podría repensar también el mundo mágico de las emociones y del ego psíquico desde la clave de la virtualidad.

Confieso que hay un alto nivel de vaguedad en esta definición que propongo, lo que termina convirtiéndola en una suerte de concepto vago que se amolda a un gran número de situaciones diversas. A mi favor puedo señalar que el mismo término *virtual* posee una ambigüedad de base. Pero, permitámonos sólo por hoy ser pocos estrictos a nivel semántico y saquemos provecho de este concepto ambiguo y vago para tratar el tema del título de mi ponencia: la virtualidad de los otros.

Otra de las posibles figuras en Sartre de lo virtual en el sentido recién delimitado sería el Otro. En *El ser y la nada*, nuestro filósofo deja en claro que la experiencia intersubjetiva original no es el encuentro corporal cara a cara con otra persona, sino la vivencia del fenómeno de la mirada. En la mirada, el Otro ocupa un espacio transmundano, *virtual* diremos hoy.

[E]l prójimo es ante todo para mí el ser par el cual soy objeto, es decir, el ser *por el cual* gano mi objetividad. Solamente para poder concebir alguna de mis posibilidades en el modo objetivo, ya está dado el prójimo. Y está dado no como un ser de mi universo, sino como sujeto puro. Así, este sujeto puro que, por definición, no puedo *conocer*, es decir, poner como objeto, está siempre *ahí*, fuera de alcance y sin distancia, cuando trato de captarme como objeto" (Sartre, 1993, p. 298).

Recordemos fugazmente los análisis fenomenológicos de la vergüenza y del ejemplo del fisgón en la Tercera Parte del ensayo. Yo espío clandestinamente por el ojo de la cerradura qué sucede en una habitación contigua. De pronto, escucho ruidos, indicios de que alguien se acerca por detrás de mí. Siento vergüenza. Pero, al final, era una falsa alarma: nadie venía. Este ejemplo es usado por Sartre –un poco de manera forzosa a mi parecer– para demostrar que la mirada es algo que sucede en ausencia de la presencia física de otro sujeto. La mirada, recordemos, es la alienación de uno mismo a causa de la existencia de otros para-sí en el mundo. Por ello, Sartre dice que la mirada no son tales y cuales ojos que me miran, no es este cuerpo ajeno que tengo en frente, sino la presencia prenumérica, indiferenciada, transmudana y antehistórica del Otro. Por eso, es legítimo decir que nunca estamos solos, puesto que incluso en la soledad somos víctimas de la mirada del Otro. Subjetivamente, vivencio la trascendencia ajena como una caída abrupta de mi conciencia hacia la objetividad. Mi versión objetiva y degradada es un Yo constituido por el Otro con ciertas cualidades físicas, psíquicas y sociales. El Yo no sólo es otro, como dice la sentencia de Rimbaud, sino que también es *de los otros*.

La virtualidad de la mirada del otro es sin duda paradójica. Merleau-Ponty señalaba al respecto que en Sartre la mirada del Otro hace de la alteridad una entidad hipostasiada y trascendental que parece no tener nada que ver con los otros de carne y hueso, pues la antinomia del otro-sujeto y el otro-objeto es irreconciliable. Les comento brevemente que en mi trabajo doctoral sostengo la hipótesis de que esta concepción ontológico-trascendental del otro es reemplazada posteriormente en Sartre por una visión histórica, social y psicológica. Esta está particularmente presente en las biografías existenciales del pensador. En los libros sobre Baudelaire,

Genet, Flaubert, etc., se explica que la naturaleza virtual e hipostática de la mirada se origina en la interiorización en la infancia por parte del sujeto de los juicios de sus padres y de la sociedad en la que le tocó vivir. Esta interiorización es un proceso de alienación social y psíquico, donde un sistema de creencias y valores es impuesto a la libertad del individuo. Lo sorprendente de esta imposición es que necesita de la complicidad de la libertad, es decir, que esta debe apropiarse de la ideología y de la moral dadas por los otros como un valor libremente elegido. Ahí es cuando la mirada es hipostasiada en otro dentro del sí mismo en un proceso de escisión del sujeto.

Cierre

En suma, espero haber cumplido con mi propósito de ofrecer algunas líneas para pensar las virtualidades y sus paradojas dentro del pensamiento sartriano. Hay un problema que va a quedar pendiente y quizás podamos retomar en la discusión. ¿Hay alguna relación entre la virtualidad computacional y la virtualidad de la alteridad? ¿Son posibles de asimilar? ¿La mirada de una inteligencia artificial es comparable a la mirada de otros sujetos humanos? Yo creo que sartrianamente deberíamos comenzar por señalar que los complejos sistemas algorítmicos no son simplemente materia inerte, sino praxis reificada, es decir, intenciones humanas materializadas y pasivizadas en lo inorgánico. Tienen una fuerza humana, aunque dependiente e hipostasiada, que les otorga la capacidad de poder ser opresivas o liberadoras.

Bibliografía

BAS, Antoni Biosca i. (2009). «Mil años de virtualidad: origen y evolución de un concepto contemporáneo». *Eikasia: revista de filosofía*, n.º 28: 1-40.

HAN, Byung-Chul. (2016). *Psicopolítica*. Traducido por Alfredo Bergués. Barcelona: Herder.

NORTON, Richard. (1972). «What Is Virtuality?» *The Journal of Aesthetics and Art Criticism* 30 (4): 499-505. <https://doi.org/10.2307/429465>.

O'SHIEL, Daniel. (2019). «Phenomenology and the Challenge of Virtuality». En *Conceiving Virtuality: From Art To Technology*, editado por Joaquim Braga, 21-43.

Numanities - Arts and Humanities in Progress. Cham: Springer International Publishing. https://doi.org/10.1007/978-3-030-24751-5_2.

RAE. s. f. «virtual». Diccionario de la lengua española. 23.^a ed. Accedido 15 de marzo de 2021. <https://dle.rae.es/virtual>.

SANTAYA, Gonzalo; PAZ, Iván. (2020). «La actualidad de la virtualidad, o ¿para qué Deleuze aquí y ahora?» *Código y Frontera* (blog). 16 de noviembre de 2020.

<http://www.codigoyfrontera.space/2020/11/16/la-actualidad-de-la-virtualidad-o-para-que-deleuze-aqui-y-ahora/>.

SARTRE, Jean-Paul. (1964). *Lo imaginario: Psicología fenomenológica de la imaginación*. Traducido por Manuel Lamana. Buenos Aires: Losada.

_____. (1983). *Cahiers pour une morale*. Paris: Gallimard.

_____. (1993). *El ser y la nada: ensayo de ontología fenomenológica*. Traducido por Juan Valmar. Barcelona: Altaya.

_____. (2012). *Crítica de la razón dialéctica precedida de cuestiones de método. Tomo I: Teoría de los conjuntos prácticos. Libro I: De la «praxis» individual a lo práctico inerte*. Traducido por Manuel Lamana. Buenos Aires: Losada.

2. EL ANÁLISIS DE LA SITUACIÓN DE LA MUJER EN LA FENOMENOLOGÍA EXISTENCIAL DE SIMONE DE BEAUVOIR Y SU INTERÉS CONTEMPORÁNEO



<https://doi.org/10.36592/9786581110291-02>

Danila Suárez Tomé¹

1 Introducción

La relevancia filosófica de la obra de Simone de Beauvoir, e incluso su misma pertenencia al corpus filosófico europeo, ha sido motivo de debate académico desde los años 40 del siglo XX hasta nuestros días. Este debate no sólo se asienta en las caracterizaciones que los filósofos han hecho de su obra, sino en la propia resistencia de Beauvoir a ser percibida como una filósofa antes que como una escritora (Beauvoir, 1960; Simons, 1992). Sin embargo, desde comienzos del siglo XXI se ha consolidado en la academia filosófica un área de estudios beaivorianos, llevada adelante por filósofas feministas, que han argumentado en favor de sostener la naturaleza filosófica de su obra.

La relevancia de la obra de Beauvoir en la constitución de la teoría feminista es innegable. Si bien cuando *Le Deuxième Sexe* fue publicado por primera vez en 1949 no fue concebido por la comunidad filosófica francesa del momento como una obra filosófica, sino como un estudio empírico de la condición femenina, y, además, fue recibido por el público intelectual en general como un manifiesto a favor de la liberación sexual, su posterior recuperación por las feministas radicales de la segunda ola en los Estados Unidos lo elevará al lugar indiscutido de obra fundante de la teoría feminista, aunque ella misma no haya sido concebida bajo esas coordenadas. Sus contribuciones más relevantes a la teoría feminista han consistido en el análisis de la mistificación de la feminidad, de la mujer como Otra del sujeto masculino y la prefiguración filosófica de la posterior diferenciación entre sexo y género, entre otras. Toda la teoría feminista que se produce desde los 70 del siglo XX

¹ (UBA / IIF-SADAF-CONICET – Buenos Aires)

en adelante tiene como punto de referencia, aún cuando sea para discutirle o refutarle, a la tesis beavorianas sobre la feminidad de 1949 (Pardina, 2015; Pilardi, 1995).

La relevancia filosófica de la obra de Beauvoir se ha consolidado desde fines de los 70 del siglo XX en adelante, a partir de su inclusión en los estudios académicos del movimiento fenomenológico, y especialmente de la fenomenología existencial (Le Doeuff, 1979; Simons, 1981; Allen, 1997; Andrew, 2003; Heinämaa, 2003; Björk, 2008; et. al.). Sus contribuciones a la filosofía continental europea corresponden a los desarrollos conceptuales en torno a la ambigüedad, la libertad, la alteridad, la corporeidad y la situación, entre otros. Sus contribuciones filosóficas específicas a la tradición fenomenológica corresponden a sus análisis de la experiencia sexuada. En ambos casos, el pensamiento filosófico de Beauvoir representa el comienzo de la muerte del sujeto androcéntrico de la filosofía europea y la apertura de la filosofía a la des-universalización de sus teorías sobre la experiencia subjetiva.

Uno de los debates académicos más salientes sobre la filosofía de Beauvoir ha girado en torno a si la ontología que da fundamento a las exploraciones filosóficas de *Le Deuxième Sexe* es deudora de la ontología fenomenológica existencial de Jean-Paul Sartre (Butler, 2014; Green, 1999) o de la fenomenología de la percepción de Maurice Merleau-Ponty (Kruks, 1990, 1991; Heinämaa, 2003). Sin embargo, una lectura atenta de la obra revela el espíritu antisistémico y antitotalizante de Beauvoir que hace imposible la hipótesis hermenéutica de una adhesión sin matices a las ontologías de cualquiera de los dos filósofos (Pardina, 2015). Aún cuando Beauvoir se sitúa explícitamente dentro de las coordenadas filosóficas existencialistas, el existencialismo no es un sistema filosófico en sí mismo, sino más bien un movimiento que se ordena en torno a un conjunto de ideas sobre la necesidad de anteponer la existencia a la esencia en nuestras consideraciones ontológicas y morales, y sobre la ambigüedad de la existencia (Suárez Tomé, 2020).

Este carácter abierto de la filosofía existencialista permite a Beauvoir nutrirse de diversas fuentes teóricas (Björk, 2008), y no sólo filosóficas, para poder abordar su objeto de estudio: la mujer. Así es como, además de la ontología sartriana y la fenomenología merleaupontiana, juegan un rol preponderante en *Le Deuxième Sexe* las ideas de Edmund Husserl, Martin Heidegger, Sigmund Freud, G.W.F. Hegel, Claude

Levi-Strauss, Emmanuel Levinas, Søren Kierkegaard, Friedrich Nietzsche y Friedrich Engels, entre otros, además de una serie de fuentes anglosajonas que no eran usuales en la filosofía francesa de su tiempo (Andrew, 2003). La libertad con la que Beauvoir se mueve entre diversas fuentes, disciplinas y teorías en su estudio sobre la mujer como Otra del sujeto masculino la convierte en una filósofa ecléctica y pragmática.

Nuestro propósito en el presente artículo es analizar el estudio de la situación de la mujer en la fenomenología existencial de Simone de Beauvoir y rescatar su valor en los estudios filosóficos feministas contemporáneos. Consideramos que en el caso del estudio del concepto de "situación", es particularmente necesario recurrir a la ontología sartriana como punto de partida para su análisis. Sostenemos, junto a otras autoras como Karen Green (1999) y Teresa López Pardina (2009), que la noción de "situación" beauvoiriana es deudora de la noción de "situación" sartriana, aunque, a diferencia de Green, y más cerca de la interpretación de López Pardina, consideramos que la mirada Beauvoiriana le aporta un significado diferencial gracias a su visión particular del fenómeno de la opresión. Este significado diferencial que Beauvoir otorga a la noción de "opresión" la despega más de la ontología sartriana que lo que ella hubiera estado dispuesta a admitir. Sin embargo, consideramos que es justamente ese distanciamiento de la ontología sartriana lo que permite que la categoría de "situación" continúe siendo de relevancia en las indagaciones filosóficas sobre la sexualidad y el género en el siglo XXI.

La primera y segunda parte de este artículo están dedicadas al análisis de la noción de situación en *L'Être et le Néant* y su recuperación y reformulación en *Le Deuxième Sexe*. Sostenemos que ambos autores presentan una ontología de la libertad en situación, pero con una diferencia fundamental en el peso que otorgan a la facticidad, a la opresión y a la relación con los otros. En la última parte, ofrecemos argumentos en favor de una reapropiación contemporánea de la noción de "situación" para el análisis de la experiencia sexogenérica. Para ello, proponemos una reapropiación del concepto que no acarrea consigo la totalidad de la ontología de Sartre o las tesis de Beauvoir, sino que retiene solamente las condiciones que permiten utilizarlo como herramienta para una exploración filosófica que permita dar cuenta no ya de la "diferencia sexual", enmarcada en el paradigma binario de

comprensión de la sexualidad, sino de la diversidad de las experiencias sexogénicas en todas sus manifestaciones.

2 La ontología de la libertad en situación sartriana

La ontología sartriana supone, en su núcleo teórico más fundamental, que existe un monismo ontológico pasible de ser dividido abstractamente mediante una descomposición analítica en dos regiones: el ser-en-sí y el ser-para-sí. Esta diferencia es eidética y no se refiere a un dualismo ontológico. El estudio del fenómeno de ser en tanto fenómeno demuestra que existe un ser transfenoménico como condición de posibilidad de toda manifestación fenoménica, y que este ser tiene una cara subjetiva y una cara objetiva. Ambas regiones del ser constituyen el ser transfenoménico del existente humano –como conciencia encarnada en un cuerpo y en una situación concreta– y del mundo. El ser-en-sí constituye el ser transfenoménico de los existentes mundanos y el ser-para-sí se identifica con el ser transfenoménico de la conciencia, la cual, a causa de su distintiva actividad nihilizadora, constituye la nada que infesta al ser y da lugar a la posibilidad de la manifestación del mundo a la conciencia, *i.e.*, de la experiencia humana. El ser transfenoménico no constituye una esencia por detrás de los fenómenos de la conciencia y de los entes mundanos, sino que es coextensivo a ellos: el ser-en-sí es toda sustancia idéntica a sí misma, mientras que el ser-para-sí es el ser tomando conciencia de sí mismo al nihilizarse y lograr quebrar la identidad sustancial.

El sujeto de la ontología sartriana si bien se enraiza en la tradición subjetivista neocartesiana que toma al *cogito* como punto de partida de la construcción de toda ontología posible, no guarda una relación de sinonimia con el sujeto cartesiano. Sartre opera con una noción de subjetividad que previamente hemos denominado "subjetividad no egológica" (Suárez Tomé, 2020), la cual guarda solo una relación de familia con el sujeto cartesiano, pero que no resulta homologable por su evidente des-sustancialización a través de la reconsideración del *cogito* como un *cogito* no sustancial y prerreflexivo: el cogito sartriano no refuerza el "yo pienso" sino el "existo".

Esta noción no egológica de la subjetividad supone una des-solidarización con la noción de psique o ego. Esto es, podemos sostener con seguridad que, en la filosofía temprana de Sartre, la subjetividad no es sinónimo de "yo" ni de "identidad". Por otra parte, tenemos que tener en cuenta que la noción sartriana de subjetividad es compleja, puesto que se encuentra constituida por distintos niveles: un nivel cogitativo, en cuyo centro se encuentra la noción de autoconciencia prerreflexiva o conciencia (de) sí, esto es, el *cogito* prerreflexivo; un nivel ontológico, signado por la estructura de la falta y el deseo de ser, y expresado en el proyecto fundamental; y un nivel existencial, en donde se evidencia la estructura mundana del existente humano como libertad en situación. Por último, tenemos que tener en cuenta que, si bien esta subjetividad no egológica es fundante en la ontología sartriana, no obstante, para poder hablar de un existente humano como tal, es necesario apelar también a la dimensión egológica de la subjetividad y, con ella, a la alteridad.

2.1 Niveles ontológico y existencial del sujeto sartriano

Beauvoir, en *El segundo sexo*, al utilizar operativamente la noción sartriana de "situación" se maneja casi exclusivamente dentro de los niveles ontológicos y existenciales de despliegue de la subjetividad sartriana², y también tomará su relevancia el nivel egológico o identitario. Para Sartre, en el nivel ontológico, la subjetividad no egológica se expresa como proyecto fundamental. La realidad humana es, a la vez, falta de ser y deseo de ser, justamente porque no es identidad sino diferencia, porque en su seno alberga a la nada. El deseo de ser de la existencia humana busca, en su trascenderse al mundo, ser idéntica consigo misma, esto es, totalizarse en un en-sí-para-sí a partir de la posibilidad de identidad que pone como valor de su existencia. Este deseo de ser, al estar arrojado en el mundo, se articula como manera de ser. Esta manera de ser se expresa en el proyecto fundamental, el cual constituye la persona, en tanto a partir de la configuración prerreflexiva de este proyecto de existencia es que las acciones empíricas del existente humano van a tomar su sentido. Este proyecto es una elección existencial individual e individuante

² Para un desarrollo completo del nivel cogitativo de la subjetividad no egológica sartriana ver: Suárez Tomé (2018).

del existente humano, y no posee estructura egológica o identitaria, sino que es simplemente existencia.

En el nivel existencial el para-sí se expresa como una libertad en situación. El existente humano es libre en tanto debe elegirse constantemente. En *L'Être et le Néant*, Sartre desarrolla una idea de libertad que pareciera, en principio, no tener ningún tipo de condicionamiento. Es por ello que es común oír que Sartre cree en una noción de "libertad absoluta" aunque nunca lo haya sostenido de hecho. Más bien, Sartre opera, en todos sus escritos fenomenológicos, con una idea de "libertad en situación", que procura asentarse entre la determinación causal de la facticidad y una presunta libertad absoluta, que podría homologarse a una libertad divina, propiedad del ser-en-sí-para-sí que no existe, pero que el existente humano, anclado en la facticidad y marcado por la contingencia, pone como valor y desea ser. Las nociones de facticidad y contingencia vienen, justamente, a plantear cierta dimensión de condicionamiento a la libertad de la existencia humana.

La facticidad es, dentro de la ontología sartriana, una de las estructuras inmediatas del para-sí. Esto es, básicamente, porque el para-sí es. La facticidad es aquella estructura que nos recuerda que el para-sí no es una pura nada, sino el ser *infestado por la nada*. Si bien Sartre sostiene que la elección es el ser mismo de la existencia humana, hay una circunstancia que no podemos elegir: nuestra presencia en el mundo. Este dato le revela al para-sí que él no es su propio fundamento y, además, que él es un ser que podría ser otro que el que es, esto es, le revela su contingencia. El para sí es libre, pero no puede decidir acerca de su ser-libre. La libertad no es libre de ser libre, lo cual demarca su facticidad, y el hecho de no poder no existir, demarca su contingencia.

Ahora bien, lo dado no es, de acuerdo con Sartre, ni razón ni causa ni condición necesaria ni materia indispensable de la libertad. Lo dado es:

La pura contingencia que la libertad niega haciéndose elección; es la plenitud de ser que la libertad colorea de insuficiencia y negatidad iluminándola a la luz de un fin que no existe; es la libertad misma en tanto que existe y que, por mucho que haga, no puede escapar a su propia existencia (Sartre, 2005, p. 661-661).

En otras palabras, lo dado, lo fáctico, es *el en-sí nihilizado por el para-sí que el para-sí tiene-de-ser*: es su cuerpo, su entorno, su pasado, su muerte y su relación con el prójimo. Si bien la libertad no elige nada de esto, sí hace que estas facticidades se revelen de tal o cual manera, de acuerdo con cómo las trascienda, de acuerdo con los fines que proponga su acción sobre el mundo de sentido que sólo una libertad puede configurar:

Llamaremos situación a la contingencia de la libertad en el *plenum* de ser del mundo en tanto que este *datum*, que no está ahí sino para no constreñir a la libertad, no se revela a ella sino como ya iluminado por el fin elegido (Sartre, 2005, p. 662).

De este modo, por ejemplo, un peñasco será un obstáculo sólo para la persona que se ponga como fin el escalar una montaña, pero no lo será para quien tenga como fin un paseo por el sendero al pie de la montaña. La situación es el *plenum* del ser iluminado por los fines de la libertad y se configura en torno a la red de sentido que la realidad humana imprime sobre las cosas.

2.2 La dimensión objetiva de la subjetividad

Entonces, podemos decir que a esta altura sabemos que la realidad humana no es libre de ser o no ser libre y no puede decidir sobre si existe o no existe. Su existencia es gratuita y está condenada a la libertad. Sin embargo, el existente humano enmascara constantemente su libertad y responsabilidad concomitante. Aquí es donde entra en juego la subjetividad egológica, la cual también resulta de gran relevancia en *Le Deuxième Sexe*. El dominio de la subjetividad egológica está constituido por la reflexividad. La subjetividad sartriana presenta tres niveles de auto-aprehensión cogitativa: la prerreflexividad, la reflexividad pura y la reflexividad cómplice. Mientras que la prerreflexividad caracteriza a todo el campo de la subjetividad no egológica, la reflexividad constituye la dimensión de la egología y de la identidad. El ego, para Sartre, es la unidad trascendente de los estados, las acciones y las cualidades que, a la vez, son las unidades ideales trascendentes de

las vivencias de la conciencia. A través de la reflexión, el existente humano se constituye como si fuera una sustancia que perdura idéntica y coherente en el tiempo, falseando de este modo su naturaleza vacua. El existente humano se mueve cotidianamente como si fuera un yo sustancial, una entidad identitaria. La actitud natural de la existencia humana es una actitud de mala fe que la reflexión constituye a través de la objetivación de aquello que, por principio, no puede darse como objetivo: la subjetividad.

Ahora bien, es necesario que exista un prójimo para que el existente humano sea capaz de volverse reflexivamente sobre sí mismo. La posibilidad de la reflexión se encuentra condicionada a la existencia de la mirada de un otro. El ser-para-sí se revela como no pudiendo ser de otro modo que como ser-para-sí-para-otro, puesto que su relación con el prójimo es un dato de la facticidad. Es la mirada del otro la que le confiere al para-sí una estructura egológica que lo hace ser "un algo" sustancial, no para él, sino para ese otro. Sólo se puede ser objeto para un sujeto, es por ello por lo que, a través de la mirada del otro, se capta a la vez a él en cada caso como un objeto, y al otro en cada caso como un sujeto, es decir, como originariamente libre. El prójimo es el ser por quien un existente humano en tanto para-sí gana su objetividad, en tanto él mismo no puede ser objeto para sí mismo.

2.3 La corporalidad en la ontología sartriana

Para poder completar nuestro panorama de la ontología sartriana que se encuentra parcialmente operando detrás de la noción de "situación" de Beauvoir, es importante destacar cuál es el lugar que el cuerpo tiene en esta ontología de la libertad en situación que presenta Sartre en *L'Être et le Néant*. En la ontología sartriana, el cuerpo no aparece como una materia anexa a la conciencia o como un obstáculo material, sino que el existente humano cuyo ser es para-sí-para-otro es a la vez completamente conciencia y completamente cuerpo, esto es, conciencia encarnada, otro dato de la facticidad que el para-sí tiene-de-ser. La existencia humana no es pura trascendencia sino trascendencia situada o, en otras palabras, libertad en situación.

El cuerpo es la facticidad del existente humano, su pasado y su situación como ser-en-el-mundo. El cuerpo es a la vez, al igual que la conciencia, para-sí y para-otro. Sartre sostiene que la libertad absoluta es un contrasentido: de no existir la noción de límite, la libertad no podría ser pensada. Por ende, el concepto de libertad incluye en sí mismo, para su intelección, la noción de límite: toda libertad es libertad situada. Y, como hemos advertido, la situación del existente humano la constituye su cuerpo en la modalidad del para-sí: para poder actuar en el mundo, la conciencia debe nihilizar a la vez su cuerpo, esto es, su facticidad.

Ahora bien, ¿cuál es el lugar del cuerpo en la relación originaria entre el para-sí y el en-sí? Sartre muestra que esta relación entre el para-sí y el en-sí está dada por medio del cuerpo. El para-sí, en su nihilización del en-sí, nunca se desprende por completo del en-sí: se abismaría en la nada. El para-sí es ser-para-sí y no una pura nada. El cuerpo es el medio a partir del cual el para-sí nihiliza al en-sí guardando la relación con este en-sí y no desprendiéndose por completo. El cuerpo del existente humano, en tanto cuerpo-para-sí, es un ser-en-sí al mismo tiempo que es la negación del ser-en-sí. Esto es: el cuerpo-para-sí no es nunca una mera cosa del mundo, sino que es la realización del para-sí en el mundo. Es algo que tengo-de-ser.

Al definir el cuerpo-para-sí no como algo que es, sino como algo que yo tengo que ser, me doy cuenta de que este tener-que-ser es algo que yo soy sin tener por qué serlo. Yo tengo que ser mi cuerpo, pero este ser-cuerpo no es algo que yo pueda escoger libremente, este ser-cuerpo no está en la zona del deber sino del hecho absoluto. De este modo es precisamente en mi cuerpo donde yo experimento mi finitud. Y mi finitud es la condición previa para mi poder-obrar en el mundo, para mi poder-intervenir en el mundo. En este sentido, mi cuerpo me revela el hecho absurdo y contingente de mi existencia.

3 La situación sexuada en *Le Deuxième Sexe*

Le Deuxième Sexe fue publicado en 1949 por Simone de Beauvoir luego de dos años de investigación en torno al tema de "la mujer". Su obra fue recibida e interpretada de diferentes maneras de acuerdo con la época y la matriz de lectura propuesta. Como sostuvimos al comienzo de este artículo, nuestra lectura está

guiada por la tradición interpretativa de la fenomenología feminista, en tanto consideramos que es la más completa. Desde esta matriz hermenéutica, estamos habilitadas a sostener que *Le Deuxième Sexe* no es una obra sociológica, psicológica o de carácter empírico, no presenta una teoría del género, no ofrece una conceptualización normativa del concepto "mujer", ni presenta una teoría de la liberación de la mujer por asimilación a lo masculino. Todas estas lecturas fueron impuestas sobre la letra de Beauvoir, pero no son adecuadas.

Le Deuxième Sexe es, en primer lugar, un extenso ensayo sobre la llamada "condición femenina", en donde toma protagonismo la descripción fenomenológica de la experiencia femenina (cómo es ser una mujer), y el despliegue de una hipótesis ontológica en torno a la opresión sexista. En segundo lugar, presenta una incipiente fenomenología de la sexualidad humana. En tercer lugar, desarrolla una propuesta ética, tanto individual como colectiva, de una conversión existencial que libere a la existencia humana como totalidad de la mala fe y la opresión en las relaciones sexo-genéricas.

El objetivo de *Le Deuxième Sexe* es el de recapitular la cuestión femenina y hacer un estudio originario del estatus de la mujer como la Otra del sujeto masculino. El libro habla sobre los modos específicos en el que la tradición científica, literaria, cultural, religiosa y política de occidente sostuvo un mundo en donde los ideales de la feminidad produjeron una ideología de la inferioridad "natural" de la mujer para justificar la dominación patriarcal. Su tesis central es que la mujer ha sido forzada a la inmanencia y su libertad ha sido oprimida.

Beauvoir describe la situación de la mujer como una configuración que emerge de la interacción entre la facticidad, libertad y la opresión o frustración. En la configuración de la situación femenina los datos de su facticidad (tener determinado cuerpo con determinadas funciones) no han sido iluminados por los propios sentidos otorgados por su libertad, sino por la opresión que es fruto de la voluntad masculina. Beauvoir sostiene que el varón ha heterodesignado a la mujer como su Otra, erigiéndose de este modo como sujeto absoluto. Y en este proceso, condenó a la mujer a la inmanencia (en otras palabras, a ser un híbrido entre sujeto y objeto).

Al trazar la genealogía de esta opresión, Beauvoir describe cómo una serie de factores contingentes hicieron que, en cierto momento de la historia (la Edad de

Bronce), las actividades de los varones (arriesgar la vida en la caza y la guerra) fueran consideradas de mayor valor que las de las mujeres (reproducción y cuidado). La contingencia de este hecho importa en tanto esta jerarquización de actividades no tiene un sustrato natural (podrían haberse organizado de otro modo o asignar valores diferenciales a las actividades). Con lo cual, la opresión de la mujer no está anclada necesariamente ni en su cuerpo, ni en sus funciones ni en sus actividades, sino en la configuración contingente de la organización social que tomaron esas comunidades en virtud de sus necesidades materiales inmediatas y la valoración que imprimieron al interior de ella.

Este origen histórico contingente de la jerarquía sexual se sostuvo, luego, de modo simbólico a través de la creación masculina del mito del eterno femenino, para su propio beneficio, y la formación de las mujeres en ese mito. Si bien el origen de la opresión se remonta a este proceso histórico y simbólico de creación de una situación de inferioridad, el resultado de este proceso es ontológico. La situación existencial de la mujer es inferior a la del varón en el sentido en el que entendemos *ser como haber devenido*.

Lo que muestra Beauvoir en *Le Deuxième Sexe* es que lo que ha producido la inferioridad existencial de la mujer no es otra cosa que las relaciones que se han establecido entre los sexos. Al heterodesignar a la mujer como su otra, el varón, operando de mala fe, se instituye como el único sujeto y condena a la mujer a una existencia cuasi-objetual en beneficio propio. Esto da como resultado la emergencia de dos situaciones muy diferentes entre sí, una masculina y una femenina, que no tienen sentido por fuera de esas relaciones. La masculinidad y la feminidad residen, entonces, entre las relaciones humanas, y no son en modo alguno un dato de la facticidad ni propiedades inherentes de lo humano.

Desde la óptica de la dialéctica de la mirada sartriana, la condena de la mujer a la inmanencia se solidifica en su constitución egológica. Es a través de la mirada de los otros que la subjetividad humana adquiere su dimensión egológica e identitaria. La heterodesignación como Otra por parte del varón, y la propia introyección de la mirada masculina, a través de la formación sexual regida por el mito del eterno femenino, son los procesos de subjetivación que dan como resultado

la configuración de una experiencia femenina como identitaria. Esta identidad no es más que el resultado de este proceso y no se encuentra en la base de la subjetividad.

De acuerdo con López Pardina (2015), la reapropiación beauvoriana de la noción sartriana de "situación" es lo suficientemente original como para no trasladar de modo directo las nociones sartrianas de "sujeto" e "intersubjetividad" a la ontología beauvoriana. Una de las críticas más comunes a la ontología sartriana es la que recae sobre su concepto de libertad. Tanto Beauvoir (1944; 1947) como Merleau-Ponty (1945) destacaron que la libertad en Sartre se presenta como absoluta sin conllevar ningún reparo en torno a una posible jerarquía de situaciones existenciales. Para Beauvoir la opresión juega un rol importante en el condicionamiento de la libertad y la configuración de la situación.

Si bien no nos parece correcto, como sostiene Pardina (2015), que la noción de situación sea diferente a la que utiliza Sartre, puesto que en esencia se refiere a la misma estructura ontológica, sí es posible sostener que al hacer foco en una estructura que Sartre no había tematizado lo suficiente en 1943, como es la de la opresión, Beauvoir enriquece y complejiza la visión sartriana de la situación y la lleva a mejor puerto. No nos parece correcto sostener que el sujeto sartriano es un sujeto de libertad absoluta y el beauvoriano, por contraposición, es un sujeto situado (Pardina, 2015, p. 12), sino que sería preferible sostener que Beauvoir, a través de un estudio más completo de la estructura ontológica de la situación existencial, permite desplegar la idea de libertad en situación sartriana con mayor éxito que Sartre mismo. Veamos la siguiente cita como ejemplo:

Cada vez que la trascendencia recae en la inmanencia se da una degradación de la existencia "en sí", de la libertad en facticidad; esta caída es una falta moral si es consentida por el sujeto; si le es infligida, se transforma en una frustración y una opresión; en ambos casos es un mal absoluto. (Beauvoir, 2015, p. 51).

Esta cita es ilustrativa del enfoque diferencial que toma Beauvoir sobre la estructura ontológica de la situación. Tomando el concepto de Sartre, y utilizando su mismo vocabulario y principios ontológicos y éticos, Beauvoir mantiene la idea sartriana de mala fe bajo la noción de "falta moral", esto es, la actitud de consagrarse

a la inmanencia (sustancialidad, objetualidad) siendo trascendencia (libertad, subjetividad), pero incorpora las nociones de "frustración" y "opresión" para dar cuenta de un fenómeno que se puede confundir con la mala fe, pero que no lo es. Beauvoir se da cuenta de que no toda recaída en la inmanencia (objetualización) de la existencia humana es producto de una elección. Esta simple toma de conciencia de la estructura de la opresión no cancela la idea sartriana de la situación, pero sí la enriquece y complejiza.

En el fondo, Beauvoir no se va a situar tan lejos de la concepción sartriana de una subjetividad no egológica. Para Beauvoir, al igual que para Sartre, la subjetividad no es sinónimo ni de ego ni de identidad, sino que es originariamente libertad y trascendencia. Sin embargo, tanto para Sartre como para Beauvoir, esa libertad se expresa existencialmente como una libertad en situación. Ahora bien, mientras que para Sartre la situación se constituye por el encuentro entre la facticidad y la libertad de la existencia humana como ser-en-el-mundo, para Beauvoir existe un componente más que no puede ser eludido y es el que surge de la existencia en relación con otros y en un contexto de relaciones de poder determinado: la opresión.

Como dijimos previamente, Beauvoir se mueve casi exclusivamente dentro de los niveles ontológico y existencial de la subjetividad no egológica sartriana. Recordemos que en el nivel ontológico, la subjetividad se expresa como proyecto fundamental. Este proyecto, de acuerdo con Sartre, puede ser de mala fe o auténtico y constituye la elección originaria del existente humano. Si atendemos al despliegue de Beauvoir, sin embargo, podemos observar que la condena de la mujer a la inmanencia impide pensar al proyecto fundamental desde estas coordenadas dicotómicas. El proyecto fundamental de la mujer no puede ser originariamente ni de mala fe ni auténtico, porque la opresión y la frustración funcionan como instancias articuladoras de un proyecto que tiene menos de elección que de coacción.

Consideramos que esta importante revisión del concepto de situación no obtura por completo el núcleo central de la noción sartriana de subjetividad, en tanto Beauvoir, a lo largo de *Le Deuxième Sexe* seguirá insistiendo en la irreductibilidad de la noción de subjetividad como libertad y trascendencia. La mujer debe reconquistar la dignidad subjetiva que le fue arrebatada, con lo cual, la libertad y la trascendencia aparecen más bien como un punto de llegada, en el caso de la situación femenina,

que como un punto de partida ontológico. Este panorama se debe completar con las perspectivas de liberación a través de la reconversión existencial.

La reconfiguración de la situación de la mujer solo puede lograrse por la vía de una reconversión del proyecto fundamental individual en un proyecto de autenticidad, y esta reconversión sólo es posible a través de la liberación colectiva de la opresión. Podemos hablar de una actitud de mala fe de la mujer con respecto a su situación solo si consiente a la opresión como si fuera elegida (esto se puede ver con claridad en las figuras de la narcisista, la mística y la enamorada que Beauvoir describe en el segundo tomo). Una actitud auténtica de la mujer con respecto a su situación es aquella en la que tiende a reafirmarse como sujeto. Esta afirmación subjetiva, sin embargo, no puede ser meramente individual, sino que para poder reconfigurar la propia humanidad de la mujer se precisa un cambio estructural colectivo.

El cambio estructural colectivo demanda, asimismo, que el varón reconvierta su proyecto fundamental de mala fe por uno auténtico. Una actitud auténtica de parte del varón refiere a una reactivación de la virtuosidad en la dialéctica de la mirada y en la dinámica del reconocimiento. De este modo, la propuesta final beauvoriana es, a la vez, una propuesta política colectiva y una propuesta moral individual que atañe a la humanidad en general, y no solo a las mujeres. Si la experiencia femenina y masculina como diferenciadas y jerarquizadas surgen entre las relaciones humanas, entonces lo que hay que modificar son esas mismas relaciones.

4 La situación como punto de partida para el estudio de la experiencia sexogenérica

En su análisis de la situación de la mujer, Beauvoir también describe de modo paralelo la situación del hombre. Si bien pone el foco en estudiar el caso particular de la situación femenina, en términos ontológicos su estudio es más abarcativo y nos habla en general de la humanidad en tanto sexuada (Pilardi, 1995). Es por ello que es posible encontrar, en el análisis de la mujer que realiza Beauvoir, una incipiente fenomenología de la sexualidad humana.

La situación de la mujer que describe Beauvoir no nos entrega *qué* es una mujer sino *cómo* es una experiencia femenina. Esto demarca el viraje de una

comprensión esencialista de la sexualidad a una modal. Siguiendo la interpretación de Heinämaa (2003), Beauvoir no piensa ni al varón ni a la mujer en términos históricos, psicológicos o sociológicos —aunque, sin dudas, incluye en su ensayo desarrollos desde estos tres enfoques porque, aunque no sean fundantes, son igualmente relevantes para su estudio. Ser una mujer o un varón significa, dentro de esta ontología existencial, formar parte de una experiencia femenina o masculina común. Esta experiencia se compone por un modo diferencial de relacionarse con el mundo, con el sí mismo y con los otros. Esto significa, en definitiva, y como sostuvimos previamente, que ni la masculinidad ni la feminidad se encuentran *en* los individuos, sino que residen *entre* las relaciones que mantienen. Finalmente, resta decir que cada varón y cada mujer existentes funcionan como variaciones estilísticas singulares de este modo común de existir, abriendo la posibilidad de la diversidad en ambos modos.

Ahora bien, podemos ir un poco más allá de la interpretación de Heinämaa y sostener que la feminidad y la masculinidad no forman parte de la facticidad de la existencia humana. Con lo cual, ser mujer o ser varón no son *datos* de la facticidad humana, sino *modos existenciales* de la situación humana. Esta distinción resulta particularmente relevante para evitar caer en interpretaciones reduccionistas de la teoría de Beauvoir.

Judith Butler fue una de las filósofas que, a pesar de no haber profundizado en la línea fenomenológica de Beauvoir y de haberle realizado una serie de críticas tajantes a su ontología, logró entrever en *Gender Trouble* el carácter no esencialista en sentido fuerte de la postura beauvoiriana sobre la sexualidad humana:

Beauvoir sostiene rotundamente que una “llega a ser” mujer, pero siempre bajo la obligación cultural de hacerlo. Y es evidente que esa obligación no la crea el “sexo”. En su estudio no hay nada que asegure que la “persona” que se convierte en mujer sea obligatoriamente del sexo femenino. Si “el cuerpo es una situación”, como afirma, no se puede aludir a un cuerpo que no haya sido desde siempre interpretado mediante significados culturales; por tanto, el sexo podría no cumplir los requisitos de una facticidad anatómica pre-discursiva. De hecho se

demostrará que el sexo, por definición, siempre ha sido el género. (Butler, 2014, p. 57).

El desvío interpretativo que comete Butler, luego de esta acertada afirmación, es, en primer lugar, homologar la idea de "devenir" beauvoriana a la de "proceso de socialización" del constructivismo feminista radical de la segunda ola, soslayando así el carácter eminentemente fenomenológico de la descripción de Beauvoir; y en segundo lugar, homologar la ontología beauvoriana a la ontología sartriana sin reparar en las importantes diferencias que hemos desplegado previamente.

Sin embargo, las críticas butlerianas de la obra de Beauvoir, entre otras, calaron profundo en la dirección que tomaría desde entonces la filosofía feminista, y en su alejamiento de las coordenadas fenomenológicas existenciales dentro de las cuales teorizó Beauvoir. El feminismo filosófico de fines del siglo XX se encuentra fuertemente influenciado por las filosofías postestructuralistas (Fisher, 2000). El postestructuralismo considera que el estudio fenomenológico de la experiencia es infructuoso porque presupone que la fenomenología considera a la subjetividad como fundamento y causa en términos metafísicos, cuando ella no sería más que un epifenómeno y efecto de una matriz discursiva histórica y culturalmente determinada (Martín Alcoff, 2000).

La filosofía feminista se volcó hacia las teorías postestructuralistas de análisis de lenguaje y discurso, y tomó a la experiencia ya no como punto de partida para el análisis filosófico, sino como un efecto discursivo. El enfoque fenomenológico fue desplazado por uno más hospitalario de la ideología crítica que reclama el feminismo (Martín Alcoff, 2000). El enfoque en primera persona suponía, para las filósofas posestructuralistas, una concepción "ingenua" de la experiencia que no resultaba eficaz para poder dar cuenta de la experiencia alienada (Scott, 1992). Si la experiencia es la base de la teoría, ¿cómo es posible sortear la falsa conciencia de una experiencia que reproduce la ideología sexista y la objetiva en conocimiento? La crítica a la noción "ingenua" de la experiencia fue una bisagra teórica fundamental en el alejamiento definitivo de la filosofía feminista de la fenomenología.

Sin embargo, desde comienzos del siglo XXI la fenomenología feminista se ha reactivado (Fisher, 2000; Oksala, 2016). Su propósito se centra en la recuperación de

la experiencia como un punto de partida relevante para la construcción de conocimiento, pero sin tomarla como un fundamento no tematizado, que impida realizar una crítica a los modos ideológicos de condicionamiento y producción de determinadas experiencias, y que logre evadir los peligros de la falsa conciencia asociados con la exploración acrítica de una experiencia alienada y condicionada por la ideología sexista (Martín Alcoff, 2000). Dentro de este panorama de resurgimiento del interés en la fenomenología feminista, consideramos adecuado advocar por la recuperación de la noción de "situación" que nos ofrece la fenomenología existencial beauvoriana.

Anclar los análisis fenomenológicos de la experiencia sexuada en la noción existencialista de "situación" nos permite, en primer lugar, construir un planteo ontológico que no parta del "qué es un varón y una mujer" sino del "cómo es una experiencia sexuada". Esto nos ofrece la posibilidad de realizar un análisis descriptivo, existencial, modal y relacional, antes que un análisis normativo, esencial, estático e inherente de la sexualidad humana. Además, dentro de estas coordenadas filosóficas, la "identidad", una de las nociones más complejas de asir dentro de la filosofía feminista y de género, puede ser analizada como una construcción con efectos ontológicos y no meramente socioculturales, lo cual amplía nuestra capacidad de comprensión filosófica de la experiencia sexuada.

En segundo lugar, un análisis fenomenológico existencial que parta de la noción de "situación" tiene como punto de partida epistemológico no a la experiencia inmediata, sino a una conciencia particular que emerge de una puesta entre paréntesis crítica de la experiencia inmediata, tal y como lo indica el propio método fenomenológico. Con lo cual, nos permite observar y describir la experiencia sexuada tanto desde una perspectiva crítica como emancipatoria.

En tercer lugar, el utilizar la noción de "situación" para hablar de la experiencia sexuada nos evita recaer tanto en determinismos biológicos (facticidad) como en determinismo culturales (formación) para poder dar cuenta de la constitución de una experiencia sexuada contingente. Esta característica invita a repensar la dimensión de libertad, agencia y transformación que anidan en las experiencias sexogénicas, y no únicamente las resistencias. Esto nos permite observar la necesidad de la

articulación entre lo individual y lo colectivo tanto en términos de configuración como en términos de posibilidades de transformación.

Finalmente, un análisis filosófico que parta de la noción de "situación" bajo las coordenadas de la fenomenología existencial feminista tiene la potencialidad de poder servir como categoría de análisis de todo tipo posible de experiencia sexogenérica, por fuera del anclaje en la diferencia sexual binaria que daba un marco restrictivo a los análisis originales de Simone de Beauvoir. Al no estar anclada la sexualidad en la idea de facticidad, la binariedad del tándem femenino-masculino no se presenta como el único modo posible en el que se dan las relaciones generizadas.

Referencias

ALLEN, Jeffner. (1997) "Simone de Beauvoir". *Encyclopedia of Phenomenology* (Embree, Lester ed.), Kluwer Academic Publishers.

ANDREW, Barbara S. (2003). "Beauvoir's Place in Philosophical Thought". *The Cambridge Companion to Simone de Beauvoir* (Card, C. ed.). Cambridge: Cambridge University Press.

BEAUVOIR, Simone de. (1944). *Pour une morale de l'ambiguïté suivi de Pyrrhus et Cinéas*. Paris: Gallimard.

_____. (1949). *Le deuxième sexe*. Paris: Gallimard.

_____. (1960). *La force de l'âge*. Paris: Gallimard.

_____. (2015). *El segundo sexo*. Madrid: Cátedra.

BUTLER, Judith. (2014). *El género en disputa*. Buenos Aires: Paidós.

BJÖRK, Ulrika. (2008). *Poetics of Subjectivity. Existence and Expressivity in Simone de Beauvoir's Philosophy*. Helsinki: Philosophical Studies from the University of Helsinki.

FISHER, Linda. (2000). "Phenomenology and Pheminism: Perspectives on their Relation". FISHER, Linda; EMBREE, Lester: *Feminist Phenomenology*, USA: Springer.

GREEN, Karen. (1999). "Sartre and Beauvoir on Freedom and Oppression". *Feminist interpretations of Jean-Paul Sartre* (Murphy, J. ed.), The Pennsylvania State University Press.

- HEINÄMAA, Sara. (2003). *Toward a Phenomenology of Sexual Difference*. USA: Rowman & Littlefield.
- KRUKS, Sonia. (1979). "De l'existentialisme au Deuxième sexe", *Le magazine littéraire*, 149, pp. 18-21.
- _____. (1990). *Situation and Human Existence: Freedom, Subjectivity and Society*. Londres: Unwin Hyman.
- _____. (1991). "Simone de Beauvoir: Teaching Sartre about Freedom". *Sartre Alive* (Aronsen, R.; van de Hoven, A. eds), Detroit: Wayne University Press.
- LÓPEZ PARDINA, Teresa. (2009). "Beauvoir, la filosofía existencialista y el feminismo", *Investigaciones feministas*, pp. 99-106.
- _____. (2015). "Prólogo a la edición española". BEAUVOIR, Simone de. *El segundo sexo*, Madrid: Cátedra.
- MARTÍN ALCOFF, Linda. (2000). "Phenomenology, Post-structuralism, and Feminist Theory on the Concept of Experience". FISHER, Linda; EMBREE, Lester: *Feminist Phenomenology*, USA: Springer, pp. 39-56.
- MERLEAU-PONTY, Maurice. (1945). *Phénoménologie de la Perception*, Paris: Gallimard.
- OKSALA, Johana. (2016). *Feminist Experiences: Foucauldian and Phenomenological Investigations*. USA: Northwestern University Press.
- PILARDI, Jo-Ann. (1995). "Feminists read The Second Sex", *Feminist interpretations of Simone de Beauvoir* (Simons, M.A. ed.), The Pennsylvania State University Press.
- SIMONS, Barbara. (1981). "Beauvoir and Sartre: The Question of Influence", *Eros*, 8, 1, pp. 52-42.
- _____. (1992): "Two Interviews with Simone de Beauvoir", *Revaluating French Feminism* (Fraser, Nancy; Bartkey, Sandra Lee eds.), Bloomington: Indiana University Press.
- SUÁREZ TOMÉ, Danila. (2018) "Subjetividad no egológica en El ser y la nada de Jean-Paul Sartre", *Investigaciones Fenomenológicas*, Sociedad Española de Fenomenología, Dpto. de Filosofía y Filosofía Moral y Política (UNED), N°15, Madrid, pp. 89-108.
- _____. (2020): *El método ontofenomenológico existencial del estudio de la subjetividad en Jean-Paul Sartre*, Colección Constelaciones, Serie Roja, Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Editorial de la Facultad de Filosofía y Letras Universidad de Buenos Aires.

3. IPSEIDADE, ALTERIDADE E GRUPO: A FILOSOFIA CONCRETA DE SARTRE



<https://doi.org/10.36592/9786581110291-03>

Simeão Sass¹

O que nos interessava, entretanto, eram os homens reais com seus trabalhos e suas dores; exigíamos uma filosofia que tudo explicasse sem nos darmos conta de que ela já existia e que era precisamente isso que nos provocava essa exigência. Um livro fazia muito sucesso entre nós naquela época: *Vers le concret*, de Jean Wahl. Ainda estávamos desiludidos com este 'para': era do concreto total que queríamos partir, era ao concreto absoluto que queríamos chegar (Sartre, 1960, p. 23)².

O relato sartriano citado acima, narrado nas páginas da *Crítica da Razão Dialética*, explicita os motivos pelos quais seu existencialismo não se dissolveu no marxismo. Demonstra também que o tema da concretude era a sua preocupação central. O intuito do presente estudo é demonstrar como a proposta de "volta ao concreto" tornou-se um verdadeiro programa teórico-metodológico para alguns dos principais pensadores franceses da primeira metade do século XX. Marcel Mauss, Michel Leiris e Sartre, por diferentes caminhos, edificaram as bases de uma nova maneira de conceber a filosofia e as ciências humanas.

Para esboçar este programa, abordaremos primeiramente, a questão da individualidade e da sociabilidade no pensamento de Sartre; em seguida, indicaremos alguns aspectos do pensamento de Mauss, de Leiris e de Sartre que expressam essa tentativa de elaborar uma abordagem concreta e concluiremos nossas considerações demonstrando que esta abordagem envolveu o desenvolvimento de uma sociologia e de uma etnologia interessadas em reconquistar a existência humana em sua perspectiva histórica e social.

¹ (UNIFESP – São Paulo).

² Todas as citações traduzidas do francês e do inglês ao português neste artigo são de nossa autoria.

Iipseidade, alteridade e grupo

É preciso ressaltar, primeiramente, que muitos críticos elaboraram avaliações equivocadas das teses sartrianas acerca dos temas mencionados no título de nossa exposição. As críticas de Merleau-Ponty ao pensamento de Sartre, por exemplo, carecem de fundamentação. Elas se distanciam muito da letra de Sartre e transmitem alguns erros que devem ser corrigidos. Merleau-Ponty, em sua obra *As aventuras da dialética*, classifica Sartre como ultrabolchevista, avalia que o existencialista defende em seus escritos o voluntarismo, a apologia ao autoritarismo, o centralismo partidário e o terrorismo. Todas estas características seriam resultantes de sua ontologia social débil, anti-dialética, idealista e dualista. Segundo Merleau-Ponty: "Sartre fundamenta a ação comunista justamente recusando à história qualquer produtividade, fazendo dela, quanto ao que ela tem de cognoscível, o resultado imediato de nossas vontades, e quanto ao resto, uma opacidade impenetrável. Esse extremo subjetivismo e esse extremo objetivismo têm de certo algo em comum (...) A filosofia do objeto puro e a do sujeito puro são igualmente terroristas" (Merleau-Ponty, 2006, p. 124).

Esta crítica a Sartre foi antecipada na obra magna do fenomenólogo francês. Na parte final de *Fenomenologia da percepção*, vemos que o conceito de estrutura é o ponto de fuga de suas análises. Merleau-Ponty afirma: "se efetivamente eu me fizesse operário ou burguês por uma iniciativa absoluta, e se em geral nada solicitasse a liberdade, a história não comportaria nenhuma estrutura, não se veria nenhum acontecimento perfilar-se nela, tudo poderia sair de tudo" (Merleau-Ponty, 1999, p. 601). Simone de Beauvoir responde ao referido posicionamento crítico chamando-o de pseudo-sartrismo. Ela esclarece que, para Sartre, "a consciência, pura presença a si, não é um sujeito. É sendo Ego que nós somos sujeitos e o Ego aparece à consciência como um em-si transcendente" (Beauvoir, 1955, p. 189).

Para esclarecer estas questões iniciais, abordaremos esquematicamente quatro obras de Sartre: *A transcendência do ego*, *O ser e o nada*, os *Cadernos para uma moral* e *Crítica da razão dialética*.

Na obra *A Transcendência do Ego* Sartre busca criticar a teoria solipsista³ esboçando uma concepção de ego não substancialista e não idealista. Para o existencialista, a filosofia deixa de manifestar resquícios do solipsismo quando faz do eu (*Moi*) "um existente rigorosamente contemporâneo do mundo, cuja existência tem as mesmas características essenciais que o mundo" (Sartre, 2003, p. 86).

Em *O Ser e o Nada* esta posição é reafirmada radicalizando-se a crítica ao solipsismo. Sartre esclarece que é a "consciência, em sua ipseidade fundamental que permite a aparição do Ego, em certas condições, como fenômeno transcendente desta ipseidade" (Sartre, 1943, p. 140). Segundo o existencialista francês, desde o momento em que surge, a consciência, "pelo puro movimento nadificante (*néantisant*) da reflexão, se faz pessoal (*personnelle*): porque aquilo que confere a um ser a existência pessoal, não é a posse de um ego (...) mas o fato de existir para si como presença a si" (*Ibidem*). Esse primeiro movimento reflexivo conduz a um segundo, a ipseidade. "Na ipseidade meu possível se reflete sobre minha consciência e a determina como aquilo que ela é" (*Ibidem*). "A ipseidade representa um grau de nadificação mais aprofundado (*poussé*) que a pura presença a si do *cogito* pré-reflexivo" (*Ibidem*), no sentido de que o possível é presença-ausente. Complementando a tese, Sartre interroga: "como definir a pessoa senão como livre relação a si? Quanto ao mundo, ele é aquilo que a realidade humana ultrapassa em relação a si, ou, para usar a definição de Heidegger: aquilo a partir do qual a realidade humana anuncia aquilo que ela é" (Sartre, 1943, p. 140-141). "Aquilo que eu busco em face do mundo é a coincidência com um para-si que eu sou e que é consciência do mundo" (Sartre, 1943, p. 141). Sem mundo não há ipseidade, e por conseguinte, não há pessoa ; por outro lado, sem a ipseidade, sem a pessoa, não há mundo.

Nos *Cadernos para uma moral* Sartre analisa longamente a obra Marcel Mauss sobre a dádiva, *Essai sur le don*. Esta análise aborda a amplitude e a validade do fenômeno das trocas totais, exemplificado pelo ritual do *Potlatch*. Interessa a Sartre

³ O solipsismo pode ser definido a partir da tese de que só eu existo e de que todos os outros entes são apenas ideias produzidas por mim. Nesse sentido, ele se identifica com o idealismo, segundo o qual os atos do sujeito são conhecidos de maneira imediata, privilegiada e absolutamente segura. O pressuposto desse discurso, ou seja, da tese solipsista, é a teoria segundo a qual a correspondência entre os elementos da linguagem e os da realidade se dá termo a termo, e os elementos da realidade se reduzem a fatos de experiência imediata, sendo, pois, apenas meus.

avaliar a noção de ambiguidade – aspecto fundamental do fenômeno da dádiva – com o intuito de discutir valores morais. Criticando o utilitarismo e o contratualismo, Sartre menciona a filosofia de Mauss como uma possível forma de constituição do fenômeno da *solidariedade social*. A partir da página 430 dos *Cadernos*, é possível notar que Sartre retoma a discussão sobre o tema do *amor* e a clássica ambiguidade *sadismo/masochismo*. O próprio Sartre afirma, nesta passagem, que ele não chegou a tratar na obra *O Ser e o nada*, do problema do reconhecimento das liberdades, ou seja, de como uma pessoa poderia reconhecer a liberdade de outrem sem tentar aniquilá-la e sem se sentir invadido. Neste momento, ele aproxima a questão do amor da teoria da dádiva, tendo como exemplo o Potlatch. Estas experiências exemplificariam a ambiguidade fundamental a toda moral estabelecida entre o desafio e a amizade, característica central do ritual. Em seguida, Sartre retoma a teoria do ego situando-a no âmbito da liberdade. O ego, enquanto, em-si, representaria o papel que devo assumir ou recusar perante outrem. Em suma, o papel alienante que o outro exerce sobre minha pessoa poderia ser concebido de forma distinta se vivêssemos em uma sociedade na qual as classes sociais não fossem organizadas na forma do conflito. É nesse momento que ele menciona o exemplo do amor, pois o amor é um projeto que cada pessoa constrói ao longo de sua existência. Amor que não é possessivo, pois confia na liberdade do outro para-si. Da mesma maneira, o ego, nesta nova perspectiva da discussão, não se constitui como um objeto imposto pelo outro; ao contrário, ele se constrói no âmbito da absoluta liberdade. Usando a imagem da magia, Sartre afirma que o ego não pode existir como um ser escurecido pelo espírito da coisidade, dado que a consciência não pode ser o reflexo da vontade alheia. É neste momento que ele critica o conceito freudiano de *inconsciente*, porque ele seria a concretização do outro que se impõe a cada um de nós. Desejo que tem objeto, mas que não tem sujeito, ação sem autor.

No momento seguinte de nosso percurso, ou seja, a *Crítica da Razão Dialética*, identificamos a noção de *grupo em fusão*. A partir da análise desta noção, é possível demonstrar que as críticas de Merleau-Ponty não encontram na letra de Sartre amparo fático. É possível identificar claramente que a noção de grupo em fusão é um dos aspectos mais destacados. Esta noção se caracteriza pela organização humana ativa e se trata de um conjunto de indivíduos que enfrentam, por sua práxis, seu meio

prático-inerte, tendo em vista um objetivo comum. Cada indivíduo é, portanto, si mesmo em relação ao outro. Ao mesmo tempo, esta alteridade mantém seus laços de intersubjetividade porque persegue os mesmos fins e partilha as mesmas possibilidades que os outros membros desse agrupamento/encontro (*rassemblement*). A ameaça de morte é um fator que une estes membros. Mas, esta condição finita passa a exercer o papel de organizador deste ajuntamento em direção a uma instância mais coesa. A ameaça de morte influencia a práxis deste ajuntamento dando a ele a característica de grupo em exterioridade e se organizando como uma série, momento mais coeso que o anterior. É a ação que transforma indivíduos isolados em grupos organizados. O *grupo em fusão* é o momento mais elevado desta dialética das relações humanas cuja realidade coletiva possui uma estrutura radicalmente nova. Nesta estrutura, cada indivíduo é o terceiro mediador, ou seja, cada um se torna mediação entre o grupo e os outros membros. Este grupo se caracteriza por uma estrita reciprocidade da práxis de cada um. Não há ainda as diferenciações de funções típicas dos grupos juramentados. Este momento da organização social encarna a liberdade que dissolve a inércia serial.

Por todos estes aspectos considerados até aqui, é possível demonstrar que a teoria sartriana da ipseidade, da alteridade e dos grupos postula uma relação dialética entre os seres humanos. Tal relação, em nada se assemelha aos impropérios da argumentação de Merleau-Ponty, e em sentido mais amplo, aos ataques desferidos pelo estruturalismo e pós-estruturalismo. A proposição de Sartre rebate também as infundadas críticas de que sua filosofia é idealista ou dualista. Ao contrário, o pensamento de Sartre se mostra como uma autêntica filosofia da concretude da existência histórica.

Ao final desta avaliação inicial, é possível afirmar que a noção de *grupo*, erigida na *Crítica da Razão Dialética*, representa a possibilidade de abordagem concreta da realidade humana superando duas teses igualmente equivocadas, o solipsismo e a metafísica dos universais abstratos. Por fim, podemos compreender o sentido da famosa expressão de Sartre "o inferno são os outros", tão utilizada por seus críticos para acusá-lo de dualista. A análise de algumas referências sartrianas ao conceito de dádiva, doação (*don* em francês), nos mostra que a questão da alteridade intersubjetiva é complexa e merece estudo aprofundado.

Sartre e o esboço de uma abordagem concreta do ser humano

Na obra *Questões de método*, publicada inicialmente em 1957 e, posteriormente, inserida na parte inicial da *Crítica da Razão Dialética*, Sartre afirma que a noção de "concreto" (*concret*) era presença constante nas publicações posteriores aos anos 20. A concretude da existência humana era o ponto de partida e de chegada de todo o estudo que quisesse superar a metafísica e o idealismo. Estes "objetos/sujeitos" coletivos eram buscados na atividade concreta de indivíduos reais e históricos. Este será um tema que norteará a crítica sartriana ao marxismo dogmático dos anos 50 e 60.

Contudo, a discussão acerca da noção de concreto é elaborada de forma mais acabada por Sartre na obra *Cahiers pour une morale*, escrito nos anos 40 e somente publicado em 1983, após a morte de seu autor. Dentre as questões discutidas, algumas se destacam. Sartre interroga: a quem é dirigida a exigência moral? Ao universal abstrato? Ao responder a estas interpelações Sartre estabelece que, se a moral permanece abstrata, ela perde todo o sentido, porque a situação concreta (a sociabilidade) sempre pode mudar sua estrutura organizacional. Neste contexto, a moral kantiana, por exemplo, não ajuda muito. As questões candentes do pós-guerra ainda ressoam: como pensar o colaboracionismo ou a resistência a partir da moral kantiana?

Para Sartre, é no âmbito do "universal concreto" que a escolha moral se faz, ou seja, a situação histórica concreta é, invariavelmente, o ponto de partida das condutas humanas. Esta constatação tem como consequência a necessária crítica da organização social na qual a humanidade está situada. Considerando a *opressão* como situação concreta, a perspectiva da universalidade abstrata pode ser usada para agravar este quadro, pois o fato nunca é tomado em sua realidade, operando-se sempre no plano indefinido dos conceitos genéricos. Sob muitos aspectos, a generalidade abstrata contribui para a manutenção da alienação nas condutas humanas, dado que "o" homem pode ser entendido tanto no plano da escravidão quanto na perspectiva da liberdade individual. Se "o" homem é livre, as exceções a esta definição geral figuram como ocorrências esporádicas, quando, na verdade, são a regra.

Os governos representativos liberais, o nazismo, os totalitarismos sempre operaram com definições abstratas e genéricas de liberdade e de humanidade. Contrário a este posicionamento, Sartre considera que a moral não se constrói por uma fusão de consciências, mas pela aceitação de sua condição de "totalidade destotalizada". Somente quando cada indivíduo for considerado em sua "singularidade concreta" é que a moral poderá vislumbrar um valor universal.

As questões que se colocam são: quais são os meios para realizar este fim? Como ultrapassar a contradição entre os fins universais e os valores singulares? Sem elaborar uma resposta definitiva para este impasse, Sartre especula acerca de possíveis perspectivas. Uma delas passa pela necessidade de se considerar a sociedade como o âmbito de ressonância das concretizações das ações singulares e interpessoais. A unidade coletiva não é abstrata, ela é a totalidade das condutas dos membros da sociedade. A totalização sempre retotaliza as ações dos membros deste coletivo. Retomando as teses estabelecidas em obras anteriores, o pronome "nós" que representa a coletividade é a totalização das ações dos eus (*je e moi*), tanto do *indivíduo* singular quanto dos *outros* indivíduos.

Por fim, a moral, a sociabilidade e a política surgem em suas faces intercambiáveis. Sem dissolver as singularidades em conceitos abstratos, Sartre valoriza, igualmente, o sentido transcendente dos atos humanos. Concretude e transcendência surgem como perspectivas complementares da abordagem teórico-prática da existência humana.

Ruud Welten, em artigo intitulado "Jean-Paul Sartre, Notebooks for an ethics: the ontology of the gift" traça um interessante itinerário que conecta Sartre e Marcel Mauss. O autor inicia suas considerações afirmando que a questão ética na obra de Sartre ocupa diferentes perspectivas se tomamos *O Ser e o Nada*, *Cadernos para uma moral* e a *Crítica da Razão Dialética*. Não teremos condições de resgatar todas as intuições instigantes elaboradas por Welten, privilegiaremos somente a parte que destaca a relação entre os *Cadernos* e a temática do "dom".

Se, como ressalta Welten, o conflito é um tema capital de *O Ser e o Nada*, tema consagrado também na peça teatral *Huis clos*, com a memorável expressão "o inferno são os outros", nos *Cadernos*, o enfoque é outro. Segundo o autor, "os *Cadernos* representam a mudança crucial de uma preocupação com a liberdade

individual para o compromisso político que é de grande importância para o desenvolvimento da filosofia de Sartre" (Welten, 2015, p. 4). Uma das questões latentes desta discussão é o tema da opressão que a luta entre as liberdades pode gerar. Como é possível notar, a partir da leitura dos *Cadernos*, a luta entre as liberdades não significa, necessariamente, alienação da liberdade ou submissão aos ditames da vontade de outro ser humano. Como as obras de Sartre revelam insistentemente, a liberdade plena e compartilhada ou a luta entre os seres humanos está em relação de dependência direta com as condições sociais nas quais se encontram. Só há liberdade em situação. É neste contexto que a questão do dom, da dádiva, da doação, surge. Embora o nome de Marcel Mauss não apareça nas páginas de *O Ser e o Nada*, o termo *dom* é analisado no "Ensaio de ontologia fenomenológica", assim como é mencionada a cerimônia do *Potlatch*.

Na quarta parte de *O Ser e o Nada*, no capítulo 2, seção 2 "Fazer e Ter: a posse", Sartre refere-se explicitamente ao problema da generosidade, ao sentido da doação e à cerimônia do *Potlatch* abordada por Mauss. Nesta discussão, Sartre explora a ambiguidade "criação-destuição" que o ato de doar encerra e a maneira como esta atitude compromete os dois lados da relação, ou seja, quem doa e quem recebe. O ato de doar é "destrutivo-apropriador". A perspectiva ambígua desta situação é explorada por Sartre quando ele afirma que a doação "enfeitiça" (*envoûte*) aquele que recebe o presente. Ou seja, a doação cria uma forma de ligação de dependência entre as pessoas envolvidas. Aquele que recebe se sente na obrigação de retribuir. Sob certa perspectiva, quem doa "se assenhora" daquele que recebe. O que interessa a Sartre nesta discussão é o fato de que a doação passa ser entendida no âmbito das relações com os outros, uma forma de "apropriação destrutiva".

Welten demonstra que "todo o projeto dos *Cadernos para uma moral* pode ser entendido como uma missão moral para eliminar a opressão da vida humana" (Welten, 2015, p. 6). Se esta tese se sustenta, o *conflito* entre os seres humanos – tanto em sua vertente *alienante* quanto em sua perspectiva política *opressiva* – é considerado sob nova perspectiva. Se, em *O Ser e o Nada*, a pluralidade das consciências envolve, frequentemente, a alienação da liberdade, nos *Cadernos*, Sartre explora outras possibilidades para o enfrentamento do problema.

Estas possibilidades envolvem a própria condição de ser livre, agora, pensada em nova perspectiva, ou seja, o reconhecimento da liberdade como valor fundamental sem a ocorrência da alienação. Welten insere nesta discussão as considerações sartrianas acerca do dom: "o que precisamos, e o que Sartre busca nos *Cadernos*, é o reconhecimento da liberdade do outro, reconhecimento que é ética e fenomenologicamente entendido como um dom" (*Idem*, p. 7). Welten indica uma interessante análise da correlação que pode ser estabelecida entre a teoria das "trocas totais" de Mauss e a proposta sartriana de superação da relação conflituosa, alienante e opressiva das sociedades capitalistas contemporâneas. O comentador assinala também que Sartre altera a interpretação da teoria de Mauss. Como demonstramos acima, se em *O Ser e o Nada* a doação era pensada a partir da destruição-apropriação, agora, a superação do impasse se dá pelo desafio de reconhecer a liberdade do outro em sua plenitude sem que a alienação seja mantida. A doação não é mais entendida como a experiência social voltada para "enfeitiçar" o outro com a subjugação.

O modo como Sartre interpreta a cerimônia do Potlatch nos *Cadernos* sinaliza a introdução explícita de avaliação acerca das condições sociais das relações existentes entre seres livres. Em uma sociedade fundada na opressão e na alienação das consciências, nas relações igualmente fundadas na exploração material dos mais fracos, até a generosidade surge contaminada pela subordinação. Quem doa subjuga quem recebe. Quando Mauss introduz a teoria das "trocas totais" no bojo de sua teoria social, é evidente que ele está interrogando a teoria marxista que identifica nas relações econômicas a estrutura basilar da vida humana. Resgatando as sociedades periféricas, não contaminadas pelas relações capitalistas exploratórias, ele interroga se não existiriam outros valores e estruturas sociais que manteriam a coesão social para além das relações de produção. Sartre parece seguir esse caminho nos *Cadernos*, contudo, não mais considerando as trocas totais somente no plano da generosidade que se manifesta na doação de objetos ou nos casamentos entre famílias. *Sartre estabelece a própria liberdade como a doação fundamental*, sendo a generosidade o ato livre que reconhece a liberdade desejada por outra pessoa. Esta nova maneira de estabelecer relações entre os seres humanos pressupõe a reformulação tanto dos valores quanto das formas de subsistência.

Partindo destas premissas Welten discorre acerca das características da noção de *generosidade*. O autor relembra que “a conversão é um dos principais problemas dos *Cadernos*. Sartre entende a conversão como libertação de si da escravidão pelo ser-em-si” (*Idem*, p. 9). Esta questão é crucial para nossa discussão, ela revela a importância capital da ontologia sartriana. É necessário compreender que a materialidade não é descartada nesta discussão, mas é preciso esclarecer que o modo de ser “em-si”, da coisa, não é a definição própria da realidade humana, porque é o modo de ser “para-si” que a caracteriza. Se assim é, as relações humanas, reduzidas ao processo de objetivação alienante, jamais poderão promover a plena liberdade. Se o ser humano é “reduzido” ao seu aspecto material, seja corpo, trabalho ou mais valia, tal redução somente reforça relações alienantes. É enquanto para-si que o ser humano necessita ser reconhecido e reconhecer outro para-si. É enquanto liberdade para si e para outrem que a realidade humana poderá superar a opressão que impera na sociedade liberal-capitalista. A conversão, então, solicita a transformação do modo como cada ser humano se vê e, ao mesmo tempo, o modo como reconhece os outros.

É neste contexto que identificamos o sentido do que se pode compreender por *concretude*, “a conversão naturalmente sempre ocorre em um situação, em um contexto, ao qual, segundo Sartre, todos os oprimidos têm acesso” (*Ibidem*). Em outras palavras, a conversão solicita mudança de atitude, transformação da situação de todos os envolvidos no processo de opressão. Assim como a opressão não é um conceito – mas uma *situação vivida* concreta e cotidianamente – a transformação desta situação jamais ocorrerá se ela for somente conceituada ou descrita. A proposta de superação da filosofia idealista e contemplativa ressoa inequivocamente nos escritos de Sartre. Segundo Welten, a mudança de registro acerca da interpretação do sentido do dom na obra de Sartre é evidente: “enquanto o olhar do outro é entendido como nos privando de algo em *Ser e o Nada*, o dom generoso dos *Cadernos* traz a promessa de fazer o oposto. Sartre subsequentemente tenta entender isso no nível ontológico” (*Ibidem*). Ou seja, “surge a questão de saber se é possível doar livremente. Para explorar esta questão, Sartre descreve ‘uma ontologia do dom’ em *Cadernos*” (*Ibidem*).

Esta ontologia do dom auxilia na definição do que se entende por *conversão*.

Isso é o que Sartre chama de conversão: a suspensão total de todas as imagens ou identidades ou fetichismos de si mesmo. E isso só pode ser feito para o outro: o outro oferece uma oportunidade para uma transcendência radical. O outro não é entendido como parceiro comercial, nem como credor ou como mais poderoso do que nós, mas como uma oportunidade para o desapego radical do ser-em-si ontológico (Idem, p. 10)⁴.

A partir destas considerações, é possível identificar que os *Cadernos* visam repensar as relações humanas não mais a partir da alienação, mas de sua superação. Segundo Welten, "Sartre ressalta que, na verdade, o dom não é um objeto, não é um presente embrulhado para presente, mas um gesto: um gesto fenomenológico. Além do mais, é um dom que reconhece o outro como um ser livre" (Ibidem). A inovação que Sartre opera na interpretação do conceito de dom elaborado por Maus é que a liberdade é a simbolização e, ao mesmo tempo, a realização das "trocas totais" que superam as relações sociais alienantes. O dom é a maneira pela qual o reconhecimento da liberdade alheia se faz de modo pleno, sem que a pessoa que reconhece tenha de anular sua própria liberdade no processo. Esta liberdade se faz pelo reconhecimento recíproco das liberdades, tese que não foi desenvolvida em outras obras de Sartre: "o dom implica reciprocidade de reconhecimento – que Sartre não coloca em *O Ser e o Nada* e que permanece ausente na *Crítica da Razão Dialética* – na qual o outro é fraternalmente reconhecido como igual a si mesmo, como aquele que compartilha nossos objetivos, 'o dom pressupõe a reciprocidade de reconhecimento" (Ibidem). Com estas considerações de Welten, é possível identificar a singularidade das intuições dos *Cadernos*, momento no qual Sartre vislumbra a conciliação entre ontologia e moral.

A reciprocidade no reconhecimento das liberdades individuais supera os conflitos descritos tanto nas páginas de *O Ser e o Nada* quanto nas análises da *Crítica da Razão dialética*. Nos *Cardernos* pensa-se a libertação do ser humano das amarras da alienação e da opressão. Esta libertação também significa a superação dos determinismos psicológicos e materialistas. Libertação que é a recusa de ser determinado totalmente pelo mundo, recusa do narcisismo característico das

⁴ Grifo nosso.

relações concretas com o outro descritas nas páginas de *O Ser e o Nada*. As relações humanas não são mais pensadas a partir de objetos que são trocados, consumidos ou retribuídos, elas são relações recíprocas de reconhecimento do ser próprio e de outrem, portanto não estritamente materiais. Não é mais a matéria, simbolizada pela mercadoria, que fundamenta as relações humanas e sim a liberdade.

Welten sintetiza muito bem a interpretação sartriana ao afirmar: “como conceito, o dom muda o papel do outro: o outro não controla mais minha liberdade. Isto introduz mutualidade e por esta mutualidade, nós nos libertamos do outro de *O Ser e do Nada*” (Ibidem). Em outras palavras, nos *Cadernos*, Sartre tenta repensar as relações concretas com o outro a partir da liberdade e não mais a partir da opressão. É esta diferença que surge com a elucidação da teoria de Mauss operada por Sartre. Diferentemente das análises materialistas dogmáticas, tanto dos comunistas quanto dos liberais ortodoxos, busca-se a superação da determinação estritamente material das relações humanas. Nas relações sociais alienadas os homens são oprimidos e controlados por meio da mercadoria. Para Sartre, ao contrário, o ser humano não é medido pela quantidade acumulada de bens mas pelo *modo* como ele se relaciona com seus semelhantes. Sobretudo pelo modo como ele vive sua liberdade com os outros. Não é somente a mercadoria que organiza a vida dos homens, são as relações de libertação ou de opressão. A mercadoria é o *meio* pelo qual se faz a opressão, ela não é o *fim* último processo. Assim, a mercadoria, enquanto modo em si de existir da coisa, passa a ser somente o meio pelo qual a subsistência ocorre. A finalidade das relações humanas, para Sartre, passa a ser o reconhecimento mútuo das liberdades e não a posse de algo. Não é mais o *ter* que constitui as relações humanas e sim o *fazer*, que se completa no projeto comum de libertação. Para Sartre, o dom envolve uma estrutura positiva, ele é a possibilidade de criação de algo novo nas relações humanas. O ser humano não é nem um anjo que flutua acima do mundo nem um animal movido pelo instinto.

Outro aspecto muito importante ressaltado por Welten é a ligação entre o dom e o imaginário, pois “há ainda outra maneira de colocar isso em termos sartrianos: o dom real é imaginário. Precisamos, então, assumir o papel crucial que Sartre atribui ao imaginário” (*Idem*, p. 12). A noção sartriana de imaginário surge aqui no contexto da visão não só mercantilista daquilo que se doa. É evidente a valorização do

significado da doação. Um presente que se dá não significa somente o seu valor material, ele envolve também um significado. Amor, amizade, fraternidade, reconciliação, paz, ou seja, uma infinita gama de sentimentos e intenções são simbolizados pela doação. Isso também significa que as relações humanas são permeadas por "mundos imaginários", por existências que ultrapassam o mero valor comercial que as mercadorias encerram.

Ao final de seu estudo, Welten resume a importância da releitura do conceito de dom para a obra de Sartre. Segundo seus argumentos, tenta-se demonstrar que nos *Cadernos* identifica-se o esforço de

formular uma ética sobre a base do dom – uma tentativa malsucedida, segundo sua [de Sartre] própria avaliação. No entanto, as explorações fenomenológicas e antropológicas são de grande interesse e a interpretação que Sartre faz é altamente original. Os *Cadernos* de Sartre lançam luz sobre sua virada de uma ontologia focada no indivíduo para a política. Nos *Cadernos*, Sartre tenta preencher a lacuna metodológica entre alienação e opressão pela reformulação da fenomenologia ontológica do ser-em-si e o ser-para-si. Ele tenta superar o fracasso de descrever uma ética com base apenas em *O Ser e no Nada*, que era uma ética [elaborada] no nível ontológico-fenomenológico. Nesta fase do desenvolvimento de sua filosofia, o conceito de dom desempenha um papel crucial (*Idem*, p. 15).

Conclusão

As considerações finais do estudo de Welten lançam novas luzes sobre o modo como podemos interpretar a obra de Sartre. Não só referente ao modo como é possível conceber a moral sartriana, mas como é possível aproximar o pensamento de Sartre das reflexões acerca da antropologia, da psicologia, da sociologia, ou seja, da cultura humanística de seu tempo.

Marcel Mauss representou igualmente a tentativa de tornar a sociologia uma ciência mais "concreta". Jean-Christophe Marcel, em seu artigo "Mauss et Halbwachs: vers la fondation d'une psychologie collective (1920-1945)?", demonstra que Mauss não seguiu fielmente os passos de Durkheim no projeto de inserir na

sociologia o método positivo. Segundo Marcel, Mauss visou introduzir na sociologia a perspectiva dos estudos empíricos que dessem conta daquilo que se denominava "ciência do homem total" (Marcel, 2004, p. 75). Isto significava resgatar os estudos de comunidades e de individualidades em sua contextura psicológica, em seus estados biológicos, ou seja, relações entre indivíduos singulares e seu contexto social. Com estes pressupostos visava-se evitar a "substancialização da consciência coletiva" (*Ibidem*). Em outras palavras, "a ambição da psicologia coletiva, associada à ciência do homem total, será, portanto, estudar os fatos da psicologia sob a condição de não se perder de vista que eles se referem a comunidades de consciência que conduzem uma ação comum, formando um ambiente comum" (*Ibidem*). Fica evidente que a totalização, não a totalidade fechada, é o horizonte dessa sociologia concreta. Os indivíduos que se relacionam em uma determinada sociedade, em uma totalidade mais ampla, são também considerados em sua condição englobante.

O fato social total, visado pela sociologia de Mauss é, ao mesmo tempo, a investigação dos permenores da vida de pessoas comuns, com seus dramas pessoais, com seus conflitos sociais. O conceito de dom é a síntese dessa sociologia concreta. Se esta tese se sustenta, é possível compreender o interesse de Sartre pela questão metodológica. Considerado em sua vertente destrutiva-apropriativa em *O Ser e o Nada* e em sua perspectiva libertária nos *Cadernos*, o conceito de "dom" elaborado por Mauss ressoa nos escritos sartrianos de modo inequívoco. Ao lado destas evidentes correlações, identifica-se um liame ainda mais profundo e instigante.

A obra de Sartre sempre acompanhou de perto as conexões entre a filosofia e as ciências humanas, em particular a etnografia. Encerraremos nossas considerações acerca da filosofia concreta de Sartre mencionando a obra de Michel Leiris.

Em *Questões de método*, Sartre afirma:

o sociólogo, de fato, é o objeto da História: a sociologia dos 'primitivos' se estabelece sob a base de um relato mais profundo que pode ser, por exemplo, o colonialismo; a investigação é uma relação viva entre homens (é esta relação mesma em sua totalidade que Leiris tentou descrever em seu admirável livro *A*

Africa fantasma). De fato, o sociólogo e seu 'objeto' formam uma dupla na qual cada um deve ser interpretado pelo outro e cuja relação deve ser decifrada como um momento da História (Sartre, 1960, p. 52-53).

Este elogio de Sartre, raríssimo na pena do existencialista francês, nos leva a pensar em algumas possíveis relações entre os dois pensadores. Uma vez mais, o apelo à concretude pode aproximar obras tão originais.

A tese de que a investigação acerca do homem é "uma relação viva entre homens", uma "totalização destotalizada", é um traço da proposta teórica dos dois autores franceses. Além deste traço metodológico comum, o entrelaçamento entre a etnologia/antropologia, a biografia e literatura apromixam Sartre e Leiris. Embora a influência do surrealismo seja mais forte em Leiris, enquanto Sartre tece críticas mais contundentes a essa importante corrente de pensamento, a busca pela abordagem concreta do homem segue sendo um objetivo comum. Segundo Gabriela Mitidieri Theophilo, Leiris "via nas viagens uma das formas possíveis para a aquisição de um conhecimento 'vivo e concreto', que não ficasse no âmbito da abstração. Ao longo de sua vida, Leiris buscou exemplos de manifestação do 'homem total" (Theophilo, 2015, p. 203. Sem adentrar na imbricada discussão acerca do conceito de "homem primitivo" proposto pela antropologia, é evidente que a crítica da forma como a visão colonialista francesa representava a África e suas culturas, elaborada por Leiris, é partilhada, em alguns aspectos, por Sartre. Esta crítica também era partilhada por Mauss. Para os três estudiosos da cultura francesa, era necessário e urgente erradicar da antropologia a visão dominante de que os povos não europeus eram culturalmente inferiores. Por detrás da palavra "primitivo" ocultava-se o desejo de desmerecer a vida e o modo de ser dos povos violentamente subjugados pela escravidão. A concepção de "homem total", que em parte, era encarnada pelos "primitivos" representava, na verdade, a crítica à sociedade capitalista maquinica e excessivamente confiante em seu iluminismo progressista. O resgate da vida de culturas africanas representava igualmente um novo olhar acerca das infinitas contribuições que essas culturas poderiam oferecer ao modo de vida "europeu". Ver a África era um modo de tomar consciência do "ser europeu".

Para Leiris, “o ‘homem total’ era um modelo a ser seguido. O ‘homem civilizado’, dividido, fragmentado, teria, portanto, algo a aprender com este ‘outro’, que poderia ser encontrado em sociedades nas quais não havia separação entre as atividades do cotidiano e os aspectos intelectuais, religiosos, pedagógicos e lúdicos da cultura. Leiris também buscava essa totalidade em sua própria vida, especialmente através da escrita. Pode-se sugerir, assim, que toda a sua obra seria idealizada como uma unidade, uma busca incessante pela fusão entre vida, poesia e etnografia” (*Ibidem*).

Para Leiris, as viagens não deveriam ser simplesmente um momento para conhecer algo exótico, elas não deveriam ser feitas dentro de automóveis, ou de qualquer outro meio que impedisse o contato direto com as pessoas, como fazem os turistas apressados. As viagens, ao contrário, representavam uma verdadeira experiência de outra cultura, do contato com outros modos de viver, sobretudo o contato com o homem “da rua”, da mulher no mercado, da criança em suas brincadeiras com seus amigos. Em outras palavras, as viagens eram os momentos apropriados para “a edificação de um conhecimento vivo e concreto, ou seja, existencialmente relevante” (*Idem*, p. 204).

Esta “arte de viajar” pressupunha “um novo humanismo” que deveria ser inteiramente construído. “Saber viajar, estar em condições de estabelecer um ‘novo humanismo’, era, portanto, esquecer-se de si mesmo e procurar, sobretudo, laços de identidade com outros” (*Idem*, p. 205). O contato com a cultura africana, por sua riqueza e diversidade, poderia servir também como tema para reflexões morais. “O homem ocidental não era, segundo ele [Leiris], mais do que um ‘fragmento de homem’ e, nesse sentido, poderia ter muito a aprender com o ‘*savoir-vivre*’ africano, com sua capacidade de ‘contato com as coisas, de fusão com a natureza’, com a capacidade de ‘dar presença ao concreto e à suculência imediata da vida” (*Idem*, p. 207).

Gabriela Theophilo conclui seu artigo resumindo aspectos interessantes da obra do eminente etnólogo francês:

por diversas vezes Leiris declarou que só conseguia conceber a literatura como confissão. Ao longo de sua vida ele escreveu um diário (publicado

postumamente) (*Journal* 1922-1989), e cinco livros de teor autobiográfico (ou autoetnográfico): *L'âge d'Homme*, e os quatro livros que compõe *La Règle du jeu* (*Biffures, Fourbis, Fibrilles, Frêle Bruit*). Pode-se afirmar que isso se configurava, para ele, como uma permanente busca de sua '*own true stuff*' ou uma tentativa de 'assimilação absoluta da própria experiência'. Segundo as palavras do próprio Leiris, o homem ocidental só conseguiria ter acesso a lampejos dessas 'manifestações de vida total' a partir da ficção poética. Buscar o que havia de mais profundamente humano – e, portanto, universal –, em si mesmo, ficcionalizar e encenar a própria vida por meio da escrita era também, então, uma busca dessa unidade perdida e uma forma de entrar 'em comunhão com o outro' (*Idem*, p. 211).

Para concluir nossas reflexões, abordaremos alguns temas que aproximam Leiris e Sartre. O primeiro aspecto importante a destacar é a maneira como a questão do olhar perpassa as obras dos dois pensadores. Em um ensaio publicado por ocasião do falecimento de A. Métraux, intitulado "Regard vers Alfred Métraux", Leiris destaca a maneira como o seu amigo via os povos pesquisados: "ele sempre esteve convencido de que não há observação que não seja relação entre quem está olhando e algo que está sendo observado" (Leiris, 1969, p. 137). Retoma-se aqui a relação entre duas pessoas que se encontram pelo olhar. Se nos lembramos das célebres descrições sartriana sobre o tema, é possível notar que a discussão não toca somente a temática da egologia ou do reconhecimento das consciências, ela envolve também aspectos metodológicos da antropologia e das ciências humanas. Olhar outrem é já um modo de conhecê-lo. Objetivar ou não o ser olhado é um modo de se relacionar com ele. Conceber esta relação – não só do ponto de vista da objetivação alienante e opressiva mas a partir de uma postura dialógica – representa outra forma de conceber as relações humanas e os modos pelos quais erigimos as ciências humanas. O "algo que está sendo observado" pode ser também outro observador, seja essa pessoa de qualquer cultura ou etnia. Alterar o modo como olhamos outrem significa também um novo modo de erigir a antropologia.

O segundo e último aspecto que gostaríamos de destacar é o ensaio de Leiris intitulado "*L'ethnologue devant le colonialisme*". Desde as longas descrições da expedição francesa empreendida por Leiris – consagrada na obra *A África fantasma*

– o seu incômodo com o “interesse” francês pelas culturas “exóticas” na África do norte aflorou inequivocamente. Esta visão crítica e questionadora valeu a recriminação de suas publicações por parte de Marcel Mauss.

Leiris logo percebeu que o “olhar” que o governo francês lançava sobre suas colônias era, na verdade, a antiga tática de “conhecer para melhor dominar”. Até as iniciativas aparentemente elogiáveis como o desenvolvimento da agricultura exportadora, a fundação das escolas, hospitais e centros culturais, a inegável “aculturação” de povos “atrasados”, tinha como objetivo oculto o aumento da cobrança de impostos e a utilização das terras e da mão de obra barata para o incremento dos lucros de “investidores”. O colonialismo tinha como objetivo primordial “assegurar o lucro a uma minoria de privilegiados” (*Idem*, p. 85).

Para Leiris, a etnografia tradicional integrava este projeto colonizador apoiando os “dominadores”. “Nesse sentido, então, a etnografia parece estar intimamente ligada ao fato colonial, quer os etnógrafos gostem ou não” (*Ibidem*). Este fato coloca ao etnólogo a decisão de compactuar ou não com esse processo de dominação, mesmo que seu trabalho seja justificado pela “neutralidade científica”. O etnólogo, como salientado anteriormente, necessita ver um indivíduo de outra cultura como seu semelhante, ou seja, um ser humano com o qual se convive. Não cabe a posição de indiferença ou até de justificativa para as ações violentas empreendidas sistematicamente contra os povos dominados. É impossível que o etnógrafo possa subtrair de sua relação cultural a avaliação de que a cultura estudada é explorada por aquela que envia seus pesquisadores. Por outro lado, o observador não consegue deixar de influenciar aquilo/aquele que é pesquisado. *A simples presença do pesquisador no campo a ser estudado já é uma intervenção e necessita ser pensada a partir da subjetividade do pesquisador e também da dele que é observado. “Suas perguntas, suas palavras, até mesmo seu simples contato despertam no entrevistado problemas que ele nunca se colocou; faz com que ele veja seus costumes sob uma luz diferente, revela seus horizontes”* (*Idem*, p. 87)⁵. Ou seja, a pesquisa altera o ser pesquisado.

⁵ Grifo nosso.

A compra ou a simples retirada de objetos de seu local para que figurem em museus de outros países, ou mesmo nos países de origem, já altera o significado para o qual foram feitos. O objeto cultural passa a ser, uma vez mais, não só objeto de uso, artístico ou de adoração, mas uma mercadoria a ser explorada comercialmente. O patrimônio cultural de um grupo social passa a ser usado por outros povos ou grupos. Esta mudança de significado do objeto já é uma intervenção cultural irreversível que o cientista opera na cultura delapidada de povos subjugados. *Para Leiris, a ciência etnográfica pura é um mito. As chamadas culturas "intocadas" somente podem existir se nenhuma outra a conhece ou age sobre ela de alguma forma. O etnólogo que busca conhecer a "pura" cultura de uma sociedade primitiva acaba por destruir seu objeto no momento em que o conhece. O etnólogo de uma sociedade promotora do projeto colonial que visa conhecer a colônia já faz parte desse mesmo projeto. Sua ciência é promotora da política que seu país impõe ao povo colonizado. O etnólogo não consegue se desvencilhar de sua própria cultura quando entra em contato com outra.*

Para Leiris,

nós, que temos por profissão *compreender* as sociedades colonizadas às quais estamos vinculados por motivos muitas vezes estranhos à estrita curiosidade científica, cabe a nós sermos como seus defensores naturais perante a nação colonizadora a que pertencemos: na medida em que haja alguma chance de sermos ouvidos, devemos estar constantemente na posição de defensores dessas sociedades e de suas aspirações, ainda que tais aspirações colidam com interesses dados como nacionais e sejam objeto de escândalo (*Idem*, p. 89).

Finalizando nossas considerações acerca da filosofia Sartre, é possível afirmar que a sua busca pela transformação da atividade humana reflexiva em ações efetivas no meio social sempre esteve entre os objetivos mais candentes de seu existencialismo. Sem elevar muros em torno de concepções dogmáticas da filosofia ou das ciências humanas, Sartre buscou apoio e inspiração nas mais variadas áreas do saber. A releitura do conceito de dom ou a valorização da etnologia de Leiris

constituem exemplos da busca incessante de Sartre por abordagens teóricas que perfazem também novos horizontes humanos.

Referências Bibliográficas

BEAUVOIR, Simone de. (1955). "Merleau-Ponty et le pseudo-sartrisme" in *Privilèges*: Paris, Gallimard.

LEIRIS, Michel. (1969). *Cinq études d'Ethnologie. Le racisme et le Tiers-Monde*. Paris: Denoël Gonthier.

_____. (2007). *A África fantasma*. São Paulo: Cosac Naify.

MARCEL, Jean-Christophe. (2004). "Mauss et Halbwachs: vers la fondation d'une psychologie collective (1920-1945)?" in *Sociologie et Sociétés*, Volume 36, nº 2.

MAUSS, Marcel. (1968). "Essai sur le don. Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques". *Sociologie et anthropologie*. 13^a ed. Paris: PUF, p. 145-284.

MERLEAU-PONTY, Maurice. (1999). *Fenomenologia da percepção*. São Paulo, Martins Fontes.

_____. (2006). *As Aventuras da Dialética*. São Paulo: Martins Fontes.

SARTRE, Jean-Paul. (1943). *L'Être et le Néant*. Paris: Gallimard.

_____. (1947). *Huis clos*. Paris: Gallimard.

_____. (1960). *Critique de la raison dialectique*. Paris: Gallimard.

_____. (1983). *Cahiers pour une morale*. Paris: Gallimard.

_____. (2003). *La transcendance de l'Ego*. Paris: Vrin.

THEOPHILO, Gabriela Mitidieri. (2015). "Construtor de espelhos: etnografia, literatura e mística na obra de Michel Leiris (França, 1930-1960)", *Revista Esboços*, Florianópolis, v. 22, nº 33, p. 198-216.

WAHL, Jean. (2004). *Vers le concret*. Paris: Vrin.

WELTEN, Ruud. (2015). "Jean-Paul Sartre, Notebooks for an ethics: the ontology of the gift". *Journal for Cultural and Religious Theory*, 15.11.

4. A COMPREENSÃO DO SER HUMANO PARA ALÉM DO DIAGNÓSTICO PSIQUIÁTRICO



<https://doi.org/10.36592/9786581110291-04>

Lucrecia Corbella¹

Por uma psiquiatria humana

O filósofo, escritor, romancista e dramaturgo Jean-Paul Sartre, por conceber a existência humana como multifacetada, realizava a busca da compreensão da subjetividade e de suas relações com o mundo através de várias formas de conhecimento tais como a filosofia, a psicologia, a literatura, o jornalismo, o cinema, as artes plásticas e o teatro. Em 1963, Sartre, no prefácio ao livro “Razão e Violência” de Roland Laing e David Cooper, escreve:

Também eu julgo que não se pode compreender as perturbações psíquicas do exterior, a partir do determinismo positivista... Creio também que não se pode estudar uma neurose... sem o respeito à pessoa do paciente, sem um esforço constante para compreender a situação básica e revivê-la. Como os senhores, julgo a doença mental como uma saída que o organismo livre, em sua unidade total, inventa para poder viver uma situação insuportável... Estou convicto de que seus esforços contribuem para acelerar a aproximação do tempo em que a psiquiatria será, finalmente, humana. (Sartre, 1976a, p.7)

O que significa uma psiquiatria humana? Acredito que uma psiquiatria humana só pode ser pensada e praticada fora dos muros do manicômio. Segundo Franco Basaglia (2005, p. 118), um dos maiores idealizadores e pioneiros da Reforma Psiquiátrica Italiana, no internamento, ao excluir e afastar a pessoa que sofre do convívio com a sociedade, o ser humano se desumaniza, pois o manicômio é “[...] um espaço de coação, onde mortificações, humilhações e arbitrariedades constituem a regra, o homem- seja qual for seu estado mental- objetifica-se gradualmente nas leis

¹ (FIOCRUZ – Rio de Janeiro)

do internato, identificando-se com elas." A psiquiatria clássica, mascarada de ciência neutra, afirmava que a única forma de tratar a loucura era o manicômio, definido por Basaglia como um campo de concentração. Em uma conferência ministrada no Brasil realizada no dia 28 de junho de 1979 no Rio de Janeiro posteriormente publicada no livro *Conferenze brasiliane*, Basaglia afirma que mesmo que os manicômios voltem a funcionar algum dia na Itália, a experiência italiana inaugurou uma nova forma de pensar, agir e lidar com a loucura, um verdadeiro movimento de navegar em mares nunca dantes navegados: "O importante é que demostramos que o impossível se torna possível. [...] vinte anos atrás era impensável que o manicômio se pudesse destruir; [...] de todos os modos demostramos que se pode assistir à pessoa com problemas mentais de outra forma, e este testemunho é fundamental." (Basaglia, 2000, p. 3). No lugar do manicômio foram inventados vários serviços e dispositivos substitutivos ao manicômio de base comunitária e territorial para cuidar da loucura. Estes serviços e dispositivos articulados em rede com os aparatos de cultura e com a comunidade local passaram a incluir na sociedade aqueles que estavam segregados e apartados, pessoas aviltadas em seus direitos humanos básicos.

Segundo Amarante

Franco Basaglia passou a formular um pensamento e uma prática institucional absolutamente originais, voltadas para a ideia de superação do aparato manicomial, entendido não apenas como a estrutura física do hospício, mas como o conjunto de saberes e práticas, científicas, sociais, legislativas e jurídicas, que fundamentam a existência de um lugar de isolamento e segregação e patologização da experiência humana. (Amarante, 2007, p. 56).

A partir da luta da Reforma Psiquiátrica Italiana e da lei 180 ou lei Basaglia na Itália hoje em 2021 não existe nenhum manicômio e desde 2014 não existe nenhum manicômio judiciário. Franco Rotelli (2015) um dos mais importantes atores da Reforma Italiana, afirma que hoje na Itália não existe ninguém da sociedade civil, nem um grupo ou associação ou instituição pública ou privada que reivindique a volta dos manicômios. Inspirada na Reforma Psiquiátrica Italiana, a Reforma Psiquiátrica Brasileira surge no contexto da última ditadura cívico-militar brasileira. Apesar de ser

inspirada na Italiana, a Reforma Brasileira tem uma peculiaridade própria que é a de nascer tendo como sua bandeira mais forte a luta em prol dos direitos humanos. Para além de uma reestruturação de serviços, a Reforma Psiquiátrica Brasileira se constitui por uma defesa da dignidade, dos direitos humanos e da vida das pessoas que eram submetidas a condições degradantes, humilhantes e de tortura dentro do manicômio. Da mesma forma que só é possível pensar a psiquiatria humana fora do manicômio, somente é possível pensar a Reforma Psiquiátrica Brasileira dentro do contexto do Sistema Único de Saúde (SUS).

Um dos maiores idealizadores e líderes da Reforma Psiquiátrica Brasileira e da Luta Antimanicomial, o Prof. Dr. Paulo Amarante (2007) nos convida a pensar a Reforma Psiquiátrica Brasileira com um processo social complexo composto por quatro dimensões que se encontram imbricadas. Há uma dimensão muito relevante que desconstrói as verdades tidas como absolutas da psiquiatria clássica, reducionista, mecanicista e organicista que é nomeada por dimensão teórico conceitual (ou epistêmica): “[...] é o conjunto de questões que estão no campo da produção de saberes, que diz respeito à produção dos saberes, que diz respeito à produção de conhecimentos, que dão fundamento e autorizam o saber/fazer médico-psiquiatra”. (Amarante, 2003, p. 49). Deter-me-ei na dimensão teórico conceitual da Reforma Psiquiátrica Brasileira, pois neste trabalho, à luz do pensamento sartriano, questionarei três verdades tidas como inquestionáveis pela psiquiatria positivista. A primeira verdade diz respeito aos manuais diagnósticos utilizados para identificar os sintomas e definir diagnósticos que são a Classificação Estatística Internacional de Doenças e Problemas Relacionados à Saúde (CID) da Organização Mundial de Saúde (OMS) e o Manual Diagnóstico e Estatístico de Transtornos Mentais (DSM), da *American Psychiatric Association* (APA) ou Associação Americana de Psiquiatria (organização profissional de psiquiatras e estudantes de psiquiatria dos Estados Unidos). A segunda delas é o desequilíbrio químico no cérebro causado pela doença mental, o que justificaria por si só o uso de psicofármacos. E por fim a terceira verdade da psiquiatria clássica que questionarei é a razão como única forma de alcançar o conhecimento sobre o ser humano.

Será que devem ser seguidos os manuais diagnósticos CID e DSM ?

O trabalho em Saúde Mental e Atenção Psicossocial de uma equipe interdisciplinar do Sistema Único de Saúde (SUS), para além basear-se em manuais diagnósticos, deve construir um Projeto Terapêutico Singular (PTS). O PTS de João começa com a escuta do João que significa a busca da compreensão do seu sofrimento psíquico singular a partir do seu contexto familiar, histórico, social, político, espiritual e cultural. Para o filósofo Sartre (1996, p. 39), não há uma essência que determina o sujeito, pois "a existência precede a essência", nem um código genético que o pré-dispõe a ser, nem um destino escrito por deuses, pois "[...] o homem não é nada além do que ele se faz. Este é o primeiro princípio do existencialismo". (Sartre, 1996, p. 30). Desta forma podemos entender que não existe uma essência louca que determina o sujeito, pois o ser humano se constitui a partir de sua existência e de seu projeto futuro.

Para Sartre (1996) a pessoa é um projeto que constrói sua subjetividade à medida que vive em um determinado tempo histórico. O projeto que cada um inventa para si em direção a um futuro ganha corpo na medida em que são realizadas escolhas em um determinado contexto, pois a subjetividade e a história estão imbricadas em um jogo dialético sem fim. Desta forma podemos compreender que João é marcado pelas condições de sua história, mas não é determinado por elas, pois João, a partir de sua condição de liberdade, pode escolher mudar a si mesmo e a história de seu tempo. João é o marido da Maria, dona do açougue localizado na rua Edgard Werneck na Cidade de Deus no Rio Janeiro, Brasil, no contexto da pandemia, sofrendo as mais variadas formas de violência do tráfico, da milícia e do Estado que, em 2021, contrariando nossa Constituição Federal Cidadã de 1988, não lhe garante seus direitos de acesso universal e igualitário aos aparatos, ações e serviços de saúde, da educação e da cultura. É a partir deste contexto de violência que a história singular de sofrimento psíquico do João deve ser compreendida.

O psiquiatra da equipe interdisciplinar de saúde do SUS afirma que João é esquizofrênico. O que significa dizer que João é esquizofrênico? O que acontece com uma pessoa que é rotulada como louca? Segundo Basaglia (2005, p. 35), "De fato, a psiquiatria clássica limitou-se à definição das síndromes em que o doente, arrancado

de sua realidade e apartado do contexto social em que vive, vê-se etiquetado, "constrangido" a aderir a uma doença abstrata, simbólica e, enquanto tal, ideológica". Esta etiqueta que a psiquiatria cola no corpo de uma pessoa se torna a lente pela qual as outras pessoas passam a enxerga-la; esta lente determinará um julgamento moral e uma forma própria de relação que desautoriza, nega, exclui e segrega alguém do convívio social, familiar, laboral, comunitário e afetivo: "Sempre que uma pessoa é diagnosticada por "louca" pela psiquiatria, [...] sua palavra passa a não ter reconhecimento, suas ações não têm significação, seu potencial de criação é menosprezado. Suas memórias [...] são destituídas de valor, são julgadas como meras invenções de uma mente perturbada." (Corbella, 2015, p. 18).

Em 1967 o psiquiatra sul-africano David Cooper escreve "Psiquiatria e antipsiquiatria" tendo como base teórica o existencialismo sartriano. Neste livro Cooper (1976, p. 47) afirma: "A loucura não se encontra "numa" pessoa, porém num sistema de relacionamentos em que o "paciente" rotulado participa: a esquizofrenia, se é que significa alguma coisa, constitui um modo de comportamento grupal perturbado: Não existem esquizofrênicos." No prefácio que citei no início deste trabalho ao livro "Razão e violência", Sartre afirma que ficou encantado pela busca incessante dos psiquiatras Laing e Cooper em fazer uma abordagem existencial dos seus pacientes e pelas suas pesquisas embasadas no contexto familiar peculiar de cada pessoa.

Na Finlândia desde 1980 se realiza a prática *Open Dialogue* ou Diálogo Aberto que, segundo um dos seus pioneiros, o psicólogo Jaakko Seikkula é uma compreensão conjunta psicológica e relacional da doença que se baseia em sete princípios fundamentais: "ajuda imediata, perspectiva de rede social, flexibilidade e mobilidade, responsabilidade, continuidade psicológica, tolerância à incerteza, diálogo (& polifonia)." (Olson; Seikkula; Ziedonis, 2014, p. 3). A prática do Diálogo Aberto se inicia com uma reunião de pessoas sentadas em círculo na qual participam a pessoa que está em sofrimento psíquico, seu psicólogo, sua psiquiatra, sua família, vizinhos, amigos e toda e qualquer pessoa que possua um vínculo de afeto com a pessoa que se encontra em crise. Olson, Seikkula e Ziedonis (2014, p. 16) afirmam que esta prática tem como fundamento o direito à voz: "Deve-se escutar a todos e dar-lhes a possibilidade de falar [...]. Ao experimentar, ou 'vivendo dentro da,' polifonia

de vozes dentro da reunião, uma multiplicidade de vozes, o profissional deve estar sensível a todos os presentes e escutar de todos acerca dos temas importantes que estão em discussão." O profissional de saúde deve estar atento a uma escuta sem um julgamento moral: "A Prática Dialógica convida a que se relate o que está acontecendo na vida de uma pessoa, suas experiências, pensamentos, e sentimentos, em vez de reportar sobre os sintomas." (Olson; Seikkula; Ziedonis, 2014, p.22). O que é fundamental no Diálogo Aberto é a escuta da narrativa singular da pessoa a respeito do seu sofrimento e não a sua classificação em algum manual diagnóstico. É por esta razão que um dos princípios fundamentais é o "Tolerância à Incerteza" no qual são apartados o rótulo da crise, a definição do diagnóstico e a forma do tratamento; é preciso conter esta incerteza sem a pressa de "resolver" ou "diagnosticar". Todas as pessoas que estão presentes nas reuniões do Diálogo Aberto têm direito à voz e voto sobre o tratamento, sobre a possível medicação e a possível hospitalização. Hoje em dia o Diálogo Aberto é Política de Saúde Pública adotada em mais de 18 países tais como Inglaterra, EUA e Índia e desde abril de 2019 é Política de Saúde Pública na cidade de Mérida do estado mexicano de Yucatán.

Na Espanha surgiu em 2008 o movimento *NoGracias* que disse não ao marketing da indústria farmacêutica. No *Manifesto No Gracias* (2021), inserido no princípio de "Defender a saúde ante a medicalização da vida", está pautado o item específico "Evitar a medicalização específica das mulheres" na qual denunciam que esta medicalização: "[...] é fomentada ativamente pela indústria farmacêutica e está carregada de preconceitos e percepções patriarcais. Esta medicalização está gerando consequências nefastas na saúde física e psicológica de muitas mulheres." Um dos pioneiros e maiores ativistas da Reforma Psiquiátrica Espanhola, o psiquiatra Manuel Desviat afirma que "São cada vez mais frequentes os estudos de vários psiquiatras e pesquisadores que demonstram que os benefícios dos remédios psiquiátricos, incluindo os novos, são menores do que o que nos dizem os laboratórios farmacêuticos com suas pesquisas tendenciosas e os efeitos secundários mais frequentes." (Desviat, 2016, p.98).

Na França desde 2010 existe o coletivo "Stop DSM" fundado pelo psiquiatra e psicanalista francês Patrick Landman que escreveu em 2015 o livro "*Tous hyperactifs? L'incroyable épidémie de troubles l'attention*" ou "Todos hiperativos: a

incrível epidemia dos distúrbios de atenção". Neste livro Landman (2015) afirma que o TDAH é uma falsa doença e que os medicamentos psicoestimulantes não são o seu tratamento. Para Landman (2015) como todas as crianças têm facilidade para distrair-se e agitar-se, será o julgamento do adulto que convive com ela que dirá se ela é muito agitada ou muito distraída. Este julgamento é influenciado pela cultura, pelo momento histórico e pelas condições socioeconômicas na qual a criança está inserida. Uma criança que é criada em um ambiente rural, com muito espaço para correr e jogar bola será vista de uma determinada forma e outra criança, com o mesmo comportamento, mas em outro ambiente, como por exemplo, em um pequeno apartamento, será vista de outra maneira. Qual delas "perturba" mais um adulto? Será a tolerância de um adulto que dirá se a criança é "hiperativa" ou não. Os profissionais de saúde, os educadores e a internet, ao apontarem alguns comportamentos de crianças e adolescentes que, segundo seu julgamento, produzem mal-estar nas famílias e nas Escolas, recorrem a uma patologização, psiquiatrização e medicalização da infância.

No Reino Unido as psicólogas Lucy Johnstone e Mary Boyle criaram em 2018 um novo manual diagnóstico, o *Power Threat Meaning Framework* (PTMF) que pode ser traduzido como "Poder, Ameaça, Sentido". Este novo manual tem como princípio um afastamento das concepções biomédicas do DSM e uma afirmação das respostas narrativas compreendidas através de contextos culturais e dinâmicas de poder. Johnstone (2019) evidencia que o PTMF considera as histórias, os mitos e as lendas como fontes de verdade a respeito do ser humano e de sua cultura: "Se formos além da prática convencional baseada em evidências e da verdade histórica, e também considerarmos a 'verdade narrativa' [...] podemos valorar as histórias de acordo com o fato de elas parecerem se encaixar de uma maneira que "torne a mudança concebível e alcançável".

No Brasil em 2019 foi aprovada a nova Resolução 06/2019 do Conselho Federal de Psicologia (CFP) que trata da elaboração dos documentos psicológicos. Esta resolução foi elaborada para enfatizar o papel social das/os psicólogas/os que tem como alicerce a defesa dos direitos humanos e o seu compromisso ético de se comprometer com as pessoas de sua época elaborando documentos psicológicos que sirvam de instrumento de inclusão ao invés de exclusão e segregação. Um dos

pontos fundamentais da nova resolução diz respeito à elaboração do Atestado Psicológico: "Quando justificadamente necessário, fica facultada à(ao) psicóloga(o) uso da Classificação Internacional de Doenças (CID) ou outras Classificações de diagnóstico, científica e socialmente reconhecidas, como fonte para enquadramento de diagnóstico." (Conselho Federal de Psicologia, 2019). Este ponto específico da resolução é de suma importância, pois alerta para o uso indiscriminado e injustificado destes manuais de diagnósticos naturalizados pela psiquiatria clássica reducionista que afirma que esta é a única forma de iniciar um tratamento. O que a Resolução 06/2019 do CFP quer afirmar é que a Psicologia, além de não ser obrigada a usar estes manuais de diagnóstico, quando o fizer, deve justificar técnica e teoricamente atentando para o fim último de um documento psicológico que deve ser sempre a defesa dos direitos humanos e a inserção afetiva, comunitária e laboral de uma pessoa na sociedade.

A professora de Psicologia da Universidade de Brasília (UNB) Valeska Zanello desenvolve e coordena um importante grupo de pesquisa intitulado "Saúde Mental e Gênero" que investiga as relações imbricadas entre a formação dos profissionais de saúde, o diagnóstico e o gênero. A pesquisadora Zanello (2017, p. 57) realiza uma investigação que busca a desnaturalização dos transtornos e dos sintomas que estão imbricados nas classificações de diagnóstico do CID e do DSM: "Destaco, portanto, que o ato diagnóstico em saúde mental jamais é neutro, ele é fruto de um trabalho de *semiosis*, de interpretação e julgamento, o qual implica aquele que interpreta em seus valores pessoais e sociais (em geral, acrílicos)." A professora Zanello (2017, p.55) explica que o "ato diagnóstico" não é neutro, pois os profissionais de saúde, em particular, os psiquiatras, são formados a partir de processos de subjetivação culturais que afirmam certos sintomas e transtornos como característicos de "mulher": "[...] "naturaliza-se" certos "transtornos" ao incorporar, dentre seus sintomas, comportamentos gendrados, como o chorar e a depressão ("coisa de mulher)". Segundo Zanello nossa cultura capitalista, patriarcal, machista, racista e colonialista afirma uma psiquiatria clássica que, ao produzir o ato diagnóstico, reproduz "visadas gendradas de diagnóstico" (Zanello, 2017, p.54) que geram práticas de violência de gênero, tais como a internação e a "camisa de força química" que são os psicofármacos.

A “doença mental ” causa desequilíbrio químico no cérebro ?

O jornalista estadunidense Robert Whitaker, finalista do Prêmio Pulitzer de Serviço Público, escreve em 2010, o livro “Anatomia de uma epidemia: pílulas mágicas, drogas psiquiátricas e o aumento assombroso da doença mental”. Neste livro Whitaker, ao analisar criticamente a epidemia das doenças mentais incapacitantes induzidas pelos fármacos, produz o importante feito de desconstruir a presunção do desequilíbrio bioquímico que sustenta o uso destes medicamentos. Na realidade, o que ocorre é justamente o oposto, são os psicofármacos que atuam criando um funcionamento anormal do cérebro causando gravíssimas consequências a longo prazo. Whitaker denuncia as falsidades e truques nas pesquisas financiadas pela indústria farmacêutica em conluio com associações profissionais como, por exemplo, a Associação Americana de Psiquiatria (APA) para aprovação e comercialização destes medicamentos. Segundo Whitaker (2017, p. 96), as pesquisas realizadas por psiquiatras e pesquisadores que não são financiados pela indústria farmacêutica comprovam que “[...] antes do tratamento, os pacientes diagnosticados com esquizofrenia, depressão [...] não sofrem de nenhum “desequilíbrio químico” conhecido. Entretanto, depois que a pessoa começa a tomar a medicação psiquiátrica [...] seu cérebro começa a funcionar [...] *anormalmente*.”

Em 2015 Amarante e Freitas escrevem o importante livro “Medicalização em Psiquiatria” no qual, ao descortinarem a aliança perversa entre a psiquiatria e a indústria farmacêutica, a *Big Pharma*, apresentam importantes pesquisas que, ao não serem financiadas por esta indústria, comprovam o perigoso efeito que a medicalização causa na vida das pessoas. Segundo Amarante e Freitas (2015, p.89): “[...] não apenas é possível que a crise psicótica seja tratada com abordagem psicossocial sem medicação, mas os resultados a longo prazo são superiores aos obtidos com pacientes que durante a sua crise foram tratados com neurolépticos”. Amarante e Freitas (2015, p.105) também alertam para o uso *off-label* da medicação psiquiátrica: “[...] para uma indicação não aprovada, um grupo etário não aprovado, uma dosagem não aprovada, e ou uma forma de administração não aprovada. Apesar da *não aprovação*, seu uso é geralmente legal, sendo, portanto, prescrito conforme o juízo do médico.” Este uso indiscriminado das drogas psiquiátricas está sendo

prescrito por médicos para pessoas idosas, crianças e adolescentes e para a população carcerária com a alegação que estas pessoas sofrem de depressão, transtorno de estresse pós-traumático e outras doenças. Os autores citam dados alarmantes de pesquisas do Canadá sobre mulheres encarceradas no sistema prisional que afirmam que: “[...] o uso de Seroquel, um poderoso antipsicótico, é rotineiramente prescrito como sonífero para mulheres.” (Amarante e Freitas, 2015, p. 111).

O psiquiatra estadunidense Allen Frances, diretor do DSM IV, hoje em dia em 2021, um dos maiores críticos do DSM 5, criou um blog intitulado *Saving Normal* ou “Salvando o normal”. Neste blog, Frances (2016) escreveu o artigo *DSM-5 Diagnoses in Kids Should Always Be Written in Pencil* ou “Os Diagnósticos do DSM-5 em crianças devem ser escritos a lápis” no qual afirma: “Os três modismos mais prejudiciais no diagnóstico psiquiátrico, durante os últimos 20 anos, ocorrem em crianças. As taxas de Transtorno de Déficit de Atenção triplicaram e as taxas de Autismo e Transtorno Bipolar na infância se multiplicaram em incríveis 40 vezes.” Para o diretor do DSM IV, a indústria farmacêutica inventa doenças que, através do seu marketing feroz e falacioso, convence a todos que crianças devem tomar remédios para poder ter muito lucro ao fidelizar um cliente para a vida inteira. (Frances, 2016).

Na Holanda, em 2018, o pesquisador e ativista Peter Groot do Departamento de Psiquiatria e Psicologia da Universidade de Maastrich, em parceria com a fundação *Cinderella Therapeutics Foundation*, fundação sem fins lucrativos, criou as tiras afiladas ou tiras de redução, *Tapering Strips*, para a redução lenta, segura e gradual da medicação para evitar todos os sintomas da abstinência da medicação. Na entrevista concedida ao Centros de Estudos da FIOCRUZ em 2019 Groot conta que a pesquisa surgiu a partir de seu próprio sofrimento, na época ele sofria de depressão e procurou um psiquiatra para perguntar-lhe se se os antidepressivos o ajudariam a melhorar. O psiquiatra que Groot (2019) procurou lhe respondeu que havia uma possibilidade que o antidepressivo o ajudasse e outra possibilidade era que não o ajudasse, pois ele não tinha certeza na eficácia desse remédio. Groot conta que decidiu começar a tomar antidepressivos e que foi uma experiência muito difícil, pois se ele esquecesse de tomar um único dia, se sentia péssimo. Groot (2019)

pensava que se sentia péssimo ao esquecer de tomar o remédio, pois acreditava que a causa era sua depressão, que estaria piorando. Ao estudar os efeitos da medicação, Groot descobriu que o que ele sentia, o fato de se sentir péssimo, era um efeito da droga e que todas as pessoas se sentem da mesma forma ao tentar parar de tomar a medicação. Após anos de pesquisa, Groot (2019) descobriu que é preciso retirar a medicação em doses muito pequenas e que este processo deve ser lento para não produzir os efeitos devastadores da síndrome de abstinência da droga psiquiátrica.

Na Dinamarca, em 2020 acaba de ser publicado o livro "Kit de Sobrevivência em Saúde Mental e Retirada dos Medicamentos Psiquiátricos" pelo médico *Peter C. Gøtzsche (2020)* no qual afirma que há milhares de histórias pessoais de sobreviventes psiquiátricos na internet como, por exemplo, o *Surviving Antidepressants* que pode ser traduzido como "Sobreviventes de Antidepressivos". Em muitas delas, as pessoas explicam como se retiraram das drogas psiquiátricas mesmo contra o negacionismo dos seus psiquiatras a respeito dos efeitos prejudiciais destas drogas a longo prazo.

Em novembro de 2020 na Inglaterra, a *Royal College of Psychiatry* lança o livreto *Stopping antidepressants* ou "Parando antidepressivos" afirmando que a depressão não é mais descrita como sendo causada por um desequilíbrio químico para o qual os antidepressivos consertariam segundo o modelo biomédico. O livreto afirma que os antidepressivos causam um aumento nos níveis de certos neurotransmissores, como a serotonina e a noradrenalina. Ele descreve os riscos associados à retirada do medicamento e as diretrizes para sua retirada segura já que os antidepressivos viciam criando dependência química.

A razão é a única forma de alcançar o conhecimento sobre o ser humano?

O escritor argentino Ernesto Sabato (2006, p. 9-10) escreve em 1963 o livro *El escritor y sus fantasmas* no qual ele afirma que "O existencialismo atual, a fenomenologia e a literatura contemporânea constituem, em bloco, uma busca de um novo conhecimento, mais profundo e complexo, pois inclui o mistério da existência." Sabato pensa que não se trata de um abandono da razão, mas acredita que a busca pela compreensão da condição humana através de um único método é algo ineficaz.

Ele dá o exemplo de um homem que quer dar a volta ao mundo em 80 dias e por uma mania purista resolve fazê-lo exclusivamente em bicicleta. A missão do homem é dar a volta ao mundo em 80 dias e não favorecer o prestígio da venda de bicicletas; Sabato chama esta escolha de "obsessão do método único".

Sartre (2005, p. 361) enfatiza que o imaginário é tão importante quanto o real para o ser humano: "[...] não poderia haver consciência realizante sem consciência imaginante, e a recíproca também é verdadeira.". É por esta razão que ele acreditava que as teorias psicológicas acerca do imaginário se enganavam ao defini-lo como uma estrutura psíquica passiva e dependente do real. Sartre (1976b), ao contrário da Psicologia de sua época, concebe o imaginário como "[...] uma determinação fundamental de uma pessoa". Segundo Sartre (2005), o imaginário é uma espécie de consciência que comporta um saber, intenções, palavras e julgamentos. A consciência, em um exercício de liberdade, nega um aspecto do mundo concreto para imaginar outra possibilidade:

[...] toda situação concreta e real da consciência no mundo está impregnada de imaginário na medida em que se apresenta como uma ultrapassagem do real. [...] a consciência está sempre "em situação" porque é sempre livre, para ela há sempre e a cada instante uma possibilidade concreta de produzir o irreal. Estas são as diferentes motivações que decidem a cada instante se a consciência será apenas realizante ou se imaginará. (Sartre, 2005, p. 358).

A consciência imaginante possui a função psíquica de ultrapassar o real em direção ao desconhecido; pois sem o imaginário o ser humano ficaria asfixiado pelo mundo real sem a possibilidade de invenção do novo. A partir do imaginário surge o processo de criação da arte que enriquece de sentidos a existência. A arte, mais especificamente o teatro, possui a potência de encantar as pessoas ao transportá-las para um mundo imaginário para que elas possam inaugurar novas formas de existência: "[...] atuar é transformar o mundo e transformá-lo é necessariamente transformar-se. Tal é o sentido do teatro: ter por valor essencial a representação de algo que não existe." (Sartre, 1973, p. 177).

Para Sartre (1973) há uma forma de teatro que potencializa seu efeito que é o metateatro, ou o teatro dentro do teatro, no qual níveis de realidade e de imaginação dialogam, se intercalam, e por ora se mesclam. Sartre (1973, p. 29) admirava muito o dramaturgo italiano Luigi Pirandello justamente por realizar o que ele denominava como “teatro puro à segunda potência” na qual existe a representação de uma peça dentro de uma segunda peça como é o caso da peça pirandelliana *Questa sera si recita a soggetto*, que foi traduzida para o português como “Esta noite se improvisa”.

Em “Esta noite se improvisa” uma companhia de teatro interpreta uma família do interior da Sicília na qual as filhas são cantoras de Ópera. Há um momento crucial na peça de Pirandello (1993) no qual a personagem Mommina, interpretada pela Primeira Atriz da Companhia, é levada a tomar uma decisão que transformará completamente sua vida. Ao ver a sua família na ruína pela morte do pai, ela aceita se casar com Rico Verri, sem amá-lo, para salvar a família da pobreza. Verri, ao se casar com Mommina, a obriga a deixar o teatro, grande paixão de sua vida, pois é movido por uma forte emoção que o persegue e que o deixa cego para a realidade. Como Mommina estava na miséria e a única saída que ela vislumbra para a salvação de sua família era o casamento indesejado, ela aceita abrir mão de ser cantora de Ópera, coisa malvista pela sociedade na qual ela estava inserida. É o ciúme do passado de Mommina que faz com que Verri a encerre na casa mais alta da cidade, afastada de tudo e de todos, inclusive da sua família. A construção do cenário desta casa na torre mais alta da cidade é fundamental na peça, pois corresponde à construção do espaço vivido por Mommina, no qual há um estreitamento de tal ordem do universo de possibilidades de sua subjetividade devido ao abandono de sua arte e pelo seu afastamento social, que ela definha e morre de tristeza.

Sartre (2007) concebe que o espaço que ocupamos no mundo não é neutro nem vazio, é um espaço constituído a partir dos elos intencionais que estabelecemos com os objetos à nossa volta e com as pessoas que nos relacionamos. A capacidade que a pessoa tem de se desdobrar no espaço, de ampliar o universo de possibilidades na sua circunvizinhança está diretamente relacionada com a sua saúde psíquica e física. A pessoa adoece quando perde esta capacidade de se estender no mundo, quando isto ocorre, a pessoa se fecha nela mesma reduzindo ao máximo seu investimento afetivo no mundo.

A cena da preparação da morte de Mommina acontece logo após a expulsão do diretor pelos atores na qual eles decidem que a cena será feita sem cenário e praticamente sem nenhuma iluminação, somente com o mínimo para que as personagens apareçam. Será a partir da imensa tristeza de Mommina por ela ter abandonado o teatro que os atores inventarão as paredes enclausurantes do cenário devido ao encurtamento da distância entre elas e Mommina que retira dela toda e qualquer possibilidade de ação. Os arredores de Mommina tornam-se ameaçadores da expansão de sua subjetividade em direção ao mundo.

Por fim a Primeira Atriz da Companhia fica pronta para fazer a sua última cena, que é a última da peça também, que se trata de um discurso de afirmação do teatro. Enquanto a Primeira Atriz se prepara para interpretar sua última cena, a personagem Mommina reúne todas as suas forças para dizer, pelo menos uma vez, o que realmente lhe importa na vida. Esta fala de Mommina, praticamente um monólogo, é uma lindíssima homenagem que Pirandello faz ao teatro: “Uma sala, uma sala grande, com muitas fileiras de camarotes ao redor [...]; e muita gente, muita, nas poltronas vermelhas e na plateia; um mar de cabeças e luzes, luzes por todo o lado [...]; uma luz que encandeia, que inebria como não podem imaginar; e um burburinho, um movimento; [...]” (Pirandello, 1993, p.89)

Ao término deste discurso apaixonado, Mommina se exalta e, reunindo toda a energia que lhe restava, canta com todas as suas forças. Ao fazê-lo, Mommina morre e a Primeira Atriz, que sofre do coração, não se levanta do chão nem mesmo após o fim da peça. A personagem Mommina não se levanta mais, pois não consegue mais enxergar sentido no mundo para sua existência. A ação de se levantar e seguir caminhando com sua vida não é, de forma alguma, uma atitude natural do corpo. Como Mommina não estava mais engajada no mundo, sua intencionalidade em direção ao mundo se esgotou e ela não consegue mais estabelecer vínculos sociais, não consegue ficar mais de pé e morre. Um ser humano, para ter a possibilidade de desdobrar sua subjetividade, precisa de lugares solidários, acolhedores, tolerantes que agreguem as pessoas estendendo e conectando suas linhas de ação em direção a um futuro.

Existem na realidade lugares solidários, acolhedores nos quais as pessoas possam expandir seu pensamento, suas ações e seus laços com as demais pessoas

ou isto não passa de uma construção imaginária? Sartre (1976b, p.95) nos convida a pensar que “[...] inteligência, imaginação e sensibilidade, são uma mesma e única coisa, que eu designo sob o nome de *vivido*. [...] Se eu o faço, é que eu o imagino. E uma vez que eu o imaginei, isto pode me dar uma referência real.” Como para Sartre (1976b) se o fato de imaginar pode se transformar em realidade, pois é da ordem do *vivido*, gostaria de imaginar uma outra possibilidade para a vida de Mommina. Imagino que Mommina foi libertada de seu cárcere na torre mais alta da cidade por sua grande amiga Teresa. Teresa acompanha Mommina até a estação de trem da cidade. As duas amigas iniciam uma viagem de trem em direção à cidade de Teresa que fica fora da Itália. Mommina nunca havia saído de sua pequena cidade no interior da Sicília. Ao chegar à cidade de Teresa, Mommina se encanta por esta bela visão que de tão bela parece um sonho. Esta cidade é marcada pelo tempo de um bonde antigo. Teresa leva Mommina para caminhar em uma Avenida larga e generosa, plena de árvores para que a amiga possa recuperar o ar que lhe faltava. Teresa quer levar Mommina para sua colina predileta para que Mommina possa ter uma visão ampla da sua bela cidade. Como Mommina sente-se muito fraca para subir a pé esta rua que leva à colina, elas sobem num bonde antigo que tem a única função de subir uma única e pequena ruela de 200 metros. O bonde as leva até a mais bela colina da cidade para que Mommina possa ampliar seu horizonte de possibilidades. Mommina fica maravilhada com esta visão que de tão linda, parece imaginada. Lá do alto Mommina vislumbra magníficos tetos de casas e um antigo Castelo de pedras que mantém com Mommina uma distância respeitosa. Como que por encanto, Mommina começa a cantar e do alto desta linda colina sua voz alcança todas as pessoas da cidade. Como o seu canto como por magia deixa toda a cidade extasiada, Mommina recebe o convite para cantar no teatro mais belo da cidade que é abraçado por uma praça generosa repleta de fontes.

Referências bibliográficas

AMARANTE, Paulo. (2003). “A (clínica) e a reforma psiquiátrica”. AMARANTE, Paulo (Org). *Arquivos de Saúde Mental e Atenção Psicossocial*. Rio de Janeiro: Nau.

_____. (2007). *Saúde Mental e Atenção Psicossocial*. Rio de Janeiro: Editora Fiocruz.

____; FREITAS, Fernando. (2015). *Medicalização em Psiquiatria*. Rio de Janeiro: Editora Fiocruz.

BASAGLIA, Franco. (2000). *Conferenze brasiliane*. Milão: Raffaello Cortina Editore.

____. (2005). *Escritos selecionados em saúde mental e reforma psiquiátrica*. Rio de Janeiro: Garamond.

CFP – Conselho Federal de Psicologia. *Resolução nº 6, de 29 de março de 2019*. Disponível em: https://www.in.gov.br/materia/-/asset_publisher/Kujrw0TZC2Mb/content/id/69440957/do1-2019-04-01-resolucao-n-6-de-29-de-marco-de-2019-69440920. Acesso em 23 fev. 2021.

COOPER, David. (1967). *Psiquiatria e antipsiquiatria*. São Paulo: Editora Perspectiva.
CORBELLA, Lucrecia. (2015). *Saúde Mental e memória. O teatro dos Andarilhos Mágicos*. Rio de Janeiro: FAPERJ/7 Letras.

DESVIAT, Manuel. (2016). *Cohabitar la Diferencia. De la reforma psiquiátrica a la salud mental colectiva*. Madrid: Editorial Grupo 5.

FRANCES, Allen. (2016). "DSM-5 Diagnoses in Kids Should Always Be Written in Pencil: Mislabelling children and adolescents is frequent and can haunt them for life". *Psychology Today*, 31 out., Saving Normal (blog). Disponível em: <https://www.psychologytoday.com/intl/blog/saving-normal/201610/dsm-5-diagnoses-in-kids-should-always-be-written-in-pencil>. Acesso em: 21 fev. 2021.

GØTZSCHE, Peter C. (2020). "Kit de Sobrevivência em Saúde Mental e Retirada dos Medicamentos Psiquiátricos". *Mad in Brasil*, 28 out. Disponível em: <https://madinbrasil.org/2020/10/kit-de-sobrevivencia-em-saude-mental-e-retirada-dos-medicamentos-psiquiatricos/>. Acesso em: 21 fev. 2021.

GROOT, Peter. (2019). "'Tiras de medicamentos' na redução gradual de drogas psiquiátricas: o relato de Peter Groot". *Centros de Estudos Estratégicos da FIOCRUZ*, 20 dez. Disponível em: <https://cee.fiocruz.br/?q=node/1095>. Acesso em 21 fev. 2021.

JOHNSTONE, Lucy. (2019). "O Modelo alternativo ao DSM proposto pela Sociedade Britânica de Psicologia". *Mad in Brasil*, 18 jun. Disponível em: <https://madinbrasil.org/2019/06/o-modelo-alternativo-ao-dsm-proposto-pela-sociedade-britanica-de-psicologia/>. Acesso em :28 fev. 2021.

LANDMAN, Patrick. (2015). *Tous hyperactifs? L'incroyable épidémie de troubles l'attention*. Paris: Éditions Albin Michel.

OLSON, M, SEIKKULA, J. & ZIEDONIS, D. (2014). "The key elements of dialogic practice in Open Dialogue". Worcester: The University of Massachusetts Medical School. Disponível em:

<http://umassmed.edu/psychiatry/globalinitiatives/opendialogue/>. Acesso em: 22 fev. 2021.

ORGANIZACIÓN CIVIL INTERNACIONAL POR LA TRANSPARENCIA, LA INTEGRIDAD, LA PARTICIPACIÓN Y LA EQUIDAD EN LAS POLÍTICAS DE SALUD, LA ASISTENCIA SANITARIA Y LA INVESTIGACIÓN BIOMÉDICA. (2021). "NoGracias". *Menos Medicina, más Salud*. Madrid. Disponível em: <http://www.nogracias.org/>. Acesso em: 23 fev. 2021.

PIRANDELLO, Luigi. (1993). *Questa sera si recita a soggetto*. Roma: Tascabili Economici Newton.

ROTELLI, Franco. (2015). "Formação e construção de novas instituições em saúde mental". AMARANTE, Paulo; CRUZ, Leandra Brasil da. (Org.) *Saúde Mental, formação e crítica*. Rio de Janeiro: Editora Fiocruz.

ROYAL COLLEGE OF PSYCHIATRY. (2020). *Stopping antidepressants*. Londres. Disponível em: <https://www.rcpsych.ac.uk/mental-health/treatments-and-wellbeing/stopping-antidepressants>. Acesso em 23 fev. 2021.

SABATO, Ernesto. (2006). *El escritor y sus fantasmas*. Buenos Aires: Seix Barral.

SARTRE, Jean-Paul. (1973). *Un théâtre de situations*. Paris: Gallimard.

_____. (1976a). *Prefácio*. LAING, Ronald David, e COOPER, David Graham, *Razão e Violência*. Petrópolis, Rio de Janeiro: Editora Vozes.

_____. (1976b). "Sur 'L'idiot de la famille'". *Situations, X : Politique et autobiographie*. Paris: Gallimard.

_____. (1996). *L'existentialisme est un humanisme*. Paris: Gallimard.

_____. (2005). *L'imaginaire. Psychologie Phénoménologique de l'imagination*. Paris : Gallimard.

_____. (2007). *L'être et le néant. Essai d'ontologie phénoménologique*. Paris : Gallimard.

WHITAKER, Robert. (2017). *Anatomia de uma epidemia: pílulas mágicas, drogas psiquiátricas e o aumento assombroso da doença mental*. Rio de Janeiro: Editora Fiocruz.

ZANELLO, Valeska. (2017). "Saúde Mental, Gênero e Interseccionalidades". PEREIRA, Melissa de Oliveira e PASSOS, Rachel Gouveia (Org.). *Luta Antimanicomial e feminismos: discussões de gênero, raça e classe para a reforma psiquiátrica brasileira*. Rio de Janeiro: Autografia.

5. A PUERTA CERRADA: UN PRETEXTO PARA HABLAR DEL CONFINAMIENTO Y LA OTREDAD



<https://doi.org/10.36592/9786581110291-05>

Arturo A. Cardozo Beltrán¹

En el Théâtre du Vieux-Colombier, un 27 de mayo de 1944, se estrenó la obra de teatro *Huis Clos* (*A puerta cerrada*). En un primer momento fue pensada en ser dirigida por Albert Camus, pero posteriormente termina en manos de Raymond Rouleau (Cohen-Solal, 1990, p. 283). Esta obra es representada por tres personajes, dos mujeres y un hombre, cada uno con un guion de la misma extensión. Los actores tendrán la tarea de personificar a tres individuos condenados al infierno. Lo particular de *Huis Clos* es que Sartre no describe el averno de manera clásica. Es decir, como lo representa Dante en su *Divina Comedia* (un lugar lleno de castigos, dolor, llanto y desesperación). Para el filósofo francés el infierno se trata de encerrar a tres individuos por el resto de la eternidad. Pero ¿Qué tiene de tormentoso estar encerrado en una habitación con otros dos individuos? (Cardozo, 2016).

Luego de un tiempo prologado, de confinamiento, la respuesta a esta pregunta pareciera ser una perogrullada, pues la experiencia confirma que las relaciones con el otro se hacen más intensas, incluso en algunos casos más violentas, por poner un ejemplo, solo en Colombia la violencia intrafamiliar aumentó en un 51% en comparación con los casos presentados el año pasado (Rodríguez, 2020; El tiempo, 2020). En estas situaciones, es cuando la frase célebre de Jean Paul Sartre, "El Infierno son los otros", cobra sentido, pues las estadísticas que dictan sobre el aumento de los divorcios, homicidios, violencia intrafamiliar y de género; a causa del confinamiento obligatorio, parecieran indicar que toda relación con el otro no es posible y que estamos condenados a vivir el infierno en la tierra. Empero, ¿esto es lo que quería decir Sartre con su obra? ¿Es posible escapar de las flamas del

¹ (Universidad del Norte – Barranquilla)

inframundo? El presente texto pretende responder a estas preguntas, además de hacer un análisis desde la filosofía sartreana en relación con la situación de confinamiento generada por el Covid19.

Huis Clos inicia con Garcin llevado a la habitación donde vivirá toda su eternidad. La primera descripción que aparece de esta morada es sobre la fealdad de los muebles que hay en ella. ¿Hay alguna intención por parte de Sartre en que los muebles sean feos? Ciertamente la hay, pues con esta descripción y las que se irán incorporando (La ausencia de un espejo, la falta de un dormitorio y la imposibilidad de dormir), hacen que todo este predispuesto a que sus habitantes estén obligados a verse entre ellos, a escrutarse con *la mirada*. ¿Y es que acaso no fue una situación similar la que se vivió con el confinamiento obligatorio? Día a día achechados por la mirada de unos a otros; mirada que vigila, atormenta, juzga, reprime y castiga. A esta mirada no se le puede escapar, pues por más series de Netflix que se vean, por más teletrabajo que se haga, por más libros que se lean; estos ojos grandes que nunca parpadean están ahí vigilantes. En otras palabras, el confinamiento obliga a que entre unos y otros se miren entre sí de manera más constante e intensa. El panóptico es su máxima expresión².

¿Qué dice la filosofía sartreana sobre la mirada? En *Ser y la Nada* Sartre dedicara todo un capítulo a la reflexión sobre la mirada. En esta meditación encuentra que la forma en la se observa al prójimo es como se mira a un *objeto*. Es decir, se trata de cualificar a lo que se observa, para determinarlo y definirlo. Pero hay una diferencia entre un *objeto cosa* y *objeto hombre*, y es que el segundo se presenta como probable. Por probabilidad, el filósofo francés se está refiriendo al hecho de que cuando se observa a un individuo se hace un juicio sobre él (es pobre, rico, rudo, gentil etc.), pero puede que ese juicio resulte equivocado. Por ejemplo, un observador cualquiera está sentando en una banca de un parque y se queda viendo a lo que él cree que es un "vagabundo", pero resulta que este al cual se le calificó como "vagabundo" no lo es, sino que resulta ser una persona que lleva varios días perdida en la calle y no ha podido darse una ducha, otro ejemplo puede ser el hecho de que al mirar a una persona que "mira el césped", resulte que en realidad y a pesar que sus

² Más adelante se desarrollará el argumento que versa sobre lo tormentoso que puede ser el hecho de ser mirado y ver. Pero, antes se debe el explicar la noción de la mirada en Sartre.

ojos están inclinados hacia abajo, donde se encuentra el pasto, no lo esté viendo. (puede tratarse de que este enajenado en un pensamiento) (Sartre, 1993, p.281-283). Por ello, para Sartre el prójimo es, ante todo:

La fuga permanente de las cosas hacia un término que capto a la vez como objeto a cierta distancia de mí y que me escapa en tanto que despliega en torno suyo sus propias distancias. Pero esa disgregación se extiende cada vez más: si existe entre el césped y el prójimo una relación sin distancia y creadora de distancia, existe necesariamente otra entre el prójimo y la estatua que se haya sobre un zócalo en medio del césped; entre el próximo y los grandes castaños que bordean el camino; todo un espacio integro se agrupa en torno del prójimo y este espacio está hecho con mi espacio; es una reagrupación, a la cual asisto y que me escapa, de todos los objetos que pueblan mi universo. (1993, p. 283)

El prójimo se presenta como una fuga, pues a pesar de que se manifieste como objeto ante la mirada, este se escapa a toda objetivación. Este escape del prójimo no solo refiere al hecho mencionado, también relata, en palabras de Sartre, a que *mi ser para mí* sea diferente a *mi ser para otro* (1993, p. 301). Es decir, la forma en la que se concibe cualquier individuo, en algunos casos, es diferente a como su prójimo lo imagine y en esta diferencia se presenta lo conflictivo en la relación con el otro.

Esta relación de conflicto es ejemplificada muy bien por Sartre en *Huis Clos*, pues desde su inicio se marca la tensión entre los cohabitantes. Por ejemplo, la primera conversación que tiene Garcin con Inés, es que su compañera lo toma por el verdugo, y la razón de este juicio es que para Inés su compañero "tiene cara de miedo" (Sartre, 1968, p. 86). Dicho de otra forma, Inés se ha hecho un juicio sobre Garcin: es un cobarde. Durante varias escenas se lo va a recordar: "No está usted solo y no tiene el derecho de infligirme el espectáculo de su miedo" (1968, p. 87), "Tiene tanta necesidad de tranquilizarse" (1968, p. 91) "Mi tesoro, tienes que decirle que huyó como un león" (1968, p. 110). Ser visto como un cobarde para Garcin es tormentoso, él desea ser visto como un hombre valiente y durante toda la obra dependerá del juicio de Inés para no sentirse desdichado por medio de su

aprobación. Con esta descripción se va comprendiendo a lo que se refiere el autor de *Huis Clos*, con su frase el "infierno son los otros":

"Nos juzgamos uno a otros- Explicará Sartre más tarde, para responder a las erróneas interpretaciones de su célebre fórmula- con los medios que los demás no dieron para juzgarnos. Si mis relaciones son malas, me coloco en situación de total dependencia respecto a los demás. Y entonces, en efecto, estoy en el infierno" (Cohen-Solal, 1990, p. 285).

Es decir, no sola la existencia y la mirada de prójimo basta para que venga el infierno en la tierra, el fuego se siente cuando mi existencia está en total dependencia con respecto a los demás. Entonces, se podría pensar que, eliminando toda dependencia con el otro, todo tipo de relación, todo encuentro; bastaría para que la otredad no se presente como verdugo, ya que, a falta de inquisidor, no hay condena. Este mismo pensamiento se le ocurre a Garcin, pues propone a sus compañeras de condena (Para este momento ya apareció la tercera protagonista de *Huis Clos*, Estelle.) evitar todo tipo de comunicación (Sartre, 1968, p. 94). Para Garcin entrar en un absoluto solipsismo es la salvación. Sin embargo, ya en el *Ser y la Nada*, Sartre había advertido la necesidad de la existencia del otro: "La persona es presente a la conciencia *en tanto que es objeto para otro*. Esto significa que tengo pronto conciencia de mí en tanto que escapo a mí mismo; no en tanto que soy el fundamento de mi propia nada sino en tanto que tengo mi fundamento fuera de mí. No soy para mí sino como pura remisión al otro" (1993, p. 288). En otras palabras, para el filósofo francés, el fundamento de la existencia de cada individuo es gracias a la existencia de su prójimo. En *Huis Clos*, de manera sencilla, Sartre ejemplifica su tesis: luego que Garcin propusiera evitar todo tipo de comunicación, Estelle siente la necesidad de un espejo, al no encontrarlo por ninguna parte rompe el silencio (Sartre, 1968, p. 95). ¿Qué significa esta escena? Estelle fue una mujer bella, siempre recocida, adulada y vista por todos; empero ¿Qué sería de la belleza de Estelle sin que nadie la reconociera? ¿Cómo sabría que es bella si nunca se lo dijeron? Como dice Inés, "¿Qué haría con toda esa belleza?" (Sartre, 1968, p. 97).

En estos tiempos de confinamiento obligatorio o voluntario, la tesis de la otredad como justificación de la existencia propia se puede apreciar de manera más clara y no solo en el plano ontológico. Debido a que, por "más encerrado que se encuentre el individuo", "por más aislado que este de los otros", "por más ensimismado que se encuentre"; habrá un punto de quiebre que le haga ver el rostro del otro. Para ilustrar lo dicho, no es fortuito que gran parte del incumplimiento del confinamiento obligatorio, al menos en Colombia³, este relacionado con el encuentro con el otro: fiestas, paseos, visitas a la familia y a los amigos; son sola una expresión de la necesidad del prójimo. Por tanto, se observa, que la otredad no está solo para juzgar y condenar, sino también para complementar y justificar.

Posteriormente al fallido intento de escapar a la tortura por medio de la indiferencia, los personajes de *Huis Clos*, intentan otras formas de evadir la condena. Una de ellas es la apropiación de la existencia del prójimo. Es decir, la usurpación de la libertad del otro para que piense y actúe según la voluntad de quien lo domina ¿Es esto posible? Y ¿de qué forma se haría? Para Sartre, toda actitud (amor, odio, masoquismo, leguaje, sexo, etc.) que se pueda tener en relación con el otro es un intento de querer apoderarse de su libertad. Pero dicho intento termina en fracaso (Sartre, 1993, p. 388-389). Por ejemplo, en el amor, se le exige al ser amado su amor, su tiempo, su disposición, entre otras exigencias. Además, el individuo visualiza proyectos a realizar con su ser amado, en estos planes necesariamente el otro debe participar de manera cumplida para que se lleven a cabo. Todo esto en conjunto es, en palabras sartreanas, "actuar sobre la libertad del prójimo." (Sartre, 1993, p. 391). Con ello, "estos proyectos me ponen en relación directa con la libertad del prójimo. Y en este sentido, el amor es conflicto" (Sartre, 1993, p. 391). Se presenta como conflictivo, porque el otro también exige que se le ame y se le dedique tiempo,

³ Muchos de los titulares de los periódicos llevaban títulos tales como "Policía sorprende a 41 personas que estaban de fiesta en plena cuarentena en Bogotá" (El espectador, 21 abr. 2020 - 7:58 a. m.). "En Cartagena hicieron fiesta de champeta en plena cuarentena" (El espectador, 14 jul. 2020 - 7:10 p. m.). "Indignación por fiesta en plena pandemia a la que asistieron cantantes de vallenato" en Medellín (6 ago. 2020 - 4:00 p. m., El espectador.). "Multan a concejal de Pereira por irse de paseo con su novia en cuarentena" (14 jul. 2020 - 2:54 p. m., El espectador) "Varios incumplieron cuarentena y salieron a pasear este fin de semana" (05 de abril 2020, 11:00 p. m., El Tiempo). "¿No hay derecho! Sorprenden a 51 personas en paseo de olla en plena cuarentena (1 de mayo, 2020). Incluso se tomaron medidas para evitar los encuentros de este tipo "En cada fiesta que detectemos se cortará el agua y la luz": Daniel Quintero (10 ago. 2020 - 6:46 p. m., El Espectador).

además tiene sus propios proyectos que muchas veces van en contra vía de los propios. Aquí se presenta un choque entre libertades, y se da la clásica lucha del amo y el esclavo expuesta por Hegel⁴. Hay que aclarar que, en el amor, el amante exige a su amado que no lo ame por obligación, control, o por dominio, sino que lo ame libremente:

Pero esto implica, precisamente, un cierto modo de apropiación: queremos apoderarnos de la libertad del otro en tanto que tal. Y no por voluntad de poder: el tirano se ríe del amor; se contenta con el miedo. Si busca el amor de sus súbitos, es por política; y si encuentra un medio más económico de someterlos, lo adopta enseguida. Al contrario, el que quiere que lo amen no desea el sometimiento del ser amado. No quiere convertirse en el objeto de una pasión desbordante y mecánica. (Sartre, 1993, p. 391-392).

Dicho de otra forma, se quiere poseer la libertad en tanto que libertad. El valor del amor no tiene ningún sentido si no se da de manera libre, he ahí la contradicción y la imposibilidad de poseer la libertad del otro por medio del amor.

Esta frustración de no poseer la libertad del otro por medio del amor es experimentada por Inés, en *Huis Clos*, debido a que en vida ella se enamoró de una mujer casada, Florence la mujer de su primo, a la que poco a poco fue seduciendo y terminó por conquistarla. Sin embargo, su primo muere en un accidente de tráfico y Florence no soporta la culpa, pues aún tiene sentimientos por su exmarido al punto de que decidió abrir la llave del gas para morir junto a Inés (Sartre, 1966, p. 101-102). La frustración, está, en que como dice Inés "Caerá en mis manos, ella lo verá a usted por mis ojos, como Florence veía al otro" (Sartre, 1966, p.105). Es decir, Florence no amo a Inés como ella quería que la amaría, sus proyectos con ella nunca se cumplieron, porque los proyectos de Florence eran otros. Ahora, en el infierno, Inés sentirá lo mismo al no poder poseer a Estelle, pues esta desea estar con Garcin.

"El amor en tiempos de Covid", en muchos casos, no difiere a lo descrito en *Huis Clos*, pues los divorcios en Colombia han aumentado de manera exponencial

⁴ Kojève en su estudio a la filosofía de Hegel, desarrollará en la primera parte de su libro, "*Introducción a la lectura de Hegel*", la idea de la historia del ser humano como una lucha por el reconocimiento. Donde el ganador se presenta como señor y el perdedor como siervo (2013, p. 49-55).

(La Vanguardia, sábado 27 de junio de 2020 - 12:00 AM). ¿El motivo de ello? Se puede decir que el encuentro con el otro, de manera más intensa, revela este choque de libertades, de frustración por no poseer la libertad del otro. En un espacio cerrado y prolongado se contempla la diferencia, los defectos se agudizan, la monotonía despierta el tedio. El otro se da como huida, porque no es como quiero que sea, no piensa como quiero que piense, no me ve como quiero que me vea. Y con todo ello, el amor del prójimo se hace tan necesario como aire que se respira. Ya Miguel Unamuno había expresado esta dicotomía en el amor: "Es el amor, lectores y hermanos míos, lo más trágico que en el mundo y en la vida hay; es el amor hijo del engaño y padre del desengaño; es el amor el consuelo en el desconsuelo, es la única medicina contra la muerte, siendo como es de ella hermana" (1983, p. 149).

Otra actitud que se tiene frente al otro, que es pertinente mencionar, es el deseo sexual⁵. Cómo se dijo, para Sartre, toda actitud que se tome frente al otro es un intento fallido para apoderarse de su libertad, ¿Cómo en el deseo sexual se pretende apropiarse de dicha libertad? Y ¿Por qué termina en fracaso? Primero se debe decir; que el deseo sexual no solo debe ser estudiado como un proceso fisiológico que solo compromete al individuo. Ya que, en el deseo sexual el individuo descubre su sexualidad por medio del otro:

La aprehensión primera de la sexualidad del Prójimo, en tanto que vivida y padecida, no puede ser sino el deseo: al desear al Otro (o descubriéndome como incapaz de desearlo). O al captar su deseo de mí, descubro su ser sexuado: y el deseo me descubre a la vez mi ser sexuado y su ser sexuado, mi cuerpo como sexo y su cuerpo (Sartre, 1993, p.409).

En otras palabras, al desear al prójimo como un cuerpo deseable o ser objeto del deseo del otro, se descubre la sexualidad del prójimo y la sexualidad propia, revelando el cuerpo del otro y al tiempo la corporalidad propia. Un cuerpo que despierta deseo, un cuerpo que es deseado esta siempre en relación con el otro. Por ello, el deseo no solo es la descripción de síntomas fisiológicos (rubor en el rostro,

⁵ Como dice Sartre en *el Ser y la Nada*: "Mi tentativa original para apoderarme de la libre subjetividad del Otro a través de su objetividad-para-mi es el *deseo sexual*" (p. 407)

erección del miembro masculino, dilatación, etc.), ni tampoco es el mero hecho de saciar una necesidad. El deseo sexual es la conciencia⁶ intencional que devela el cuerpo ajeno. Aclarando, que al cuerpo que se dijere el deseo no es un simple objeto material, es un cuerpo *en situación* (Sartre, 1933, p.410). Por ejemplo, un hombre ve una cintura que despierta en él deseo, pero su deseo no solo es hacia la cintura, sino a la cintura *en situación*. Es decir, todo lo que esta de fondo que permite que surja la cintura a la vista de su observador. Como lo son las otras partes del cuerpo que están conectadas a la cintura; además de otros elementos como lo es el movimiento, que, para este ejemplo, es provocado por la música. Y todo este fondo, quizás oculto para quien observa, es lo que permite que aparezca la cintura, la cual ha despertado deseo en su observador. En conclusión, esta parte del cuerpo se presenta sobre el fondo de una totalidad.

Pero ¿porque en el deseo sexual se presenta como un intento de apoderarse de la libertad del prójimo? Sartre dirá:

Será fácil responder si se piensa que, en el deseo, *me hago carne en presencia del otro para apropiarme de su carne*. Esto significa que no se trata sólo de asir los hombros o los senos ni de atraer un cuerpo contra mí: es menester además asirlos con ese instrumento particular que es el cuerpo en tanto que empasta a la conciencia. En este sentido, cuando cojo esos hombros, podría decirse no sólo que mi cuerpo es un medio para tocar los hombros, sino que los hombros del otro son un medio para mí de descubrir mi cuerpo como revelación fascinante de mi facticidad, es decir, como carne. Así, el deseo es deseo de apropiación de un cuerpo en tanto que esta apropiación me revela mi cuerpo como carne. Pero

⁶ Como ya he desarrollado en otro escrito "El punto de partida de la filosofía sartreana es la conciencia de raigambre cartesiana (Guevara, 2019, p. 931; Suárez, 2020, p. 103) que, además, defiende el principio de la fenomenología de Husserl "toda conciencia es conciencia de algo". ¿Pero qué significa que la conciencia sea conciencia de algo? significa que para el filósofo francés la trascendencia es la estructura constitutiva de la conciencia, en otras palabras, la conciencia apunta hacia un ser que no es ella misma para poder existir (Sartre, 1943, p. 29; Yepes, 2016, p.98; Hervy, 2014, p.23; Jolivet, 1970, p. 195). "Es precisamente esta relación a algo otro el carácter relacional o lo que Husserl llama "intencionalidad de la conciencia". Así toda conciencia queda caracterizada por apuntar a un objeto (lo percibido, lo recordado, lo amado, etc.). La conciencia en sí misma no es nada, es siempre conciencia de algo" (Vásquez, 2013, p.3). En otras palabras, Sartre parte del cogito cartesiano, separándose de lo que él llama "el error ontológico" o "error sustancialista", que es el hecho de entender a la conciencia como sustancia (Sartre, 1984, p.26; Grimaldi, 1986 p.55; Cladakis, 2015, p.14). Tal separación le permitirá establecer una verdadera comunicación entre el cogito y la res extensa" (Cardozo-Lechuga; Beltrán, 2020, p. 2).

también el cuerpo del que quiero apropiarme quiero apropiármelo *como carne*. (1993, p. 413).

En otras palabras, en el deseo sexual se quiere poseer la carne del otro a la vez que se hace presente la propia. Por ejemplo, en las caricias se descubre el cuerpo del otro, pero a su vez quien acaricia descubre su cuerpo como carne, pues quien toca el cuerpo ajeno lo toca con su propia carne. En las caricias se empasta el deseo, no como mero roce, si no como intento de poseer al otro: se desviste al otro con deseo, se le toca sintiéndolo como propio (Sartre, 1933, p. 414).

Por otro lado, hay un argumento clave que ofrece el filósofo francés para sustentar la imposibilidad de poseer al otro por medio del deseo sexual. Esta tesis trata en que se quiere poseer la trascendencia del prójimo como facticidad, es decir tratar al otro como "mera carne" o como una cosa más en el mundo. Sin embargo, esto no es posible, porque siempre que aparece la otredad gesta una alteración al ser mismo (Sartre, 1933, p. 418). Dicho de otra forma, en el momento que se acaricia al prójimo, en el instante que se le toca, cuando se le quiere robar su libertad o cuando se le quiere instrumentalizar; este a su vez acaricia, toca, y también quiere poseer la libertad ajena. En definitiva, nunca se podrá tratar al otro como un objeto, pues el prójimo revelará la libertad que existe entre ambos individuos.

El fracaso de poseer al otro por medio del deseo sexual también es referenciado en *Huis Clos*. Estelle se entrega completamente a los brazos de Garcín, diciendo cualquier cosa que pueda agradaarle o que él quiera escuchar. Con todo ello, y a pesar de que Garcín siente deseo por ella, no le es suficiente su entrega; ya que en el fondo sabe que Estelle no lo dice en serio, y solo esta buscando agradaarle para saciar su propia necesidad (Sartre, 1966, p. 113). Esta situación indica que, aunque el otro se entregue y cumpla todos los caprichos que se le pidan⁷, el dominio nunca será completo, pues, aunque sea sometida su carne, no se alcanzará por completo el dominio de sus pensamientos, sus miedos y sus deseos.

⁷ Esta actitud se puede comparar con una actitud masoquista, pues el individuo se entrega a los caprichos del otro, se entrega para el otro como objeto. Sin embargo, por más posturas ridículas que haga, por más obediente que sea, su entrega terminará en fracaso, pues el masoquista para sí mismo no puede verse como objeto (Sartre, 1933, p. 403)

Sin embargo, el deseo y la falsa idea que se puede poseer la carne del prójimo alcanza su máxima expresión en el sistema capitalista. La mercadotecnia impulsa al consumismo desmedido, generando sentimientos de perpetua carencia, en el individuo, que solo se podrá llenar cuando se posea. Ya lo expresaba Guy Debord en su libro *La Sociedad del Espectáculo*:

Sin duda, la pseudo-necesidad impuesta en el consumo moderno no puede contrastarse con ninguna necesidad o deseo auténtico que no esté él mismo conformado por la sociedad y su historia. Pero la mercancía abundante está allí como la ruptura absoluta de un desarrollo orgánico de las necesidades sociales. Su acumulación mecánica libera un artificial ilimitado, ante el que el deseo viviente queda desarmado. La potencia acumulativa de un artificial independiente lleva consigo por todas partes la falsificación de la vida social (1995, p.38).

En este sistema que promueve el consumo desmedido, el "cuerpo" del otro también se vende como algo que se puede poseer, como una herramienta más o como un ente comestible. Sin embargo, y como se mostró anteriormente, esta venta es una ilusión, pues no se puede robar la libertad del prójimo. Por ejemplo, en la situación actual de confinamiento, la industria de la pornografía y una de sus expresiones "las modelos web Cam" aumentaron su consumo y sus ganancias durante este periodo de aislamiento (véase BBC, 25 abril 2020, -El tiempo, 02 de mayo 2020). Un análisis llano de esta situación podría explicar que la causa de esta realidad se debe a que por las medidas de seguridad y la imposibilidad de "saciar una necesidad" se recurre a esta práctica sexual. Pero, siguiendo en la lógica del deseo, se añade a esta reflexión que en la pornografía se juega con la fantasía, se muestra el cuerpo del otro como algo que puede ser alcanzado. No se trata del mero desvelamiento de la carne, como dice Clavijo, empresario de la industria de Web Cam, "sino de lograr una conexión con el usuario" (véase, El tiempo, 02 de mayo 2020). Esta conexión por supuesto, se trata de la ilusión de que se puede poseer el cuerpo de otro, que por unos *Token*⁸ se tiene el control del otro. Es una ilusión, porque, en

⁸ Moneda que se usa para pagarle a la modelo.

palabras de Sartre "El placer es la muerte y el fracaso del deseo" (1993, p. 421). Es decir, al final que se cumple el objeto del deseo, cuando se sabe que hay "detrás de", cuando se llega a su culmen; aparece la conciencia reflexiva⁹, develando la frustración de no poseer al prójimo, surge el contraste de la fantasía con la realidad. Y con todo ello, al día siguiente o en días posteriores, se volverá a ser presa del deseo, se creará nuevamente en la fantasía, se repetirá toda la actuación.

En conclusión, la filosofía sartreana, por medio de *Huis Clos*, señala la dificultad que existe en relacionarse con el otro, pero a su vez muestra lo indispensable que es la otredad. No es fortuito que al final de la obra las puertas de la habitación se abran, dando la posibilidad de que Garcin se vaya y ya no sufra del tormento que le producen sus compañeras. Sin embargo, decide quedarse, mostrando de esta forma, que, aunque el prójimo sea insoportable, se necesita de él tanto como respirar. Pero, la pregunta que se hizo al inicio de este texto no está totalmente resuelta: ¿Es posible escapar del fuego que produce el otro? Como se dijo anteriormente, Sartre dice, para explicar su sentencia "el infierno son los otros", que dependía de la forma en la se llevará la relación con el otro, ya que, si era buena la relación, el otro no se presentaba como castigador, pero si era una mala relación, es decir de dependencia, el prójimo si duda se manifestaba como verdugo. En el caso de *Huis Clos*, Garcin tiene una mala relación con Ines, pues está en total dependencia con ella, ya que desea que lo reconozca como un hombre valiente y al no ser reconocido como tal sufre por ello. Sin embargo, esta solución sartreana no convence del todo, ya que durante todo el escrito se ha justificado la necesidad del otro, ¿Cómo controlar que esa necesidad no se convierta en dependencia? En efecto, hay un hilo muy delgado entre la necesidad y la dependencia. Situación que se complica aún más, cuando damos por hecho que toda relación que se establezca con la otredad es de dominación. El Análisis sartreano sobre la otredad le falta añadir, al menos en *El Ser y la Nada*, otros elementos, por ejemplo, como la empatía que permitieran dar no solo muestra del problema, sino una solución con mayor desarrollo.

⁹ "Para Sartre la conciencia reflexiva será una operación de segundo grado o conciencia de segundo grado, pues depende de otra conciencia, es decir, de la irreflexiva o conciencia de primer grado". (Beltrán, 2019, p. 119).

Esto no resta para nada el gran aporte de la filosofía sartreana al estudio de la *otredad*, pues como se mostro durante todo el texto, tal análisis es pertinente para comprender la situación actual de confinamiento. Ya que, permite pesar en el otro, descentralizar la mirada de sí mismo y reconocer que existe un prójimo sumamente necesario. En ultimas, esta reflexión es un llamado a que no se incurra en un solipsismo fallido. Pues como dice Sartre: "Ese estado de ceguera puede proseguir largo tiempo, a merced de mi mala fe fundamental; puede durar, con interrupciones, varios años, toda una vida: hay hombres que mueren sin haber sospechado siquiera- salvo durante breves y aterradoras iluminaciones- lo que es el *Otro*." (1993, p. 406). Es decir, es momento de *mirar* a nuestro prójimo, reconocerlo y saber que es un ser tan libre como lo soy "Yo".

Referencias

ATTANASIO, Angelo. (2020). "Coronavirus: el dramático incremento del consumo de pornografía infantil en el confinamiento por el covid-19", *BBC Noticias*. Recuperado de <https://www.bbc.com/mundo/noticias-internacional-52385436>

BELTRÁN, Karen Parrado. (2020). "Modelos webcam en la-pandemia". *El tiempo*. Recuperado de: <https://www.eltiempo.com/cultura/modelos-webcam-en-la-pandemia-491058>

BELTRÁN, Arturo Alberto Cardozo. (2016). "Deseo Existencial". *Revista Huellas – Revista de la Universidad del Norte*, p. 39-44.

_____. (2019). "Apuntes fenomenológicos sobre el problema del yo y la conciencia en la filosofía de Sartre". *Revista Filosofía UIS*, 18(1), 110 – 128. Doi: <http://dx.doi.org/10.18273/revfil.v18n1-2019005>

COHEN-SOLAL, Annie. (1990) [1985]. *Jean Paul Sartre*. A. López y C. Monot (trad.) Barcelona: Edhasa.

DEBORD, Guy. (1995) [1967]. *La Sociedad del Espectáculo*. R. Vicuña (trad.) Santiago: Ediciones Naufragio.

EL TIEMPO (2020). "Varios violaron la cuarentena y salieron a pasear este fin de semana". Recuperado de: <https://www.eltiempo.com/vida/viajar/varios-violaron-la-cuarentena-y-salieron-a-pasear-este-fin-de-semana-481352>

LA VANGUARDIA (2020). "Los divorcios más contagiosos que el mismo covid 19". Recuperado de: <https://www.vanguardia.com/area-metropolitana/bucaramanga/los-divorcios-mas-contagiosos-que-el-mismo-covid-19-KF2546804>

LECHUGA-CARDOZO, Jorge Isaac; BELTRÁN, Arturo A. Cardozo. (2020). "Anotaciones sobre problema del yo (Ego) y la conciencia en la filosofía sartreana". *Educación y Humanismo*, 22(39), 1-24.
<https://doi.org/10.17081/eduhum.22.39.4073>

NOTICIAS CARACOL (2020). "No hay derecho sorprenden a 51 personas en paseo de olla en plena cuarentena". Recuperado de:
<https://noticias.caracoltv.com/colombia/no-hay-derecho-sorprenden-a-51-personas-en-paseo-de-olla-en-plena-cuarentena>

REDACCIÓN EL TIEMPO. (2020). "La violencia se instala en casa por efecto de la cuarentena". *El Tiempo*. Recuperado de:
<https://www.eltiempo.com/colombia/medellin/violencia-se-instala-en-casa-por-efecto-de-la-cuarentena-498662>

REDACCIÓN BOGOTÁ (2020). "Policía sorprende 41 personas que estaban de fiesta en plena cuarentena en Bogotá". *El Espectador*. Recuperado de:
[:https://www.elespectador.com/noticias/bogota/policia-sorprende-41-personas-que-estaban-de-fiesta-en-plena-cuarentena-en-bogota-articulo-915679/](https://www.elespectador.com/noticias/bogota/policia-sorprende-41-personas-que-estaban-de-fiesta-en-plena-cuarentena-en-bogota-articulo-915679/)

REDACCIÓN NACIONAL (2020). "Fiesta con champeta en la calle en plena cuarentena". *El Espectador*. Recuperado de:
<https://www.elespectador.com/noticias/nacional/fiesta-con-champeta-en-la-calle-en-plena-cuarentena/>

_____. (2020). "Concejal de Pereira se fue a las aguas termales en plena cuarentena". *El Espectador*. Recuperado de:
<https://www.elespectador.com/noticias/nacional/concejal-de-pereira-se-fue-a-las-termales-en-plena-cuarentena/>

RODRÍGUEZ, Ángel Ocampo. (2020). "Durante la cuarentena aumentaron las denuncias de violencia contra la mujer en un 51%. RCN Radio". Recuperado de:
<https://www.rcnradio.com/colombia/durante-la-cuarentena-aumentaron-las-denuncias-de-violencia-contra-la-mujer-en-un-51>

SARTRE, Jean-Paul. (1968) [1947] *A Puerta Cerrada*. A. Bernárdez (trad.). Buenos Aires: Losada.

_____. (1993) [1943]. *El Ser y la Nada*. J. Valmar (trad.). Barcelona: Altaya editorial.
UNAMUNO, Miguel de. (1983). *El sentimiento trágico de la vida*. Madrid: Sarpe editorial.

USMA, Laura. (2020). "Aumentó la violencia intrafamiliar en Caldas durante la cuarentena". *El Tiempo*. Recuperado de:
<https://www.eltiempo.com/colombia/otras-ciudades/aumento-de-casos-de-violencia-familiar-durante-la-cuarentena-en-caldas-505102>

6. CONSCIÊNCIA DE SI, CONHECIMENTO DE SI:

O QUE OU QUEM DIZ: EU PENSO?



<https://doi.org/10.36592/9786581110291-06>

Alexandre de Oliveira Torres Carrasco¹

Como nos ha enseñado la lingüística, el Yo es, de todos los signos del lenguaje, el más difícil de manejar, es el último que adquiere el niño y el primero que pierde el afásico. A médio caminho entre los dos, el escritor há adquirido la costumbre de hablar de sí mesmo como si se tratara de otro.

"Quién disse yo?", *Los diarios de Emilio Renzi*, Ricardo Piglia.

Mas, se quisermos evitar o erro que consistiria em atribuir ao conhecimento um ser substancial análogo ao da coisa, é necessário retornar ao *cogito* e examiná-lo novamente. O "cogito" não é nada, com efeito, senão a manifestação da *consciência*. Em conhecendo, sou consciente de conhecer. Se recusarmos considerar a consciência como imediatamente *reflexiva*, isto é, como um *conhecimento do conhecimento*, o que exigiria uma remissão ao infinito (é a *idea ideae* de Espinosa), nós veremos talvez que ela não é um conhecimento que se volta a si, mas a dimensão de ser do sujeito. (Sartre, 2003, p. 136).

O trecho acima está no resumo para abertura da sessão de 2 de junho de 1947, da Sociedade Francesa de Filosofia, no qual apresenta, de forma circunstanciada, o objeto da discussão programada (*ibidem*, p. 135-165). A apresentação do argumento, por assim dizer, e a discussão, naquele 2 de junho, coube a Sartre, e o trecho supracitado servir-nos-á de fio de nossa meada, como, em alguma medida, serviu para a apresentação de Sartre. A apresentação de Sartre detalhará essa descrição que, se hoje parece algo abstrata e geral, pelo menos à primeira vista, naqueles anos de existencialismo em ascensão, era não só perfeitamente compreensível, como dava ressonância aos termos e versões mais populares de uma "filosofia do

¹ (UNIFESP – São Paulo).

concreto", "ao retorno à existência", à versão realista e muito corrente, em desvio relativo à sua origem epistemológica, do famoso "retorno às coisas elas mesmas" de Husserl.

O fato é que, e isso é o que tomamos como objeto do presente artigo, há um problema não tão implícito, inscrito no teor da passagem indicada e que tem que ver com o próprio campo especulativo, por assim dizer, em que se instala a filosofia moderna, a partir da instituição decisiva que representa o conjunto das críticas kantianas, a delimitar, por assim dizer, a extensão das grandes metafísicas do século XVII, e de quem a fenomenologia husserliana é em boa parte herdeira.

Expliquemos: com os ares retóricos do tempo, o que é muito compreensível, aliás, Sartre reatualiza, por assim dizer, uma tópica moderna clássica, a partir de Kant, e que diz respeito ao "eu" e sua posição em relação ao pensamento: quem ou o quê eu sou quando digo que "eu penso"? Evidentemente que essa tópica tem patrono e certidão de nascimento, o *cogito* cartesiano, pelo menos em termos modernos, sem entrar nas questões historiográficas relevantes da vida prévia ao famoso enunciado do *cogito* na *Segunda Meditação*. É possível reconstruir a atualização desse problema, o quanto Sartre recupera um debate que atravessa o XIX e não exatamente se esgota no XX, e o quanto recuperar e reconstruir o que fora tradição e passou a ser tema ajuda a compreender a relação do próprio Sartre com a sobredita tradição que o forma, levando também em conta o texto sartreano inaugural, acerca da transcendência do ego, o que recuperaremos adiante, ocasião privilegiada de re colocação do problema.

O que nos interessa, porém, no momento de nossa exposição é localizar, primeiro, o problema na tradição moderna (de filósofos e comentadores) e, na sequência, detalhar como Sartre refaz a glosa dessa tópica, e daí acompanhar algumas consequências extemporâneas, muito próprias da filosofia sartreana, que são e se afirmam como corolários insuspeitos de sua glosa, e não em poucas ocasiões, aparecem como vindo de um lugar nenhum

Pois bem, para tal, façamos as devidas referências. Sem pretendermos ser exaustivos tomemos Santos (2006), Landim Filho (1994 e 1998) e Almeida (1993). A escolha desse conjunto de artigos diz respeito sobretudo ao nosso objeto, e o modo como dão contorno ao problema. Ao dar-nos as melhores possibilidades, a nosso

juízo, de detalhar e localizar da melhor maneira o problema, isto é, dar-lhe o contexto teórico e especulativo que o inscreve na tradição d'ão, ao mesmo tempo, como que por contraste relevo a marca diacrítica que Sartre imprime a questão.

Reformulemos o problema mais explicitamente. Quando digo, "eu penso", quem ou o quê é aquele que pensa? A questão, reduzida a slogan, não é tão publicitária quanto parece. O que interessa e é de interesse é o seguinte: qual a natureza – especulativa e teórica – da condição de o pensamento só ser pensamento se for pensável *por si*, isto é, o que seria "eu" mesmo (o que pensa o próprio pensamento) como essa condição, e condição sob quais condições? Ou seria um "outro" a condição de "mim", na medida do enunciado "eu penso"? Vejamos o problema de mais perto, tomemos Descartes como ponto de partida.

Não há dúvida de que a potência metafísica inscrita no *cogito*, em termos de "deslocalização" e "descolamento", na *Segunda Meditação*, da posição mundana em relação àquele primeiro "eu" da *Primeira Meditação* – que, afinal não sabe se está dormindo ou está acordado e é tragado pela dúvida a partir da imprecisão que decorre do fato de ser tragado pela sua predicação, efeito daquela série de objetos duvidoso que caracterizam o repertório da *Primeira Meditação* – decorre de uma coincidência lógico-metafísica muito específica, e estamos no patíbulo da noção moderna de reflexão – pensamento é *aquilo* que se pensa –, a saber, o ato de pensar (qualquer coisa) supõe um pensamento que pense (e acompanhe pelo pensamento) esse ato. Assim, o que "eu sou" na medida justa do que eu penso supõe e exige a condição ontológica do próprio ato que recobre e se identifica necessariamente com o "eu penso". Ora, o *cogito*, no momento analítico de seu enunciado, na *Segunda Meditação*, como bem indica Raul Landim Filho, perfaz o seguinte movimento: "A indubitabilidade do enunciado *Eu Penso* repousa em um dado fundamental: a realização de um ato de consciência por um sujeito que é imediatamente consciente deste ato." (1994, p. 41) Isso, naturalmente repõe, em novos termos, o problema do solipsismo e do ceticismo, sem lhes dar a solução definitiva, que só ocorre, ao menos em tese, na *Sexta Meditação*. Daí a posição final do artigo (*ibidem*, p. 66):

Na *Sexta Meditação*, ao contrário da *Segunda*, o homem parece ser o verdadeiro sujeito de certos atos de pensamento. Mas pode ser considerado como o sujeito

de todos os atos de pensar ou é somente o sujeito daqueles atos que envolvem uma interação da mente com o corpo? Por sua vez, é a mente o que torna o homem sujeito dos atos de pensar ou é ela própria o sujeito dos atos de inteligência pura? A verdade da tese da distinção real, demonstrada pelo intelecto puro, aliada à tese da união contingente, sentida e conhecida pela conjunção do intelecto com a sensibilidade impedem uma resposta conclusiva a uma das questões que nos propusemos examinar. Ela dependerá mais de uma interpretação do que de um argumento histórico e interno ao sistema cartesiano.

Recapitulemos esse primeiro movimento, que serve de preâmbulo as considerações que pretendemos fazer. O nosso problema inicial permanece no enunciado: quem ou o quê pensa quando digo “eu penso”? Na passagem ligeira que fazemos em Descartes, e cujo fim é melhor apresentar, por aproximação, o nosso problema em relação à “referência ao dêitico eu”, aqui em Descartes, logo mais em Sartre, passando por Kant, não permanece incerta, o que seria demais, mas permanece, ao que tudo indica, problemática, mesmo com os cuidados do *Deus Veras* da *Sexta Meditação*. A natureza do “eu”, digamos, muito precariamente de nossa parte, permaneceria mais próxima da ordem da união substancial do que da *res cogitans*, a partir do corte analítico, semântico e metafísico cartesiano que organiza o seu edifício metafísico e cosmológico – *res extensa, res cogitans*, e união substancial – revelando assim o caráter mais que específico daquele eu, quando “eu digo que eu penso”: sou eu e não a famosa imagem aristotélica do “piloto em um navio”, tema passado e repassado pelos leitores de Descartes ao longo de séculos. Dessa primeira observação, a relação entre a *res cogitans* e a união substancial quando delimitada pelo dêitico “eu”, tomamos essa marca de diferença: o eu do eu penso exige uma diferença específica em relação ao que ele pensa quando diz que pensa. Sigamos.

Até aqui, partimos do seguinte desenho: apesar da necessária coincidência entre mim e eu mesmo como posição teórica em relação aos meus pensamentos, e poderíamos dizer, sem prejuízo, às minhas representações, há uma diferença que decorre do seguinte movimento analítico, próprio da reflexão: ao tomar o “eu” do “eu penso”, ele próprio, como objeto do *meu* pensamento, dá-se relevo a uma diferença

específica no modo desse mesmo “eu” significar (a si mesmo?), da mesma maneira que as *cogitationes* correntes ou ordinárias, quando estas são objetos daquele mesmo “eu” que as pensa, não significam com o “eu”.

Esse é o pequeno nó analítico que nos interessa acompanhar até Sartre e o modo que ele lhe dá novas voltas.

Veja-se, então, feitas as primeiras apresentações, a maneira pela qual a filosofia crítica atualiza, por assim dizer, esse problema, repondo-o em seus termos, a saber, em termos de apercepção transcendental, para o qual agora nos dirigimos. Apercepção transcendental em correlação com a teoria do objeto transcendental, para sermos mais precisos. A observar com algum vagar essa passagem que pretendemos reconstruir, não seria demais dizer que o “dilema de Jacobi”, índice que mobilizamos para atualizar por meio da gramática crítica o problema de “quem pensa quando eu digo eu penso”, teria alguma analogia com o antecedente metafísico da correlação eu-pensamento que não convém desconsiderar.

Passemos, afinal, para esse segundo momento, apresentando em termos críticos aquilo de problemático, no melhor sentido aliás, que a tradição metafísica transmitiu, ao menos como *analogia*, em relação ao “eu” quando diz “eu penso”. Começemos, pois, retomando o assim chamado “dilema de Jacobi”: “pressupor que os objetos dependem das representações na qualidade de determinações subjetivas, ao passo que essas representações, por outro lado, devem ser produzidas por objetos independentes dessas mesmas representações” (Santos, 2006, p. 111). Façamos o seguinte adendo, antes de avançar: a pertinência do dilema de Jacobi deriva da natureza do enquadramento crítico-transcendental acerca de objeto e representação do objeto. Sabemos que a representação afeita ao conhecimento de um objeto qualquer passa pelo esquematismo transcendental que faz, por assim dizer, a composição de um conteúdo intuitivo – a multiplicidade sensível que encontra unidade na intuição como forma pura – com um conceito, que só “traciona”, por assim dizer, o que lhe é dado como conteúdo intuitivo, em caso contrário “patina”, e terá de vir em seu socorro a tal dialética transcendental. A questão que assombra a crítica é o que estaria fora do esquematismo, não porque se daria de outro *modo*, que não há, e que significa simplesmente cair no dogmatismo raso, eis o limite da razão, mas porque *nesse modo* em questão, o crítico, na ordem mesma do

esquematismo, permanece pressuposto o *aquilo* que estando *aí*, a coisa-em-si-mesma, não posso conhecer, espécie de garantia ambivalente do próprio projeto crítico, pois dá o limite da representação, uma vez que a representação não é a coisa-em-si nem dela poderia prescindir sob pena de, novamente, cair no dogmatismo. Em boa medida seria essa a teoria do objeto transcendental: a tentativa de criar um incondicionado para as condições (os limites) de nossas representações, que permanecesse, porém, não assimilado à própria dinâmica da representação, o esquematismo, dada, na relação entre sensibilidade e entendimento. Ora, o que nos interessa de fato, e que justifica o caminho que já percorremos, é justamente um dos desdobramentos da teoria do objeto transcendental. Vejamos, em longa citação (Santos, 2006, p. 120):

A causa da teoria do objeto transcendental *qua* realidade independente do sujeito está ainda muito longo de ter sido decidida. Kant, ao longo da exposição da sua teoria do objeto, introduz outra *perspectiva*, a partir da qual o papel do objeto transcendental é visto de outro modo. Desse novo ponto de vista, o objeto que corresponde ao conhecimento deixaria de ser uma realidade transcendente ao sujeito para ser considerado objeto imanente, uma representação ou construção do pensamento. Quer dizer, o objeto transcendental é caracterizado agora como correlato da apercepção transcendental".

E segue (*ibidem*, p. 120):

Se no início, embora incognoscível, o objeto transcendental *qua* coisa em si era o fundamento da unidade das nossas representações, na medida em que as representações concordavam entre si por se referirem a um objeto independente do sujeito, agora a função da unidade recai sobre a unidade formal da consciência, e o objeto = X, diferente das representações, é dito *não ser nada para nós*. Em outras palavras, o objeto transcendental *qua* coisa em si parece não apenas ter declinado, em favor da atividade da consciência, o papel de fundamento da unidade das representações, mas também ter pedido toda a espessura ontológica: o objeto diferente de nossas representações é dito um "nada para nós", i.e., um não ser.

A questão implícita é a que mais nos interessa. A unidade das representações não decorreria do objeto transcendental *qua* realidade, mas da unidade formal da consciência. A questão realista se desdobra em uma questão imanente: como se representaria essa unidade formal da consciência, que, por sua vez, acompanha toda consciência necessariamente? A resposta vem de pronto: a apercepção transcendental seria a condição (incondicionada ou sob outras condições, e, por óbvio, imanente) das representações, o que garante que o nada de objeto (nada ontológico do objeto *qua* realidade) tenha unidade nas representações por meio da atividade da consciência em dar unidade a sua própria atividade. O movimento é sabidamente circular. Entretanto, se não há um “fora” no sentido próprio, já que a unidade das representações não é dada por um objeto transcendental *qua* realidade – na hipótese que nos interessa imediatamente, vale notar, mas permanece no horizonte de nosso problema – essa unidade tem um lugar lógico que não decorre da mera atividade do esquematismo, mas a recobre a partir do esquematismo como função de unidade daquela unidade entre sensibilidade e entendimento.

Veja-se ainda (Santos, 2006, p. 122):

Que é então o conceito do objeto = X? Nada senão uma *função*: a consciência da unidade da regra para a reprodução necessária das percepções. Ora, a consciência da unidade da regra é precisamente a apercepção transcendental, de modo que a relação do conhecimento com o seu objeto só tem como fundamento (condição) a apercepção transcendental. Nesse sentido, o objeto transcendental, ao qual correspondem nossos conhecimentos, pode ser redefinido em termos da própria *unidade da apercepção*, e podemos dizer que ocorre até mesmo uma *assimilação* do objeto transcendental à apercepção transcendental.

A tomarmos como fundo do debate a posição de Lebrun (2012), a “aporética da coisa em si”, objeto transcendental *qua* realidade e objeto transcendental como unidade dada pela apercepção transcendental, dar-se-ia sob o olhar da leitura sistemática das três críticas: a oscilação entre objeto transcendental *qua* realidade e objeto transcendental *qua* apercepção transcendental é uma típica, *aporética*, entre

as exigências da razão teórica e da razão prática, cujo fim, a unidade, é o longo e o custoso trabalho do conjunto da crítica.

Se o argumento do objeto transcendental *qua* realidade é apresentado para de pronto ser posto a certa distância, ele não sai absolutamente do horizonte, como já foi notado. Na sequência, ao se dar relevo à função de unidade da apercepção transcendental, como correlato não ontológico do objeto transcendental, o *nada de objeto*, a apercepção transcendental, por seu turno, não elide absolutamente o que chamaríamos de memória ontológica de um objeto X como distinto e fora da própria representação, mas mantem aberta a possibilidade de correlacionar à sua atividade como instância sintética – a apercepção transcendental, doadora de unidade à atividade representacional – e a primeira versão realista do objeto transcendental.

“Chegamos então a este resultado: o objeto transcendental é o termo desconhecido e exterior à consciência, ao qual, precisamente porque somos conscientes de sua incognoscibilidade, são reportados os fenômenos unidos pela atividade da síntese. Desse modo, o objeto transcendental = X é correlato da apercepção transcendental no seguinte sentido: “ele é pensado como termo geral de referência para construir, não é utilizado como um dado particular passivamente recebido para provar a verdade material de um conteúdo.” (Santos, 2006, p. 143).

Recapitulemos. O conjunto desses argumentos que apresentamos tem o condão de, em primeiro lugar, localizar um problema, em segundo lugar, dar-lhe contornos e feição, fazem às vezes de deixa ao que é o problema desse artigo. O problema, reforçemos: quem ou quê “pensa” quando se diz “*eu penso*”? Ora, tal questão rebate tanto na natureza formal do que é pensando, o que é uma representação, digamos, na língua franca crítica, quanto como se diz algo a partir de “mim”. De Descartes a Kant, rastreamos os contornos dessa questão, mas, como antecipado, não se trata exatamente disso. Tal pré-história serve-nos como o nossos primeiro tratamento e modo de aproximação para o que é para nós o caso.

Veja-se ainda uma última observação (Landim Filho, 1998, p. 289):

Se estas análises são corretas, a *consciência de si* não exprime obviamente um saber nem mesmo um saber incipiente; ela exprimiria, em oposição à consciência dos sentidos internos, as características da consciência intelectual analiticamente extraídas do juízo *eu penso*: consciência de uma função que é condição de todo ato intelectual e que é caracterizada pelas propriedades de identidade, simplicidade etc. Assim, em todo ato de pensamento algo é pensado como condição do ato de pensamento, isto é, algo é pensado como sujeito. Sob este aspecto, algo é pensado como posto, mas o que é pensado não é uma entidade, mas apenas uma função de unidade.

Há uma questão que permanece subjacente na passagem de Descartes a Kant, que nosso movimento anterior deu pouco relevo em função da continuidade por analogia que pretendia marcar. A diferença de significação entre o conteúdo de uma representação qualquer e a representação dessa representação, isto é, a função de unidade derivada da apercepção transcendental – no caso cartesiano, complicação inscrita na ambivalência muito própria da união substancial, no que acompanhamos a posição de Landim – tem uma medida *epistemológica*: posso conhecer as “coisas” – mediante, por óbvio, suas representações – mas não “me” conheço: o “eu” do eu penso – “que deve poder acompanhar todas minhas representações”, na leitura sartreana de Kant, muito correta, lá em *A transcendência do Ego*, não é objeto positivo do conhecimento, logo, não me conheço, de mim mesmo basta a consciência. Esse corte muito kantiano, basta lembrar que a substância metafísica é objeto positivo do conhecimento e o deixa de ser após o rearranjo feito pela crítica, é de ampla repercussão, decretando, por exemplo, a obsolescência da psicologia racional, a ciência do *conhecimento* de mim mesmo, e abrindo caminho para a psicologia empírica, positiva, cujo objeto positivo não será mais a “alma”, mas aproximadamente, o “comportamento”².

Isso colocado, sem muito mais recursos ao diversionismo, passemos à nossa questão: como pensar o eu penso por meio dos novos recursos formais que o agenciamento da fenomenologia torna possível a partir da aclimatação que faz dela

² Guido Antônio de Almeida expõe algumas variações importantes dessa ambivalência, não no mesmo sentido que tomo aqui, mas que muito ajudaram a *me* elucidar meu próprio de vista sobre a questão. (Almeida, 1993).

Sartre. Não vamos reconstituir todo o argumento que *A transcendência do Ego* mobiliza para, ao fim e ao cabo, expulsar o “eu” da atividade constitutivo-fenomenológica da consciência e realocá-lo em uma nova região, o psíquico, como um objeto entre objetos. Nem fazer, no detalhe, o corolário fenomenológico dessa expulsão, que é o importante deslocamento do arrimo epistemológico que representaria o eu transcendental para o campo transcendental que se irradia a partir da consciência irrefletida, a consciência de primeiro grau. Olhemos, porém, de viés esse argumento do ponto mais distante de seu próprio desenvolvimento, isto é, da Sessão de 2 de junho de 1947 da Sociedade Francesa de Filosofia, fica mais clara o que está em jogo. Lá dirá Sartre: “Dito de outro modo, encontramos a objeção frequente, um *cogito*, se ele é pleno, se ele é indubitável, se ele não suporta nenhuma relação a outra coisa que não ele próprio, diz-se frequentemente, isso implica a imanência pura e a ausência de transcendência. A verdade supõe a transcendência em direção ao passado e em direção ao futuro. Mas isso supõe, pois, que o futuro, o passado e o presente estão sinteticamente e indissolúvelmente ligados” (Sartre, p. 2003, p. 140).

A passagem faz um longo eco com outra famosa d'*A transcendência do Ego*, que se inicia com esse sabor de máxima: “Assim, a consciência que diz “Eu penso” não é precisamente aquela que pensa”. (*Ibidem*, p. 100).

Expliquemos melhor. O ponto de partida sartreano, em seu texto inaugural, passa pela redução plástica do enunciado “eu penso” e sua conformação à máxima “toda consciência é consciência de alguma coisa”, a chave por meio da qual ele agencia a fenomenologia husserliana a seus propósitos. Essa redução traduz-se pela incorporação formal do “eu”, dessubstancializado, à própria atividade intencional da consciência enquanto tal: a consciência – sem recurso ao “eu” do “eu penso” – pensa-se na impessoalidade do campo transcendental. O Eu, tardio e inerte, aparece como substrato impróprio da atividade reflexionante. A resposta à questão, quem ou quê pensa aquele que diz “eu penso” tem a resposta concisa em *A transcendência do Ego*: a consciência irrefletida. A estrutura da consciência irrefletida dar-se-ia de tal modo, como atividade que se repõe, que ela seria suficiente, dada sua irradiação, – na sua relação de permanente remissão à consciência de primeiro grau – para afastar a tese do solipscismo e mesmo do cetismo – reafirmando sua esfera de

imanência no âmbito do campo transcendental, ainda que essa imanência problemática, dadas as características empírico-transcendentais da descrição daquele campo transcendental. Ora, o que lá Sartre chama de *cogito* seria justamente essa relação, na esfera daquela imanência, de reiteração da própria "identidade" reflexiva de si, do irrefletido para com o reflexionante, sem recurso ao "eu", não mais uma instância da ipseidade, como no *cogito* cartesiano (cuja noção de união substancia reforça a coincidência entre ipseidade e pessoalidade), mas uma mera instância da pessoalidade empírica, o que àquela altura ele assimila à personalidade, ancorada na má contingência, por assim dizer, na contingência que se fataliza, pois se fetichiza, do psíquico. Ora, esse modelo de descrição do "eu do eu penso" d'A *transcendência do Ego*, passará por revisões, e revisões importantes, que se não o negam propriamente, modulam significativamente os ângulos retos e estritos do seu desenho.

Aqui vale os parênteses, que fazemos sem os devidos parênteses. O debate crítico que abre esse artigo – *cogito* cartesiano, dêitico "eu", objeto transcendental, apercepção transcendental – servem-nos justamente para caracterizar o lugar, legítimo, para o qual Sartre se dirige quando, liberadas novas energias especulativas pelo uso que se passa a fazer da fenomenologia de Husserl: é possível pensar em uma região de problemas anteriores ao corte epistemológico da experiência como conhecimento. É nesse lugar teórico que essa nova gramática do eu começa a produzir discurso, e desse lugar teórico que emergirá uma possível "ontologia fenomenológica".

Completo o parêntese com uma passagem de Merleau-Ponty, para atestar o reconhecimento comum que aquela geração tinha do problema, em sentido muito próximo das considerações antecedentes, corroborando tanto a pertinência do problema quanto sua permanência como espécie de herança pós crítica:

Kant mostrou, na *Refutação do Idealismo*, que a percepção interior é impossível sem percepção exterior, que o mundo, enquanto conexão de fenômenos, é antecipado na consciência de minha unidade, é o meio para mim de realizar-me como consciência. O que distingue a intencionalidade da relação kantiana a um objeto possível é que a unidade do mundo, antes de ser posta pelo conhecimento

e em um ato expresso pela identificação, é vivida como já feita ou dada. (Merleau-Ponty, 1999, p. 15).

Retomando. Na sessão de 1947, aquela primeiro contorno do problema do *cogito* e da ipseidade, d' *A transcendência do Ego*, de muito revisto, é apresentado em outros termos, em termos temporais, cuja exigência mais complexa, é descrever a remissão ao si incorporando as transcendências temporais como problema, e, quiçá, solução.

Vejamos de um pouco mais de perto para melhor explicar onde queremos chegar.

Se se viu isso em Descartes, não é tanto porque Descartes, ele mesmo, faz e diz, mas, antes, porque que, precisamente, toda tendência moral, toda tendência da realidade humana consiste em procurar ser si mesmo simultaneamente no plano da consciência e no plano do ser, de modo que ela realize essa síntese de um para-si que se faz ser na medida em que ele toma consciência de si, mas que, justamente, não é em-si, e, por conseguinte, nada tem de absoluto, e de um em-si que é ser em-si segundo o modo do para-si. (Sartre, 2003, p. 141).

O salto é importante, mas tentemos minimizar a distância. Entre uma ponta e outra dessas descrições sartreanas temos os seguintes marcos: um "eu" completamente deslocado e descolado do campo transcendental, exilado no purgatório permanente do psíquico, a "transcendência do Ego" e, de outro lado, um "eu" incorporado ao problema da ipseidade na forma do permanente ímpeto do para-se em trazer *ser* a sua atividade, muito sumariamente, o circuito da ipseidade, de *O ser e o nada*.

Poderíamos completar com o seguinte: o "discurso" de *ontologia fenomenológica* incrustar-se, por assim dizer, nesse halo não propriamente representacional das representações ordinárias, que já aparecera no radar crítico desde tempos imemoriais, digamos assim, (coisa que Heidegger viu com agudeza, a propósito), e de lá pôde descortinar, pela enésima vez, o problema tão velho quanto a própria filosofia: o problema do ser e do nada.

Mas a questão, mesmo contrariando a aparência do curso da exposição, não é exatamente essa. Veja-se, não podendo *conhecer* esse "eu" – ou o *si* que lhe é subjacente –, anteparo crítico que ninguém pretende ultrapassar, há um aquém das exigências representacionais de uma boa teoria do conhecimento, um aquém que me permite a questão: o que digo dele, desse "eu", o que posso dizer disso quando digo "eu penso"?

Assim, desde que surge, a consciência, pelo puro movimento nadificador da reflexão, ela se faz *pessoal*: pois isso que confere a um ser a existência pessoal não é a posse de um Ego – que não é senão um signo da personalidade – mas o fato de existir para si como presença a si. (Sartre, 1943, p. 140).

Não posso *conhecer* a mim mesmo, máxima que fundava a vetusta tradição que modestamente praticamos, sintetizada do conhecido bordão socrático, mas posso *narrar* a mim mesmo, não sendo, mas na expectativa – temporal – de ser:

(...) é, ao contrário, a consciência em sua ipseidade fundamental que permite a aparição do Ego, sob certas condições, como o fenômeno transcendente dessa ipseidade. Com efeito, víramos, é impossível de dizer do em-si que ele é *si*. Ele é, simplesmente. E, nesse sentido, do Eu de que se fez com ou sem razão o habitante da consciência, dir-se-á que ele é o "Eu" [Moi] da consciência, mas não sei próprio *si*. (1943, p. 140).

Enfim: "Com Sartre, as questões das metafísicas especiais 1) – quem sou eu? – a natureza da alma; 2) – quem é Deus? – a natureza do Absoluto; 3) que é o mundo? – como se constitui a totalidade dos objetos) devem ser substituídas por uma única questão. Uma única questão que se pergunta simultaneamente: *que* (não *quem*, já que a questão da pessoalidade é secundária, como veremos a seguir) *que sou eu? Que é o Ser?* A espontânea inquietação metafísica, que precede a filosofia (*a ontologia fenomenológica*) e que a torna necessária, deve chegar a se exprimir no cruzamento dessas perguntas de raiz única, a começar pela pergunta crucial *que é o ser-para-si?*, indissociável de outra: *que é o ser-em-si?* (Prado Jr., 2017, p. 155).

A questão a que chega Bento Prado Jr. pode ser retraduzida em termos mais mediados, agora sob a pena de Benoist, quando de sua crítica aguda a *A transcendência do Ego*:

O que é necessário estabelecer, é o contrário (ou para além do que está posto lá, desde que isso não tem sentido) d'*A transcendência do Ego*.

Para a maior parte dos filósofos o Ego é um habitante da consciência. Sim, contrariamente ao que crê Sartre, a consciência tem bem um habitante, e, de uma certa medida, é isso que constitui sua subjetividade. Mas esse "sujeito" nada tem de seu ponto de origem, seu "suporte", ele está nela como seu modo específico de ser a ela mesma, sob o modo do puro aparecer, como isso que é perfeitamente desprovido de ser. Não há "nada" na consciência ou "atrás" dela. Mas a consciência é, ela própria, sob o modo de que é constitutivo, que alguma coisa lá seja dada em um sentido excepcional, fundamentalmente distinto daquele segundo, o qual o dado em geral é, ele próprio, dado, porque ele é dado não como algum sendo, mas como o fato de doação ele próprio, como o que do aparecer é essencial ao seu movimento mesmo, como *dom* gratuito, "pura aparência", e pureza da aparência mesmo quando da sua "opacidade e impureza" é o que lhe é essencial." (Benoist, 1994, p. 94).

Digamos o seguinte: a questão de Bento Prado Jr. é logicamente posterior a de Benoist no seguinte sentido: como explicar o que eu sou sem a pedra de toque da diferença transcendental (entre o fluxo dos vividos e o eu, seu fundo de opacidade)? A questão de Benoist, não respondida, e não há resposta sartreana direta a ela, pois ela supõe que a opacidade do eu como unidade formal basta e não narra. É daí que como que desaguamos no problema de Bento. O argumento cerrado de Benoist serve justamente para isso: mostrar o quanto custa, e a que preço, a obstinada transparência do campo transcendental, cujo rearranjo de *O ser e o nada* não é suficiente para lhe vedar a principal *virtude* ou *vício*, repor permanentemente no *mesmo plano* o problema ontológico e o problema fenomenológico como estratégia para escapar da necessidade de uma diferença transcendental. A chave da sua narrativa. A fatura da não diferença transcendental – nesse caso – é que o "eu" pode ser narrado: desse nada de diferença viria todo o turbilhão da matéria romanesca. A

preocupação de Benoist não é essa, e ao redesenhar o problema nos limites transcendentais da opacidade e da transparência ele esvazia aquilo que “eu sou” seria, se se contasse.

Aqui é outro efeito do jacobinismo do campo transcendental, algo que, a rigor, Sartre jamais vai abandonar, uma filosofia da mobilização total, na qual a sociedade civil não pode se diferenciar de sua própria representação. Não é à toa que a biografia existencial será a prosa do mundo, a partir de *si*. Com razão, a civilidade do nosso tempo estranha, e muito.

Última parada:

Em torno das 10h30 a pick-up toca *Ta main dans ma main* de Charles Trenet. Revejo-me com Bost e o Castor num canto popular de Marseille, uma bela noite de agosto, tentando lembrar-me dessa canção. Uma emoção violenta e brusca, sem relação com a morosidade reflexiva do instante precedente, me molha os olhos. Eu disfarço minhas lágrimas fingindo limpar os óculos. Há certamente no fundo disso um assaz abjeto retorno sentimental a mim mesmo. E sentimentalismos que vem de uma noite bastante cansativa. Mas também são todas essas coisas passadas, todos esses bens que pensava como mortos ontem ainda me apareceram maravilhosamente e ilusoriamente acessíveis durante um instante. Davam-se a mim. Eu escrevo isso bem instalado no Trem Rosa que parte 11h16. São onze horas, ainda ouço os retalhos desconhecidos de uma música patética. E também, de tempos em tempos: “Retardatários do Trem Rosa, apressem-se, que tem aquele ar: “Proletários de todos os países: uni-vos. (Sartre, 1995, p. 418).

Bibliografia

ALMEIDA, Guido Antônio de. (1993). “Consciência de si, conhecimento de objetivo na dedução transcendental da Crítica da Razão Pura”. *Analytica – Revista de Filosofia*, v.1, nº 1, 1993, p. 187-219.

LANDIM FILHO, Raul Ferreira. (1994). “A referência ao dêitico eu na gênese do sistema cartesiano. Res cogitans ou homem?”. *Analytica - Revista de Filosofia*, v.1, nº 2, p. 41-66.

_____. (1998). “Do eu penso cartesiano ao eu penso kantiano”, *Studia Kantiana*, v. 1, nº 1, p. 263-289.

LEBRUN, Gérard. (1993). "A aporética da coisa em si". *Sobre Kant*. São Paulo: Iluminuras/ Edusp, p. 51-68.

SANTOS, Paulo. R. Licht dos. (2006). "A teoria do objeto transcendental". *O que nos faz pensar*, nº 19, p. 109-148.

SARTRE, Jean-Paul. (1943). *L'être et le néant*. Paris : Gallimard.

_____. (1986). *L'imaginaire*. Paris : Gallimard.

_____. (1995). *Carnets de la drôle de guerre*. Paris : Gallimard.

_____. (2003). *La transcendance le l'Ego et autres textes phénoménologiques*. Paris: Vrin.

SASS, Simeão Donizeti. (2016). "A noção de Ego na obra de Sartre". *Aoristo, International Journal of Phenomenology, Hermeneutics and Metaphysics*, vol. 2, nº1, p. 180-197.

SOUZA, Thana Mara de (2018). "Da irreduzibilidade e inseparabilidade entre imaginação e percepção em Sartre". *Revista Educação e Filosofia*, vol. 32, nº 64, p. 311-338.

7. LINGUAGEM E COLONIALIDADE NA RELAÇÃO SARTRE E FANON



<https://doi.org/10.36592/9786581110291-07>

Fernanda Alt¹

*Esta é a língua do opressor, e no entanto, eu preciso dela pra
falar com você.*

Adrienne Rich

*como o desejo, a linguagem rompe, recusa-se a ser encerrada
em fronteiras. Ela fala contra a nossa vontade em palavras e
pensamentos que se intrometem, até mesmo violam os mais
privados espaços da mente e do corpo².*

bell hooks

Com essa frase, bell hooks (1994), feminista negra norte-americana, abre seu belíssimo ensaio "Linguagem: ensinando novos mundos/novas palavras"³. Este texto serviu de inspiração para o que hoje apresento aqui. Isto significa que hooks, que se inspirava em Paulo Freire, que por sua vez se inspirou em Fanon (Gordon, 2000), acabou me levando até Fanon e me fez retomar Sartre, companheiro de alguns anos, de outra maneira⁴.

Todo esse caminho foi guiado pela relação entre linguagem e dominação, abordada por hooks a partir de uma experiência, que se encontra resumida no poema "Os incêndios de papel em vez das crianças" de Adrienne Rich: "Esta é a língua do opressor, e no entanto, eu preciso dela pra falar com você"⁵. hooks (1994) mostra que, no contexto do período escravocrata norte-americano, o inglês delimitava e definia um *território*, sendo até mesmo um tipo de arma "que pode envergonhar,

¹ (UFSCAR – FAPESP – São Carlos)

² Todas as traduções são livres.

³ "Langage: teaching new worlds/new words."

⁴ Neste caminho, agradeço muito à presença da filósofa e amiga Maria Fernanda Novo pelo incentivo e pelo envio de preciosas referências que compõem este trabalho.

⁵ "This is the oppressor's language yet I need it to talk to you."

humilhar e colonizar" (p. 223). Assim, o chamado *Standard English* "é a língua da conquista e da dominação; nos EUA, é a máscara que esconde a perda de tantas outras línguas, todos aqueles sons do diverso, comunidades nativas que nunca iremos ouvir" (*Ibid.*). O aprendizado desta língua padrão pelas pessoas escravizadas, inaugurando a entrada neste território definidor de identidades, quebra, concomitantemente, a "pureza" da língua dominante. É o momento em que as pessoas deslocadas e fissuradas falam uma língua também deslocada e fissurada, que é o "*broken english*" ou "*black vernacular*". Para hooks (1994), cria-se aí um espaço de invenção, de resistência, de perturbação necessária do território dominante. A língua sem lugar, de sujeitos sem lugar, inventa um lugar no território mesmo que a exclui.

Em 1952, Frantz Fanon (2005), psiquiatra, filósofo e militante anticolonial, inicia sua obra *Pele negra, máscaras brancas* com o capítulo "O Negro e a linguagem". Neste, encontramos uma experiência bastante diferente no que diz respeito a falar a língua do opressor, dado que se trata de outra geografia colonial. Como ressalta Françoise Vergès (2005), no caso das colônias francesas, é necessário que o estudo sobre "raça" e racismo leve em conta uma pluralidade de fenômenos sobre territórios diversos, tal como o fez Fanon, visto que nos EUA a escravidão ocorreu no próprio território nacional. A separação entre a metrópole e a colônia, entre o aqui (*ici*) e o lá (*là-bas*), circunscreve tal pluralidade de fenômenos sustentados por esta mesma relação. Vergès mostra a relevância do fato de a escravidão e do colonialismo francês terem sido *extraterritoriais*, dado que assim era possível reforçar a ilusão de que estes fenômenos nada tinham a ver com sua República⁶. Como diz Sartre (2013a), a respeito da divisão "aqui" e "lá", metrópole e colônia: "a gente não vai lá ver [na colônia] ; nos parecemos com este puritano que quer mesmo é comer carne sob a condição de imaginar que ela brota das árvores e que se recusa constantemente de ir aos abatedouros ver a verdadeira origem do *biftecks* que lhe serviam" (p. 686).

Nascido na Martinica, ilha caribenha colonizada pela França desde 1635, hoje em dia considerada território francês "além-mar", Fanon relata que sempre se sentiu

⁶ Ou seja, a Metrópole não vive a experiência de quebra de sua língua dominante no seu território, é a sua língua que viaja e se impõe no território dominado.

“francês”, num contexto descrito por Deivison Faustino (2015) como “assimilacionista” da cultura e língua francesa com a concomitante discriminação por meio de dialetos entre as pessoas como sinal de inferiorização. Faustino ressalta que “o recurso linguístico foi útil a Fanon para revelar que nas colônias criou-se uma escala ideológica de valores que classifica as pessoas em relação à sua proximidade ou distância daquilo que se considera branco/europeu/ocidental [...]” (p. 27). Esta escala ideológica fazia com que o antilhano se sentisse superior ao africano, por exemplo, que era visto pelo antilhano, como “um negro” (*Ibid.*). Fanon focou na questão da linguagem como chave de elucidação do fenômeno para-outro, que é definido por Sartre (2012) em *O Ser e o Nada* deste mesmo modo, isto é, linguagem como o fato de uma subjetividade que se experimenta como objeto para o outro. No entanto, Fanon (2015) *situa* a relação concreta com o outro em questão ao dizer que o Negro antilhano se encontra diante (*en face*) da linguagem, o que significa linguagem *européia*, mais especificamente, língua francesa (Cf. p. 16; p.23). Dada a escala referida acima, o quão melhor o Negro antilhano falar francês, mais próximo ele estará do Branco, ou seja, da figura que se autoinstituiu pela violência como modelo de humanidade. Possuir a linguagem, diz Fanon (2015), é possuir “o mundo expresso e implicado por esta linguagem” (p. 16); “falar é assumir um mundo, uma cultura” (p. 35), logo, falar a língua do colonizador, é adentrar no seu mundo, é uma chave de pertencimento, é realizar-se num destino branco: “O Negro quer ser como o Branco. Para o Negro, só há um destino. E ele é branco” (p. 221). No entanto, conclui Fanon (2015), “O Branco quer o mundo; ele o quer só pra ele. Ele se descobre mestre predestinado deste mundo. Ele se submete. Ele estabelece entre o mundo e ele mesmo uma relação apropriativa” (p.124).

É justamente como uma relação de posse que Sartre (1972) descreve seu pertencimento à língua francesa na entrevista “O escritor e sua língua” de 1965: “Enquanto Francês, a língua francesa me pertence, como ela pertence a todo francófono; tenho um sentimento de posse com relação a esta língua. Somente [...] eu a possuo como uma ‘coisa exterior’” (p. 41). Ao mesmo tempo em que em seguida ele desenvolve uma teoria da linguagem mais genérica, ele relaciona este sentimento à sua própria infância, no momento em que “confundia as palavras e as coisas”, em que a palavra era a forma de materializar o mundo. Cada vez mais, ao longo de sua

trajetória, a linguagem parece ter o seu aspecto material acentuado, mesmo que este já esteja presente em *O Ser e o Nada*. No entanto, nesta obra o foco parece se ater mais ao escape que o para-si experimenta dos sentidos de seus atos livres na medida em que estes necessariamente significam sempre algo para os outros. Isto faz com que todo fenômeno de expressão, e não somente a fala articulada, seja linguagem, está sendo compreendida como um fenômeno equivalente ao existir para-outro: “Do simples fato que, o que quer que eu faça, meus atos livremente concebidos e executados, meus pro-jetos em direção às minhas possibilidades possuem de fora um significado que me escapa e que eu experimento, eu sou linguagem” (Sartre, 2012, p. 413). Já na época da *Crítica da Razão Dialética*, a linguagem aparece como um campo material exterior no qual estamos inseridos, mas um campo composto de *práxis* significantes⁷, que são o seu fundamento. Por isso, nós estamos *na* linguagem, inseridos neste campo prático-inerte, matéria trabalhada e também passível de ser utilizada como um instrumento, apropriada e internalizada. Isto é, a linguagem é ao mesmo tempo uma totalidade inerte e uma totalização orgânica e perpetuamente em curso (Sartre, 1985).

Alguns anos antes desta entrevista em que relatava sobre o sentimento de posse com relação à língua francesa, em 1948, Sartre (2003) abordava o tema da busca de identidade através do pertencimento a um campo pela linguagem no texto “Orfeu Negro”, que prefacia a *Antologia da nova poesia negra e malgache de língua francesa* organizada pelo escritor e poeta senegalês Léopold Senghor. Neste texto, ele sublinha o fato de que no séc. XIX houve um movimento de diversas minorias étnicas para que se ressuscitasse as línguas nacionais. Para alguém poder se *dizer* Irlandês ou Húngaro, deve-se apenas pertencer a tal coletividade autônoma economicamente e politicamente, mas “para ser Irlandês, deve-se também *pensar* em irlandês” (p. 179). O fato de os poetas negros da *Antologia* de Senghor escreverem e pensarem em francês, isto é, utilizarem como recurso a “língua do opressor”, implica, na visão Sartre, o risco de frear seu próprio esforço de rejeição da tutela deste⁸. Pela língua francesa, o colonizador instala-se na relação do colonizado

⁷ “A linguagem é *praxis* enquanto relação prática de um homem para outro e a *praxis* é sempre linguagem (que ela minta ou diga a verdade) porque ela não pode se fazer sem se significar”. (Sartre, 1985, p. 212).

⁸ Isto é, Sartre não consegue ver aqui o espaço de invenção e resistência ressaltado por bell hooks.

consigo mesmo como sendo o “eterno mediador”: “ele está sempre lá, mesmo ausente, em seus recantos mais secretos” (p. 180); podemos dizer que ele o assombra. “Como as palavras são ideias, quando o negro declara em francês que ele rejeita a cultura francesa, ele toma de uma mão o que ele empurra com a outra, ele instala nele, como um triturador, o aparelho-de-pensar do inimigo” conclui Sartre (2003, p. 180). A língua francesa é tratada aqui como “fria”, “pálida”, “analítica”. Um bom instrumento para o pensamento técnico, científico ou político. Agora, quando o negro pensa sobre si mesmo “parece-lhe que um Espírito septentrional lhe rouba suas ideias, flexiona-as suavemente a fim de significar mais ou menos o que ele queria, que as palavras brancas bebem seus pensamentos como a areia bebe o sangue” (Sartre, 2003, p. 181).

No artigo “Presença negra”, bem menos conhecido que o “Orfeu...”, de um ano antes, Sartre (2013a) fala que uma língua estrangeira habita os negros colonizados, mas que eles se voltam, neles mesmos, contra esse roubo, aceitam serem traídos pela linguagem e colocam nela a sua marca. No entanto, esse ponto, que é reforçado no texto posterior, é considerado por Fanon (2015) como *falso* (p. 24). Sartre (2003) desenvolve no “Orfeu...” a ideia de que o negro não falará da sua negritude em *prosa*, dado a tecnicidade da língua francesa, não falará com palavras precisas, eficazes, e por isso falará em poesia, já que “este sentimento de fracasso diante da linguagem considerada como expressão direta encontra-se na origem de toda experiência poética” (p. 181). Este fracasso é aqui exaltado, mas por outras razões que não a do “espaço de invenção” aberto por hooks. A poesia negra é aqui definida como “a única grande poesia revolucionária” “um canto de todos e para todos” (p. 172).

Podemos entrever aqui ao menos dois problemas, um deles apontado por Fanon⁹. O outro é revelado pelas críticas dos autores pós-coloniais ao olhar branco ocidental produtor de estereótipos racistas. Dentre estes, uma das justificativas de imposição de pensamento colonial, era a de que os indígenas eram povos primitivos pouco aptos à razão, sobretudo à razão analítica e técnica, como mostra repetidas vezes E. Said (2007) com relação à visão do “oriental” criada pelo olhar “ocidental”. Assim, ao atribuir a qualidade da expressão poética negra justamente por ser não-

⁹ Fanon desconfia deste tipo de entusiasmo (2015, p. 9).

racional e não-técnica, Sartre reproduz e ativa este estereótipo, embora ele evidentemente não se baseie em nenhuma teoria biologista racista, desde sempre frontalmente combatida por sua filosofia da existência. No entanto, tal exaltação poética em oposição à analítica branca não deixa de essencializar o existir negro. Neusa Santos Souza (1983) mostra em *Tornar-se negro* que "alguns estereótipos que constituem a mitologia negra adquirem, a nível do discurso, uma significação aparentemente positiva", dentre eles, o "privilégio da sensibilidade", que aparece sempre em oposição à capacidade de raciocínio do branco (p. 30).

O outro ponto diz respeito ao papel revolucionário atribuído à poesia negra, ponto destacado e criticado por Fanon em *Pele negra, máscaras brancas*. Nesta época, os dois pensadores não se conheciam, o encontro vindo a acontecer em Roma quase 10 anos depois. Mas é possível identificar em Fanon (2015) uma afinidade com a filosofia de Sartre, sobretudo com as ideias expostas em *Reflexões sobre a questão judaica* de que "é o antisemita que faz o Judeu"¹⁰.

Em sua obra, Fanon (2015) situa as descrições ontológicas que se pretendem universais ou neutras: "minha consciência não é atravessada de fulgurações essenciais" (p. 7), "Minha consciência negra não se dá como falta" (p. 132); mais tarde, em *Os condenados da terra*: "No seu monólogo narcisista, a burguesia colonialista, através dos seus pensadores, tinha enraizado profundamente no espírito do colonizado que as essências permanecem eternas, a despeito de todos os erros imputáveis aos homens. As essências ocidentais, claro" (2005, p. 63). Fanon (2015) sente que Sartre traiu seus amigos negros no prefácio à antologia poética, tendo proferido um golpe imperdoável que acaba por calar a fonte que ele se pôs a exaltar. O golpe foi o papel e a função atribuída à poesia negra como "revolucionária", ou seja, os poetas da negritude seriam uma espécie de eleitos pela história (palavras sartrianas transcritas por Fanon em seu livro) para fazer a revolução. Colocando deste modo uma "eleição", como um processo exterior e independente das subjetividades, faz-se com que, desta vez, a existência negra seja inessencializada em nome de um movimento racional, ou seja, intelectualiza-se o existir negro: "E

¹⁰ Texto escrito na mesma época que "Orfeu negro". Constam ainda referências à peça sartriana sobre a segregação racial no contexto norte-americano - *A prostituta respeitosa*, e à *Fenomenologia da percepção* de Merleau-Ponty, de quem Fanon fora aluno em Lyon, entretanto sem nenhuma aproximação (Beauvoir, 1995, p. 516).

então não sou eu que crio um sentido, mas é o sentido que estava lá, antes de mim, me esperando", diz Fanon (2015, p. 131). "Contra o devir histórico, ele [Sartre] deveria opor a imprevisibilidade" (*Ibid.*), complementa. A negritude, esse movimento apresentado pela *Antologia*, seria, além disso, no argumento de Sartre (2003), o ponto fraco do movimento dialético, a antítese da tese branca dominante, a negatividade, rumo a à superação.

Kathleen Gyssels (2005), em seu artigo "Sartre pós-colonial? reler *Orfeu negro* mais de meio século depois", apresenta uma análise importante e pormenorizada dos traços racistas, elitistas e sexistas do texto, no sentido de reforçar estereótipos forjados pela mente burguesa colonial¹¹. Não só Sartre, mas também Breton e Desnos, se assemelharam neste tipo de movimento de exaltação da pluma negra como "arma miraculosa para mudar o mundo" ao prefaciá-lo Senghor, Césaire e Damas. Estes estereótipos presentes no texto, apontam para a colonialidade enquanto operação do "processo de redução ativa das pessoas, [de] desumanização que as torna aptas para a classificação, o processo de sujeitificação e a investida de tornar o/a colonizado/a menos que seres humanos" (Lugones, p. 939), de acordo com a definição de Maria Lugones a partir de suas leituras de Maldonado Torres e Quijano. Dentre as dicotomias hierárquicas e de lógica categorial próprias à modernidade, Lugones (2014) elege a dicotomia humano e não humano como central. A definição do "humano", assim como a do "sujeito neutro", é política. Nas palavras de Faustino:

o sujeito universal é branco, e o negro, mero corpo animalizado, é apenas a condição de sua satisfação. Diante da situação colonial, o branco é apresentado como expressão universal do ser humano, e o negro, quando se lhes apresentam, é especificamente corpo: o branco é universal e o negro é específico; o branco é sujeito, o negro, objeto; o branco é razão, o negro, emoção; o branco é ciência, tecnologia, filosofia, o negro, simplesmente corpo (2015, p. 71).

Ao utilizar a linguagem colonial do exotismo, dos estereótipos romancizados, Sartre revela, portanto, a colonialidade de sua escrita. A escrita decolonial, diz Hourya

¹¹ Recomendo a leitura do artigo de Gyssels para que se compreenda em detalhes esses traços.

Bentouhami-Molino (2019), "toma ao pé da letra o que foi metaforizado precisamente no fato de que o corpo do racializado encontra-se engajado concretamente nas práticas cuja violência é redobrada na metaforização [...]" (p. 121-122). Há com isso também a colonialidade da atitude que consiste em reforçar e essencializar o outro, mesmo que seja no intuito de evidenciar uma opressão¹². Ao essencializar o ser negro por via de estereótipos ou ao instrumentalizá-lo por uma visão dialética revolucionária, Sartre se opõe a sua própria teoria da existência, que é radicalmente anti-essencialista e também a sua própria visão marxista, que é crítica às reificações. A reprodução de tais estereótipos nos remete a situação colonial que faz com que nós brancos nos concentremos no "problema dos negros", mesmo que com boa-fé, sem nos situarmos com relação a nossa branquitude, ou de que modo o branco produz e reproduz o negro, ao mesmo tempo definindo-se como branco, porém de modo hierárquico. Este foco no outro faz com que sejamos cegos ou míopes com relação a nossa própria reprodução de mecanismos racistas, pois o olhar da branquitude consiste justamente em não se ver como uma identidade. Como mostra Maria Aparecida Silva Bento:

O que se pode observar é que, na problemática racial brasileira, não é coincidência o fato de que os estudos se refiram ao 'problema do negro brasileiro', sendo, portanto, sempre unilaterais [...] os estudos silenciam sobre o branco e não abordam a herança branca da escravidão, nem tampouco a interferência da branquitude como uma guardiã silenciosa de privilégios. Assim, não é à toa que mesmo os pesquisadores mais progressistas não percebam o seu grupo racial, implicados num processo indiscutivelmente relacional (2002, p. 15).

Lewis Gordon (2000) aponta que a "raça" emergiu historicamente como uma questão para os negros e pra nenhum outro grupo, o que não significa que os outros não tenham sido "racializados" (p. 12). Os textos "Sartre e o mundo negro" de Jeanson e a reportagem de Sartre "o que eu aprendi sobre o problema negro", embora

¹² A essencialização do negro pelo próprio movimento da negritude foi também discutida por Fanon, mas o foco aqui se restringe a como esta operação aparece na escrita sartriana.

importantes por outros aspectos, são também reveladores desse traço. Em termos sartrianos, poderíamos dizer "o alienado, são os outros" ou "o racializado, são os outros"¹³. Fanon deixa bem claro em *Pele negra...* que sua obra fala "sobre Negros alienados (mistificados) e, por outro lado, sobre Brancos não menos alienados (mistificadores e mistificados)" (2015, p. 26).

O decepcionante texto "Orfeu Negro" não esvaneceu, entretanto, a admiração de Fanon por Sartre, renovada ao ler a *Crítica da Razão dialética*. Este parece ser o momento mais potente da posição anticolonial sartriana, década de 60. Em 1961, na conferência "O que é a subjetividade?", Sartre fala o seguinte:

eu sei que não sou anti-semita; eu também tenho certeza disso: não sou anti-semita, não sou racista. Mas, você não sabe tanto quanto eu se você não é totalmente; é somente na experiência que você aprenderá se seu anti-racismo não é um tipo de reação limpa, honesta e violenta entre as tendências racistas que você ainda tem, ou se é realmente uma completa ausência de racismo. Seria como acreditar na pureza da gota d'água [...] para imaginar que temos um conhecimento de nós mesmos que nos permite dizer de forma absolutamente rigorosa: "Não sou racista". O que podemos dizer é: 'eu farei todos os esforços para extrair de mim todo o racismo, farei todos os esforços para combater o racismo dentro e fora de mim'. (2013b, p. 79).

Neste mesmo ano, na mesma cidade, Roma, Sartre e Fanon se conhecem, juntamente com Lanzmann e Beauvoir e conversam durante dias a fio. Fanon está com leucemia, em seus últimos meses de vida. Ele havia enviado anteriormente a Sartre o manuscrito de *Os condenados da terra* (Beauvoir, 1995). Ao editor François Maspero, Fanon já havia escrito: "Peça a Sartre de me prefaciá-lo, diga a ele que cada vez que eu sento na mesa, eu penso nele"¹⁴ (Cohen-Solal, p. 720). É um texto sobre luta de libertação - neste caso argelina, na qual Fanon participou ativamente de

¹³ Uma referência à frase "O inferno, são os outros" do personagem Garcin na peça sartriana *Entre quatro paredes* (*Huis Clos*).

¹⁴ Sobre essa frase, acrescento aqui o comentário rico em possibilidades da amiga Geórgia Lau: "Isso é muito bonito, porque o Sartre mesmo falou dessa presença do colonizador, mas como aquele que assombra e traga o sangue em areia branca. Fanon tem a presença dele, sentado à mesa, reconhece contribuições que estão em negociação".

diversos modos - sobre possibilidade de invenção do que ele chama de um "novo humanismo". É uma obra que nos convida aos processos de libertação enquanto *práxis*, e como já mostrava *Pele negra, máscaras brancas*, como experiência vivida. Fanon nos faz questionar o que é de fato uma liberdade situada, nós que falamos tanto em *situação*. Com isso, a filosofia de Sartre, que é radicalmente anti-essencialista pode, enquanto uma filosofia engajada, auxiliar no combate aos papéis sociais de dominação, assim como a evidenciar os meios materiais que os estruturam, como mostra muito bem o texto "O colonialismo é um sistema" (Sartre, 2011), por exemplo. Mas, para isso, precisamos quebrar a linguagem dominante que se coloca como simplesmente "neutra e objetiva", precisamos nos situar nos processos relacionais de criações de sujeitos dentro de um contexto econômico-político. Assim, podemos pensar com novas linguagens/novas palavras, como conclui hooks, a respeito da fala inventada para além da língua dominante: "o poder dessa fala não é simplesmente possibilitar resistência à supremacia branca, mas é também fabricar um espaço para produção cultural alternativa e epistemologias alternativas – diferentes maneiras de pensar e conhecer que foram cruciais para criar uma visão de mundo contrahegemônica" (p. 860). Nos nossos estudos sobre Sartre, podemos não somente tentar compreender como podemos fazer algo com o que fizeram de nós, mas também que *importa o que fizemos e fazemos com os outros*, outros que, para um sujeito soberano, nem mesmo como "outros" são considerados. Como diz Sartre: "Basta que [nossas vítimas] nos mostrem o que fizemos delas, para que nós conheçamos o que fizemos de nós". (2011, p. 174).

Referências

BEAUVOIR, Simone de. (1995). *A força das coisas*. Trad. Maria Helena Franco Martins. Rio de Janeiro: Nova Fronteira.

BENTO, Maria Aparecida Silva. (2002). "Branqueamento e branquitude no Brasil".

CARONE, I. (Orgs) *Psicologia social do racismo – Estudos sobre branquitude e branqueamento no Brasil*. Petrópolis: Vozes, p. 25-58. Disponível em <http://www.media.ceert.org.br/portal-3/pdf/publicacoes/branqueamento-e-branquitude-no-brasil.pdf>

BENTOUHAMI-MOLINO, Hourya. (2019). *Race, cultures, identités. Une approche féministe et postcoloniale*. Paris: PUF.

COHEN-SOLAL, Annie. (2005). *Sartre. 1905-1980*. Paris: Gallimard.

FANON, Franz. (2005). *Os condenados da terra*. Trad. Enilce Albergaria Rocha, Lucy Magalhães. Juiz de Fora: Ed. UFJF.

_____. (2015). *Peau noire, masques blancs*. Paris : Seuil.

FAUSTINO, Deivison Mendes. (2015). *Por que Fanon, por que agora? Frantz Fanon e os fanonismos no Brasil*. Tese de Doutorado. UFSCar. São Carlos.

GORDON, Lewis. R. (2000). *Existencia Africana. Understanding Africana Existential Thought*. Nova York e Londres: Routledge.

GYSSELS, Kathleen. (2005). "Sartre postcolonial? Relire Orphée noir plus d'un demi-siècle après", *Cahiers d'études africaines* [En ligne], p. 179-180. Disponível em: <http://journals.openedition.org/etudesafricaines/14952>; DOI : 10.4000/etudesafricaines.14952.

HOOKS, bell. (1994). "Langage: Teaching new worlds/new words". *Teaching to transgress: Education as the Practice of freedom*. Nova York: Routledge, p. 222-227.

LUGONES, María. (2014). "Rumo a um feminismo descolonial". *Estudos Feministas*, Florianópolis, 22, nº 3 (320), setembro-dezembro, p. 935-952.

SAID, Edward. W. (2007). *Orientalismos. O Oriente como invenção do ocidente*. Trad. Rosaura Eichenberg. São Paulo: Companhia das Letras.

SARTRE, Jean-Paul. (1972). *Situations, IX: mélanges*. Paris : Gallimard.

_____. (1985) *Critique de la Raison dialectique*. Précédé de *Question de méthode*. Tome I. Théorie des ensembles pratiques. Paris : Gallimard.

_____. (2003). *Situations III : lendemains de guerre*. Paris : Gallimard.

_____. (2011). *Situations V : colonialisme et néo-colonialisme*. Paris : Gallimard.

_____. (2012). *L'Être et le Néant*. Paris : Gallimard.

_____. (2013a). "Présence noire". CONTAT, Michel ; RYBALKA, Michel. *Les écrits de Sartre*. Chronologie et bibliographie commentée. Paris : Gallimard, p. 685-687.

_____. (2013b). *Qu'est-ce que la subjectivité?*. Paris: Les prairies ordinaires.

SOUZA, Neusa. Santos. (1983). *Tornar-se negro. As vicissitudes da Identidade do Negro Brasileiro em Ascensão Social*. Rio de Janeiro: Edições Graal.

VERGES, Fraçoise. (2005). "Le nègre n'est pas, pas plus que le blanc". *Franz Fanon, esclavage, race et racisme*. Paris : PUF, *Actuel Marx*, nº 38, p. 45-63. Disponível em: <https://www.cairn.info/revue-actuel-marx-2005-2-page-45.htm>.

8. JEAN-PAUL SARTRE Y BYUNG-CHUL HAN: REFLEXIONES SOBRE LOS PARADIGMAS DE LO CONTEMPORÁNEO



<https://doi.org/10.36592/9786581110291-08>

Enán Arrieta-Burgos¹

"No hay necesidad de parrillas: el infierno son los Otros"

Jean-Paul Sartre (2000, p. 93).

*"(...) hoy solo un apocalipsis puede liberarnos, es más,
redimirnos, del infierno de lo igual hacia el otro".*

Byung-Chul Han (2014a, p. 12)

Introducción

Según la *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Jean-Paul Sartre (1905-1980) es, probablemente, el filósofo más conocido del siglo XX (Flynn, 2011). Por su parte, Byung-Chul Han (1959-) es un filósofo y ensayista que se ha hecho viral en lo que llevamos del siglo XXI, al ser el autor de múltiples *bestseller* (El País, 2018). Autores como Foucault vieron en la obra de Sartre y, especialmente en la *Crítica de la razón dialéctica*, "el magnífico y patético esfuerzo de un hombre del siglo XIX por pensar el siglo XX" (Foucault, 1994, pp. 541-542)². Frente a Han, la recepción de su obra se debate entre el reconocimiento como un gran crítico cultural de divulgación y la crítica en torno a la superficialidad con que aborda los problemas cotidianos del presente (Espinosa, Greco, Penchaszadeh, Ruiz y Sferco, 2018).

Claramente, el peso de estos dos autores en la escena filosófica es sustancialmente distinto. Los estilos con que cada uno decidió hacer filosofía son incomparables, así como las cuestiones fundamentales que movilizan sus pensamientos. Es cierto que ambos autores pueden considerarse como pensadores mediáticos, pero, contrario a lo que algunos sostienen, no es posible establecer un

¹ (Universidad Pontificia Bolivariana - Medellín)

² Foucault (1966) insistiría en esta idea en la entrevista concedida a Pierre Dumayet en 1966, a propósito de *Les mots et les choses*.

símil verosímil entre el intelectual comprometido y el filósofo pop contemporáneo (Erlj, 2018). ¿Por qué, entonces, intentar un diálogo y una discusión entre Sartre y Han? Esta pregunta encuentra respuesta en el hecho de que, el contraste entre estos dos autores, no solo permite comprender mejor la singularidad de sus aportes filosóficos, sino que, también, permite identificar las coordenadas paradigmáticas que son útiles para entender lo contemporáneo.

Es innegable que, a excepción de algunos países como Brasil, Sartre parece no ocupar hoy un lugar predominante en el estudio de la filosofía, ni es un pensador cuyos aportes suelen calificarse de "actuales". Frente al despectivo juicio foucaultiano que acompaña la idea de que el pensamiento sartriano "ha muerto", es necesario reivindicar, para usar las palabras de Cohen-Solal (2013), un re-nacimiento de Sartre. Una forma de procurar dicho renacimiento, creemos, es haciendo del pensamiento sartriano un "*sparring*" de los pensadores contemporáneos, para evaluar tanto la actualidad o inactualidad de los aportes del Filósofo Francés como la suficiencia o insuficiencia de las tendencias actuales de la filosofía occidental. Como veremos, la relación de oposición que es posible plantear entre el pensamiento de Sartre, como filósofo de los siglos XIX y XX³, como filósofo de la Modernidad; y la obra de Han, como pensador del siglo XXI y de la Modernidad Tardía, puede aprovecharse en términos de una relación de complementariedad ante la aparente inactualidad de la filosofía sartriana y la ligereza ahistórica con que Han emprende su diagnóstico fatalista sobre la cotidianidad contemporánea.

Dicho esto, nuestra hipótesis es que el pensamiento sartriano puede actualizarse y mostrar su vitalidad en dos direcciones. En primer lugar, de forma explícita o no, es claro que los filósofos contemporáneos, y dentro de estos Han, han edificado sus propuestas en contra o a favor de los grandes pensadores del siglo XX, siendo Sartre uno de ellos. Así, pensar con Sartre y a través de Sartre es un ejercicio útil para comprender el diagnóstico que los filósofos vivos hacen de la realidad. En segundo lugar, y aún más importante, consideramos que el pensamiento sartriano aporta elementos claves para denunciar, desde una perspectiva crítica, las falencias teóricas y metodológicas de la filosofía contemporánea; así como para proponer

³ El mismo Sartre le reconocería a Simone de Beauvoir que, durante su juventud, él vivía en el siglo XIX mientras que, Nizan, en el siglo XX (Beauvoir, 1981, p. 192).

alternativas frente al fatalismo y la inacción que caracterizan a autores que, como Han – y Heidegger –, esperan, aún hoy, una salvación apocalíptica y mesiánica ajena a la *praxis* histórica del hombre.

Finalmente, para cerrar esta introducción, es necesario indicar que, desde el punto de vista metodológico, esta hipótesis es resultado de un ejercicio de hermenéutica analógica (Beuchot, 2000). Nuestra perspectiva, en esta vía, supone el reconocimiento, como señala Beuchot (2000), de que lo análogo, como forma del significar, se circunscribe a los puntos de convergencia y de divergencia existentes, a propósito de los paradigmas de lo contemporáneo, entre los pensamientos de Jean-Paul Sartre y Byung-Chul Han.

1 Jean-Paul Sartre: sobre la negatividad y el infierno de los otros

En la tan aparente como marcada transición que emprende Sartre desde la fenomenología hacia el marxismo es posible encontrar no pocas e importantes continuidades metodológicas y temáticas, las cuales, a nuestro juicio, no deberían ser subestimadas. Es claro que la idea de una ruptura total en el itinerario del pensamiento de nuestro autor fue promovida por el propio Sartre (1972), al punto que autores como García (2004) y Aragüés (2005) defienden la importancia de este quiebre como condición necesaria para la inteligibilidad de la obra sartriana en su conjunto. Sin embargo, como señala Zurro (2003), conviene distinguir entre lo que el Filósofo Francés hizo en realidad y lo que dice y cree haber hecho. Así, más allá de esta aparente ruptura irreconciliable entre dos orillas filosóficas que se muestran “contradictorias”, es indiscutible que la descripción fenomenológica de la *praxis* individual posee un lugar decisivo en la obra sartriana marxista (Desan, 1966; Caeymaex, 2009); a la vez que es necesario reconocer, como señala Castro (2016), que el psicoanálisis existencial se encuentra resemantizado en el método progresivo-regresivo que le sirve a Sartre para escribir sus obras sobre Baudelaire, Mallarmé, Genet y Flaubert.

Pues bien, además de estos dos ejes transversales en la obra de Sartre, autores como Cladakis (2016; 2017; 2018) y Bellocq (2019a; 2019b), entre otros, han caracterizado el pensamiento sartriano como una filosofía atravesada, de cabo a

rabo, por la negatividad radical. En este sentido, la influencia que Hegel tiene en el existencialismo se hace notar. Como señala Seel (1971), la dialéctica juega un papel protagónico en la filosofía existencialista, tanto en las obras inspiradas a la luz del materialismo dialéctico marxista, como en las edificadas bajo las coordenadas de la onto-fenomenología que se nutre de los aportes husserlianos y heideggerianos (Araújo, 2017). Así, a través de la función dialéctica emerge el paradigma de la negatividad en la propuesta sartriana sobre la ontología, la ética y la historia, en los distintos "momentos" de su pensamiento. En consecuencia, el problema de la libertad humana y el papel de la acción individual y colectiva del hombre en la historia son inescindibles de la función que cumple la negatividad en su filosofía.

En primer lugar, en los textos sobre fenomenología del Ego y de la imagen, Sartre extrae de la conciencia humana todo fundamento egológico (Yo) y cosista (realidad) (Ramírez-Giraldo y Arrieta-Burgos, 2018a; 2018b). Por un lado, poniéndole fin al primado del sujeto, Sartre (1966a) concibe la subjetividad una construcción permanente en el completo afuera. El hombre no posee ni es poseído por una identidad fija e inmutable. Por otro lado, al suprimir de la conciencia todo fundamento cosista o real, Sartre (1936; 1940) defiende el potencial de la imaginación como capacidad que tiene el ser humano de *dépasser* (rebasar) el mundo-dado. Esta capacidad creativa de la conciencia imaginante se manifiesta, correlativamente, como negación de la facticidad. Prueba de ello es la función de la literatura, en tanto que el escritor, como *parleur*, conoce que *revelar* el mundo es *cambiarlo* (Sartre, 1948). La literatura cumple, así, de acuerdo con Bellocq (2019a), una función negativa de nadificación del mundo dado.

En segundo lugar, en *El ser y la nada* (1943), Sartre distingue entre el "ser-en-sí" (*l'être en-soi*) rebosante en positividad y el "ser-para-sí" (*l'être pour-soi*) de la conciencia humana como proceso continuo de "*néantisation*". Mientras que el ser-en-sí es lo que es y nada más que lo es que es, el "ser-para-sí", inherente a la realidad-humana (*réalité humaine*) le permite al hombre ser-lo-que-no-es y no-ser-lo-que-es (Sartre, 1943). Particularmente, por obra de la capacidad interrogativa del ser humano, se introduce en el mundo la negación, ontológicamente atravesada por la nada. La interrogación, la negación y la nada caracterizan la negatividad del para-

sí. Sin embargo, como señala Norberto (2014), esta negatividad, en Sartre, no es simplemente el término contrapuesto a la positividad:

La negación no es una oposición a lo positivo en su sentido más profundo o incluso un simple reverso de su realidad, sino, más bien, su propia condición. La negación va más allá del carácter de accesorio o de una posición marginal en relación con la positividad, ya que ni siquiera es posible implementar una idea de positividad sin que ella misma evoque inmediatamente la negatividad en este decurso. De esta manera, no hay forma de afirmar una anterioridad de la positividad sobre la negatividad (Norberto, 2014, p. 32).

Esta negatividad de naturaleza ontológica, que se manifiesta en el proceso de nadaficación que opera a través del para-sí, es el correlato de la libertad humana. En tanto que el hombre comienza por ser nada, su experiencia vital se construye como proyecto permanente de trascender, por la temporalidad y la intencionalidad, la positividad del "ser-en-sí" del mundo dado (Sartre, 1943). Así, el hombre, como ser deseante, se encuentra arrojado hacia aquello que le hace falta (*manque*); por lo que, a diferencia del mundo dado saturado en positividad, su existencia se escribe siempre en borrador y a partir de la negación de lo otro (facticidad) y de los otros (alteridad). En tanto que boceto en construcción y no obra construida, la experiencia vital del hombre se constituye, ontológicamente, por la libertad.

Con estas premisas, Sartre (1943; 1996), inspirado en la tradición estoica y cartesiana (Ramírez-Giraldo y Arrieta-Burgos, 2020), defiende una concepción situacional de la libertad. El hombre acciona su libertad con ocasión del circuito situacional que le viene definido por la negatividad de la facticidad y de la alteridad (Sartre, 1943). En este sentido, la facticidad opera como un límite cuyo sentido viene dado por la elección original que el hombre hace de su proyecto vital (Sartre, 1943). Esta elección, por más limitada que se encuentre por las circunstancias, siempre es libre, toda vez que presupone para el ser humano tener que elegir y elegirse (Sartre, 1996). Ahora bien, por otro lado, la libertad, como capacidad de la conciencia del para-sí de trascender negativamente la positividad dada en-sí, encuentra en los otros una negatividad irreductible. Es por esto que en las relaciones intersubjetivas el para-

sí de la conciencia se enfrenta a dos posibilidades: u objetiva al otro-sujeto como otro-objeto, o se deja objetivar, en tanto que sujeto, como objeto⁴. Es por esta razón que Sartre entiende que todas las relaciones intersubjetivas son resultado de un proceso de alienación que responde a la dialéctica hegeliana del amo y del esclavo. En toda forma de ser para-otro (*l'être-pour-autrui*), desde una mirada hasta las más complejas estructuras de dominación, está presente la violencia: "el infierno son los otros" (Sartre, 2000, p. 93).

Pese a esta sentencia, que constituye un lugar común en quienes ven en la obra sartriana una muestra más del pesimismo filosófico, lo cierto es que pocas ideas han sido tan incomprendidas y malentendidas en la historia reciente de la filosofía. En 1965, en una entrevista concedida por Sartre con ocasión de la adaptación al cine de *Huis clos* (estrenada en teatro en 1944), Sartre aclara su célebre expresión:

Yo quería decir que el infierno son los otros. Pero 'el infierno son los otros' ha sido mal comprendido. Se ha creído que quise decir con eso que las relaciones con los otros siempre están contaminadas, que siempre son relaciones infernales. Ahora bien, lo que yo quiero decir es totalmente distinto. Quiero decir que, si las relaciones que establecemos con los demás son retorcidas, viciadas, entonces el otro no puede ser más que el infierno. ¿Por qué? Porque en el fondo los otros son aquello que hay de más importante en nosotros mismos para nuestro propio conocimiento de nosotros mismos. Cuando nos pensamos, cuando intentamos el conocimiento de nosotros mismos, en el fondo usamos los conocimientos que los otros ya tienen de nosotros. Nos juzgamos con los elementos que los otros ya tienen acerca de nosotros y que nos han cedido para que nos juzguemos. Lo que yo diga sobre mí siempre contiene el juicio de otro. Lo que yo sienta en mí está viciado del juicio de los demás. Lo cual quiere decir que si establezco mal las relaciones me coloco en total dependencia con respecto a los demás. Y entonces estoy efectivamente en el infierno (Sartre, 1973, p. 182).

⁴ Pese a que el nosotros-objeto caracteriza las relaciones inter-subjetivas bajo las coordenadas de *El ser y la nada* (1943), Sartre deja insinuada la posibilidad de fundar estas relaciones como un nosotros-sujeto, asunto que no alcanza a desarrollar en esta obra.

En este sentido, la filosofía existencial, incluso bajo las coordenadas ontofenomenológicas, debe entenderse como un intento por esbozar una ética fundamentada en la autenticidad y en el rechazo de la mala fe. La autenticidad implica la asunción libre y responsable que el hombre hace de su existencia en situación, esto es, incluyendo, siempre, la dimensión constitutiva de la alteridad. En esta dirección, el hombre es responsable de sí mismo, de los demás, de todo y ante todos (Sartre, 1996).

En tercer lugar, la negatividad radical también está presente en las obras sartrianas de raigambre propiamente marxista. La *Crítica de la razón dialéctica* (1960) describe el proceso de formación de la historia humana en la totalidad sintética de sus significados y en función de la totalización en desarrollo que la historia misma es. Esta historia se estructura a partir de la oposición dialéctica entre el hombre y la materia, entre lo orgánico a nivel personal y colectivo y lo material inorgánico (Sartre, 1960). Esta oposición viene condicionada por una constante histórica estructural —que no un *a priori* ontológico—: la escasez (*rareté*). Así, la *Crítica de la razón dialéctica* describe la historia humana como la lucha antagónica, o más bien agónica, a partir de la necesidad (*besoin*) y en contra de la escasez (Cladakis, 2018). La inteligibilidad dialéctica de la historia implica comprender esta como el resultado de la lucha entre grupos sociales (Sartre, 1960). Como consecuencia de la escasez de recursos, el hombre, a nivel individual y colectivo, lucha con otros grupos sociales. El hombre lucha con los otros, por lo otro de lo que carece.

Pero la configuración dialéctica de la historia solo es posible en razón de la configuración dialéctica constituyente de las *praxis* subjetiva y colectiva. En este sentido, Arnaud Tomès (2005) señala que “la *praxis* es negación (de lo dado) y negación de la negación (de la necesidad o de la amenaza de muerte)” (p. 194). Así entendida, la *praxis* comprende la acción individual, al igual que la acción colectiva, por medio de las cuales el hombre se proyecta como permanente intento de rebasamiento de sus condiciones materiales de existencia. Ahora bien, la *praxis* humana no solo supone la negación constitutiva de la materia dada, sino que también, en este proceso, supone la confección creativa de lo “práctico-inerte”. Lo “práctico-inerte” es aquello que es producido por el hombre y que se fija en la inercia

de la materia (Sartre, 1960). En este sentido, la configuración dialéctica tanto de la historia como de la *praxis* implica, por un lado, que la *praxis* opera como constante negación y superación de la materia dada y, por otro lado, que lo práctico-inerte ejerce una acción de regreso sobre la *praxis*. Así las cosas, la *praxis* es actividad y pasividad al mismo tiempo: actividad de negación de la materia inerte y confección de lo "práctico-inerte" al tiempo que pasividad reactiva frente a la actividad de lo "práctico-inerte".

Un ejemplo de ello son las estructuras normativas "práctico-inertes" que, a manera de lugares comunes (*lieux communs*), definen la moral de una clase, de un grupo social o de una sociedad entera (Sartre, 2005, 2015). Los imperativos, valores y juicios axiológicos conducen las conductas de los hombres y de los colectivos sociales al tiempo que son estas conductas las que mantienen a estas estructuras como imperativos comunes (Sartre, 2015). A juicio de Sartre (2005; 2015), la dialéctica de las estructuras normativas supone entender que todo imperativo establece como posible un incondicional exterior que requiere ser interiorizado para luego ser reexteriorizado a través de la *praxis* (Sartre, 2005; 2015). La *praxis* es, entonces, la aventura histórica concreta que el hombre libra, individual y colectivamente, con lo que se hace y ha hecho de él por parte de los otros y lo otro (Sartre, 1952, p. 55).

Ahora bien, a diferencia del marxismo ortodoxo con enfoque economicista, el propósito de la *Crítica de la razón dialéctica*, como señala Sartre en *Cuestiones de método*, es integrar la subjetividad en la historia, sin sofocar a aquella y sin desconocer el rol que juega esta (Sartre, 1960). En tal sentido, la tesis sartriana se inclina hacia un marxismo antropológico que se niega a concebir al hombre como el simple resultado de las determinaciones históricas, puesto que es necesario reconocer que el hombre, en tanto que agente histórico, hace la historia a la vez que es hecho por esta (Sartre, 1960; 1972-1973). Si bien es cierto que las determinaciones históricas condicionan la *praxis*, el hombre, como universal-singular (Sartre, 1966b), es capaz siempre de hacer algo, a nivel singular y colectivo, con lo que la historia, lo "práctico-inerte" y los otros hacen de él (Sartre, 1952; 1972). La libertad se entiende, así, como "el pequeño movimiento que hace de un ser social totalmente condicionado, una persona que no restituye la totalidad de lo que ha

recibido de su condicionamiento" (Sartre, 1972, p. 101). Por ende, debe entenderse que los universales fácticos y normativos son reapropiados constantemente por la singularidad individual y colectiva que hace que los hombres no sean, o al menos no solamente, reductos inerciales resultantes de la dialéctica de la historia.

En tanto que un hombre nunca es un individuo; sería mejor llamarlo un universal singular: totalizado y, por eso mismo, universalizado por su época, la retotaliza al reproducirse en ella como singularidad. Universal por la universalidad singular de la historia humana, singular por la singularidad universalizante de sus proyectos, el hombre reclama ser estudiado simultáneamente desde ambos extremos (Sartre, 2017, p. 6).

El análisis sobre Flaubert, en el que Sartre muestra cómo el literato francés se objetiva a través de la escritura para afirmar, como significante, su singularidad; al tiempo que retotaliza, como significado, el temple de ánimo cultural de la Francia decimonónica posromántica (Castro, 2016; 2017; Arias, 2005), es prueba del potencial que posee el método progresivo-regresivo que, integrando el psicoanálisis existencial y en oposición al positivismo metodológico, permite fundar un saber sobre el hombre.

Por otro lado, desde el punto de vista de la *praxis* colectiva, Sartre (1985) identifica diferentes formas de estructuración social del hombre universal-singular en la historia, progresivas y coexistentes en un momento histórico determinado: las series y los grupos. De una parte, en los colectivos seriales los miembros de estos se encuentran alienados como partes del todo. En la serie, el individuo, asumiendo un rol pasivo frente a lo práctico-inerte, se constituye como un medio solitario entre otros medios (Sartre, 1985). Sartre (1960) ilustra el concepto de *sérialité* con el ejemplo de "hacer la fila", en donde los individuos permanecen ignotos los unos a los otros y no hay nada que los organice que sea distinto a la necesidad exterior de hacer la fila. De otra parte, de forma opuesta a los colectivos seriales, Sartre identifica los grupos como una experiencia social alternativa. Los grupos emergen como negación de los colectivos seriales cuando los hombres conjuntan sus prácticas para hacerle frente a otros grupos que amenazan su existencia mediante la imposición de

prácticas-inertes de dominación o extinción (Sartre, 1960). Así, los grupos, como recuerda Tomès (2005), se definen como una *praxis* totalizadora activa y común, esto es, como organismos prácticos que, transformando su entorno y para conservar su propia vida, buscan superar la contradicción entre lo orgánico y lo inorgánico.

Los grupos, en términos conceptuales, le permiten a Sartre (1960) trascender un impedimento sustancial al que se había enfrentado en *El ser y la nada*. En la obra de 1943 la posibilidad de un nosotros-sujeto aparecía esbozada solo como un anhelo, mientras que la fatalidad del nosotros-objeto era el único referente para explicar configuraciones subjetivas más complejas a las relaciones Yo-Tú. Con la *Crítica de la razón dialéctica* y, particularmente, con los colectivos grupales, Sartre (1960) señala que no todas las relaciones intersubjetivas se encuentran mediadas por la violencia. El Filósofo Francés argumenta que es posible asumir la alteridad como un nosotros-sujeto y no solo como un nosotros-objeto (colectivo serial). A diferencia de las series, en las prácticas grupales, sugiere Sartre (1960), cada hombre preserva su singularidad al tiempo que hace las veces de tercero mediador (*tiers médiateur*) entre los diferentes miembros del grupo. El concepto de tercero mediador es útil para explicar la estructura orgánica de los grupos y para fundar las relaciones intersubjetivas en términos de solidaridad y reconocimiento mutuo. Así, en los grupos cada hombre preserva y realiza su libertad en la *praxis* común. Solo así es posible recuperar al hombre universal-singular en la historia, pero no en la historia de las vivencias subjetivas, sino, más bien, en la construcción común de la historia en coimplicación con la alteridad.

La experiencia de la *praxis* grupal puede ilustrarse a partir de la relación de oposición que se presenta entre el colonialismo y el movimiento anticolonial. De acuerdo con Judaken (2008), en esencia, Sartre concibe el colonialismo como una *praxis* institucionalizada de opresión que tiene por trasfondo ideológico el racismo y el liberalismo. El racismo se manifiesta en la sub-humanización del oprimido que implica, también, la des-humanización del opresor que, con sus actos, niega a la humanidad entera (Sartre, 1983). El liberalismo se expresa en la necesidad que tienen las metrópolis de establecer un sistema de libre mercado para el aprovechamiento de las materias primas ubicadas en las colonias y para la posterior venta a estas de los productos elaborados (Sartre, 2015). Ante el colonialismo, y rechazando el

pacifismo cómplice, Sartre define el uso de la contra-violencia revolucionaria como forma de resistencia política a la opresión, esto es, como forma de contra-violencia que dialécticamente surge como negación de la violencia institucionalizada en el sistema práctico-inerte colonial (Santoni, 2008). Pero la lucha anticolonial, en tanto que *praxis* grupal de las clases explotadas y oprimidas, no puede perder de vista el objetivo incondicional de toda empresa emancipatoria: la reivindicación del hombre como autonomía (Sartre, 2015), no su objetivación en el marco de un colectivo serial, llámese partido, movimiento, guerrilla, etc. La conquista de la humanidad, entendida como la unión de los hombres en la autonomía (Sartre, 1954), presupone afirmar, entonces, la preeminencia de la *praxis* individual como constituyente de la *praxis* colectiva y a través de todos los sistemas práctico-inertes, incluyendo aquel a través del cual se lucha (Sartre, 2015). Y ello es así, en últimas, porque la *praxis* no es solo el resultado de una determinada posición valorativa práctico-inerte, sino que el acto humano es siempre, "desde el inicio, una revuelta, la empresa de una lucha en contra de un estado de cosas en nombre de un sentido futuro del hombre" (Sartre, 2015, p. 43). En efecto, como señala en Genet:

No habrá hombre integral en tanto que lo práctico-inerte aliene a los hombres, es decir, en tanto que los hombres, en lugar de ser sus productos, no sean más que los productos de sus productos; en tanto que ellos no se unan en una *praxis* autónoma (que someta al mundo a la satisfacción de las necesidades) sin dejarse someter y divisar su objetivación práctica. No habrá hombre integral en tanto que cada hombre no sea hombre total para todos los hombres (Sartre, 1952, p. 288-289).

Así las cosas, la tarea del existencialismo será siempre reivindicar al hombre como "derecho sobre lo imposible" (Sartre, 2017, p. 1193).

2 Byung-Chul Han: sobre la positividad y el infierno de lo igual

En diferentes ensayos el filósofo surcoreano se propone realizar un diagnóstico de la sociedad contemporánea. A su juicio, la sociedad contemporánea

responde a un nuevo paradigma caracterizado por una especie de positividad social a la que se liga la expulsión de lo otro y de los otros. Las tesis fundamentales de Byung-Chul Han, reiteradas constantemente en sus obras, pueden resumirse, en grandes líneas, así.

En primer lugar, en la Tardomodernidad, la sociedad de la soberanía, la sociedad disciplinaria y la sociedad biopolítica no sirven ya, como referentes conceptuales, para explicar la actual sociedad del rendimiento (Han, 2012). Como consecuencia de ello, por encima del imperativo se abre paso la sociedad de la "libertad". Pero se trata de una libertad ilusoria, que no se reprime, sino que se explota. En este sentido, la prohibición, el deber y el mandato, como formas imperativas incondicionales, han dado paso a un exceso de "poder" (Han, 2012; 2014b). Este exceso de poder se traduce en las exigencias de rendimiento a través de las cuales el sistema neoliberal subjetiva al individuo (Han, 2014b).

En segundo lugar, y en correlación con lo anterior, en la Modernidad Tardía aparecen nuevas formas de violencia. A juicio de Han (2016a), el paradigma inmunitario, que codifica las prácticas de violencia inmunológica, ha cedido, en la topología de la violencia, su espacio hegemónico, para dar lugar a una era de violencia pos-inmunológica. Para entender el alcance de esta tesis, central en el pensamiento del filósofo surcoreano, conviene analizar en detalle el paradigma inmunitario. Ruiz (2020), siguiendo los planteamientos de autores como Benjamin (2001; 2008), Agamben (1998; 2007) y Esposito (2007; 2009), formula el paradigma inmunitario, magistralmente, en los siguientes términos:

La inmunización constituye el paradigma contemporáneo cada vez más extendido en todas las esferas de la vida social, que demandan un número mayor de barreras de protección defensivas y ofensivas respecto a los "sujetos peligrosos" para la comunidad, esto es, la división que separa a ciertas poblaciones "contagiosas" de aquellos que procuran la salud del organismo social, tal como acontecía con los leprosos y los locos y, actualmente, los migrantes, desempleados, pobres, toxicómanos, jóvenes marginales (...) En efecto, los mecanismos de inmunización operan sobre la vida "encerrándola en una suerte de jaula en la que no solo se pierde nuestra libertad sino también el sentido mismo de nuestra existencia individual y colectiva" (Esposito 2009b:17).

En este sentido, la inmunización no solo contrae aquellos "grupos sociales contagiosos", sino también todo lo existente, lo real y lo posible (Ruiz, 2020, p. 97).

Pues bien, Han (2016a) considera que, si bien el siglo XX aún codificaba sus prácticas a través de la violencia inmunológica que recaía en contra de todo lo "otro", en el siglo XXI se impone una suerte de violencia posinmunológica. La violencia exterior, esto es, los dispositivos de control y prevención de los otros, como formas de heteroviolenencia, vienen claudicando en su papel protagónico. De forma alternativa emerge una violencia interior, autoinfligida y fundamentalmente asociada a la función *psi* (Han, 2014b). Esta violencia posinmunológica no es una violencia de la privación, ni de la opresión basada en la negación, el encierro, la censura o la exclusión de las distintas formas de vida. Antes que la represión, es la depresión la que se impone como representación hegemónica de violencia en el siglo XXI (Han, 2017).

El narcisismo y el individualismo contemporáneos, dinamizados por la digitalización masiva de lo social, materializan formas de violencia que, en su conjunto, se caracterizan por el exceso de positividad: la hipercomunicación, la hipertransparencia, la hiperatención, la hiperactividad, el hiperconsumo, la hiperacumulación y la sobreexposición de la vida en era del neoliberalismo digital son las formas hegemónicas de la violencia posinmunológica contemporánea (Han, 2017; 2014c). En una palabra, el panóptico clásico, erigido como un espacio cerrado en donde un vigilante puede verlo todo sin ser visto, se resemantiza en un nuevo panóptico digital en el que, de la forma más abierta y voluntaria, las personas desnudan sus vidas en blogs, podcasts y redes sociales, exponen sus imágenes y ubicaciones, revelan gratuitamente sus preferencias, opinan de todo cuanto les sucede, regalan su información personal y ofrecen sus pensamientos y sentimientos a la *big data*. En este contexto, el verdugo cede su lugar al algoritmo.

En este orden de ideas, las formas de subjetivación contemporáneas suponen una inversión en la gramática de los mecanismos de explotación, en tanto que es el mismo individuo, exigido por la sociedad del rendimiento, el que se autodestruye en una competencia frenética consigo mismo y con lo demás (Han, 2012). En esta

orientación aparecen nuevas estrategias de "control" que escapan a las dinámicas disciplinares y biopolíticas y que responden, más bien, al rótulo de "psicopolítica" (Han, 2014b; 2016a). El individuo autoexplotado y constantemente exigido en términos de rendimiento llega un punto en el que la ilusión de poderlo todo se transforma en su contra en un no-poder poder más. Como corolario de ello emergen de forma masiva patologías contemporáneas, distintas a la histeria y a la esquizofrenia, como el infarto, el burnout, la depresión y el trastorno por déficit de atención e hiperactividad (Han, 2012; 2014b).

Así las cosas, según Han (2016a), la violencia bruta y explosiva se ha replegado y ha dado apertura a la época de una violencia *smart* e implosiva, que no está fundamentada en la falta o la escasez, sino en la desmesura y saturación aditiva y adiposa (y-y-y). En este marco, dice Han (2016a; 2012; 2014b), la oposición control versus libertad se reformula, en tanto que la autoexplotación de la libertad, propia del sujeto de rendimiento neoliberal, es el estadio más elaborado e infalible de control. Todo ello implica que la violencia pierde la trascendencia constitutiva que permitía identificarla como violencia, de suerte tal que se dispersa socialmente, de la forma más sutil, en la pura inmanencia de lo igual.

En tercer lugar, la emergencia de la positividad como paradigma, aunado a las nuevas formas de violencia, tienen por presupuesto, a la vez que por efecto, una nueva comprensión y relacionamiento con la alteridad. La expulsión de lo distinto, dice Han (2017), opera de manera más inteligente y seductora que su opresión. Esta expulsión de lo distinto no funciona, pues, como rechazo de lo otro y de los otros, sino, más bien, como la hegemonía de lo igual que tiene lugar en la sociedad de la transparencia y la apropiación consumista de la diferencia (Han, 2013). De esta manera, el absolutamente otro, antes tratado como enemigo o algo exótico, se positiviza como competidor o como experiencia turística (Han, 2016a; 2014b). De la afirmación de la inmunidad se transita hacia la hibricidad.

Han (2014c; 2016a, 2017, 2020) retoma aquí la célebre idea Baudrillard (19990) sobre "*L'Enfer du Même*". El filósofo surcoreano replantea esta idea bajo el rótulo del "infierno de lo igual" para mostrar la capacidad destructiva y terrorífica de la positividad asociada a las sociedades contemporáneas de la transparencia. El infierno de lo igual es el resultado del potencial globalizador del capitalismo

contemporáneo, que implica la supresión de cualquier resistencia, adversidad, fricción o ineficiencia inherentes a las experiencias con la alteridad. Esta homogeneización es paradójica porque ocurre en una época en la que el individuo, más que nunca, afirma su singularidad, autoexplotándose (Han, 2012, 2014b), al tiempo que permite que el cálculo, y no el pensamiento, se apodere como conocimiento contable de la realidad uniforme (Han, 2013). Y, en el marco de esta paradoja, el infierno de lo igual tiene por consecuencias, entre otras: (i.) la agonía de la experiencia amorosa (Han, 2014a), (ii.) la supresión de las distancias (Han, 2013), (iii.) la aniquilación de los anhelos y las utopías (Han, 2017) y (iv.) la desaparición de los rituales, umbrales y transiciones (Han, 2020). Como una forma de atopía, el infierno de lo igual implica, en suma, (v.) "una excrecencia de lo positivo, que debido a su inmanencia no encuentra ninguna resistencia inmunológica" (Han, 2016a, p. 113).

En cuarto lugar, y quizás como trasfondo de la violencia positiva y la expulsión de la alteridad, el filósofo surcoreano denuncia las nuevas configuraciones ontológicas, estéticas y políticas de la realidad. La hiperfragmentación del tiempo que conduce a la aceleración (Han, 2015a), la desnarrativización de la vida que presupone la pérdida de sentido existencial (Han, 2015a), la transformación de la percepción estética que implica la preferencia por lo pulido (Han, 2015b), la ludificación de la existencia e, incluso del trabajo (Han, 2018a), la cultura hiperculturizada como desfactifización turística de la realidad (Han, 2018b), la supervivencia y muerte de un yo deficitario en experiencias de alteridad (Han, 2018c), son señales de la Modernidad Tardía.

Con estas premisas que describen, en general, el pensamiento de Byung-Chul Han, es posible identificar en su obra diferentes intentos de diálogo con Sartre. En *La sociedad del cansancio* (2012), el ensayista surcoreano afirma:

Tanto el "miedo" de Heidegger como la "náusea" de Sartre son reacciones típicamente inmunológicas. El existencialismo es el discurso filosófico de mayor calado inmunológico. El énfasis existencial filosófico de la libertad debe su virulencia a la otredad o extrañeza. Precisamente, *Ser y tiempo* y *La náusea*, dos

obras principales de la filosofía del siglo XX, indican que esta fue una era inmunológica (Han, 2012, p. 57).

En igual sentido, en *Topología de la violencia* (2016a) el pensador surcoreano reitera la inactualidad de la filosofía sartriana para comprender lo contemporáneo:

Toda reacción inmune es una reacción a la otredad. "*L'enfer, c'est les autres*" de Sartre solo es posible en una época inmunológica. En la actualidad, la otredad cede cada vez más ante la diferencia que se puede consumir, que no genera ninguna reacción inmune (Han, 2016a, p. 113).

El punto de discusión con Sartre claramente reside en la comprensión y dimensión de la alteridad en el siglo XXI. Ahora bien, aunque Han intenta poner en evidencia cómo el existencialismo sartriano es insuficiente para comprender nuestros tiempos, también valora, con una especie de nostalgia, la época en que lo consideraba vigente. Esto se hace explícito en las distintas referencias que Han toma prestadas de Sartre a propósito de la fenomenología de la mirada.

En *En el enjambre*, Han (2014c) describe cómo, en las relaciones interpersonales previas a la era de las redes sociales y a la digitalización capitalista, a la experiencia de la alteridad le era inherente una negatividad irreductible. Esa negatividad se representaba en fenómenos como el rostro y la mirada, los cuales están ausentes en presencia de una pantalla. Denunciando cómo esta negatividad irreductible tiende a suprimirse en la sociedad contemporánea, Han reivindica la concepción sartriana de la mirada:

Sin duda antes el enfrente poseía más negatividad, más contra que hoy. En la actualidad, desaparece cada vez más el rostro que está enfrente, que me mira, me afecta o que sopla en contra. Antes había más mirada, a través de la cual se anuncia el otro, como dice Sartre (Han, 2014c, p. 43).

Incluso, trascendiendo el plano de las relaciones intersubjetivas, Han (2014c; 2017) entiende, citando a *El ser y la nada*, que la mirada no se agota en la experiencia que el individuo tiene de los otros, sino, también, de lo otro. En la lectura que el

filósofo surcoreano hace de Sartre, el “ser-para-otro”, como modo constitutivo de ser-en-el-mundo, se vivencia en una comprensión de la alteridad que integra tanto la experiencia intersubjetiva (los otros) como la experiencia con la facticidad (lo otro):

También para Sartre el otro se anuncia como mirada. Sartre no restringe la mirada al ojo humano. Más bien, ser observado constituye el aspecto central del “ser en el mundo”. El mundo es mirada. Incluso el crujido de ramas, una ventana entreabierta y hasta un leve movimiento de la cortina se los percibe como miradas. Hoy el mundo es muy pobre en miradas. Rara vez nos sentimos mirados o expuestos a una mirada. El mundo se presenta como placer visual que trata de agradarnos. Del mismo modo, tampoco la pantalla visual tiene el carácter de una mirada. Windows es una ventana sin mirada. Nos protege justamente de la mirada (Han, 2017, pp. 76-77).

Además de esta apropiación de la fenomenología sartriana de la mirada para denunciar la pérdida de negatividad del enfrente por obra del no-allá de las pantallas (Han, 2014c), el filósofo surcoreano retoma la fenomenología sartriana del cuerpo con el objetivo de extrapolarla hacia la dimensión social:

Según Sartre, el cuerpo es obsceno cuando se reduce a la mera facticidad de la carne. Es obsceno el cuerpo sin referencia, que no está dirigido, no está en una *acción* o *situación*. Son obscenos los movimientos del cuerpo cuando resultan excesivos y superfluos. La teoría de la obscenidad en Sartre puede trasladarse a los cuerpos sociales, a sus procesos y movimientos. Estos se hacen obscenos cuando se despojan de toda narratividad, de toda dirección, de todo sentido. Su exceso y superfluidad se manifiestan como adiposidad, masificación y excrecencia. Proliferan y crecen sin fin, sin forma. En eso consiste su obscenidad. Son obscenas la hiperactividad, la hiperproducción y la hipercomunicación, que se aceleran más allá del fin (Han, 2013, p. 59).

En esta orientación, la experiencia vital característica de la sociedad contemporánea, al perder su sentido, deja de concebirse como un proyecto en el

marco del cual el hombre actúe en situación, y pasa a deformarse como pura obscenidad informe. Sin finalidad trascendente y coeficiente de adversidad, el hombre se encuentra vedado a experiencias transformativas, pues solo el pensamiento situado, y no el cálculo, tiene la posibilidad de hacerse otro (Han, 2013).

Este diagnóstico de la realidad contemporánea, sin duda agudo y sugestivo, se decanta hacia un panorama fatalista. Han, asumiendo la extinción de las utopías y coherente con la expulsión de la alteridad, le apuesta, a manera de resistencia ético-estética, por una vida contemplativa basada, entre otras, en el arte de demorarse. A juicio del filósofo surcoreano, en una época de vértigo y rendimiento acelerado, todo afán por transformar el mundo es positivizado por el inteligente y sutil sistema capitalista globalizado y psicoviolento. El hombre que quiera hacerle frente a estas formas de subjetivación contemporáneas debe, por tanto, cerrar los ojos, dedicarse el ocio como experiencia contrapuesta al negocio y esperar la salvación de los dioses (Han, 2014a, 2015a; 2016b).

Consideraciones finales: ¿más Sartre y menos Byung-Chul Han?

Antes de dar respuesta a la pregunta que motiva estas reflexiones finales, conviene realizar un pequeño balance de nuestros hallazgos.

La filosofía de Jean-Paul Sartre, en sus distintas etapas, hace de la negatividad radical un *continuum* temático. La concepción sartriana de la conciencia como campo impersonal e irreal es coherente con el esfuerzo por negar cualquier fundamento absoluto y constitutivo de la conciencia. La onto-fenomenología que se edifica a partir de conceptos como el para-sí, el proyecto, la interrogación, la nada, la falta, el deseo y la libertad es claramente deudora una concepción radical de la negatividad ontológica. La inteligibilidad dialéctica de la historia también presupone una comprensión de la función que desempeña la negatividad en la aventura humana. La necesidad y la escasez, la oposición entre lo orgánico y lo inorgánico, las relaciones entre la *praxis* y lo práctico inerte, entre otras categorías, dan cuenta del rol que, coherente y consistente con la dialéctica, desempeña la negatividad en la dinamización de la historia. Incluso, la concepción de la libertad como práctica de liberación oposicional a lo dado, al igual que la concepción del hombre en tanto que

universal-singular, apuntan al carácter irreductible que la realidad-humana, como negación, es. En consecuencia, la libertad en sentido onto-fenomenológico y en sentido dialéctico-materialista se expresa, por un lado, como negación radical de lo otro (facticidad, práctico-inerte, etc.), de los otros (personas, grupos, etc.) y de lo que lo otro y los otros hacen del hombre. Asimismo, la filosofía sartriana es indisociable de la pregunta por la alteridad. El yo mundano arrojado entre los demás, el ser-para-otro como experiencia existencial inherente al ser-para-sí, la incomprendida infernalidad de la alteridad y la apertura histórica a los colectivos seriales, a los grupos y a la *praxis* grupal, permiten afirmar que el pensamiento de Sartre siempre demostró una preocupación por la inclusión de lo otro y de los otros. Esta inclusión, por veces, se esbozó como exclusión violenta y alienante, pero, también, en otras ocasiones adquirió el cariz propio del reconocimiento mutuo, la reciprocidad y la lucha en común.

Por su parte, en relación con el pensamiento de Byung-Chul Han, y sin desconocer que este aborda múltiples temáticas, nuestro interés ha sido presentar el diagnóstico que el filósofo surcoreano realiza en relación con la sociedad contemporánea. La sociedad del rendimiento responde a un nuevo paradigma caracterizado por una suerte de positividad social a la que se liga la expulsión de lo otro y de los otros. Emergen, así, nuevas subjetividades y formas de violencia, respecto de las cuales, señala el pensador surcoreano, es preciso resistir apelando al ocio, oponiendo a la *vita activa* la *vita contemplativa*.

Dicho esto, no se trata aquí, como han hecho otros autores, de presentar a Sartre como un filósofo posmoderno (Fox, 2003) o como un crítico de la posmodernidad (Schneider, 2017); ni de poner en evidencia las falencias generales que aquejan la obra de Byung-Chul Han (Espinosa y otros, 2018); sino de evaluar la actualidad del pensamiento sartriano y proponer, a partir de este, algunos cuestionamientos a la propuesta del pensador surcoreano. ¿Modernidad versus Modernidad Tardía? No, simplemente dialéctica filosófica.

El paradigma de la positividad, tal y como Han lo entiende, también puede ser explicado a partir de las categorías sartrianas de mayor robustez teórica. Las características que el filósofo surcoreano asocia con la positividad social también son inherentes al ser-en-sí de Sartre. El en-sí (el ser es, el ser es en-sí, el ser es lo

que es), dice Sartre: "Es indefinidamente él mismo y se agota siéndolo" (Sartre, 1943, p. 37), en otras palabras, en el en-sí la "afirmación está empastada por lo afirmado" (Sartre, 1943, p. 308). Asistimos, pues, el en-sí sirve para explicar una época en las que las relaciones intersubjetivas no se expresan en las coordenadas del ser-para-sí y el ser-para-otro, sino que, como resultado de los procesos de subjetivación contemporáneos, estas relaciones se desplazan y objetivan en lo dado. Han olvidado, por tanto, que la expulsión de la alteridad trae consigo, a la vez, la objetivación alienante propia de una realidad social que, a fuerza de haber inmolado las subjetividades y los colectivos, solo tiene por destino la reificación serial. En la serie, recordemos:

(...) la reciprocidad en el medio de la identidad se vuelve falsa reciprocidad de relaciones (...). La alteridad se vuelve esta estructura paradójica: la identidad de cada uno con cada uno como acción de identidad serial de cada uno sobre el Otro. Como consecuencia, la identidad (como simple absurdo de la dispersión no significativa) se vuelve sintética: cada uno es idéntico al Otro en tanto que está hecho por los Otros. Otro actuando sobre los Otros; la estructura formal y universal de alteridad hará la Razón de la *serie* (Sartre, 1960, p 443).

Así, el concepto de serie explica la paradoja contemporánea del hombre que, afirmando su singularidad individual, es enteramente calculable como realidad uniforme y transparente. En respuesta a esta sociedad positiva y transparente, es preciso reivindicar la función ontológica de la negatividad dialéctica:

(...) es necesario que la negación sea como una invención libre; es necesario que nos arranque a ese muro de positividad que nos encierra: es una brusca solución de continuidad que no puede en ningún caso resultar de las afirmaciones anteriores: un acontecimiento original e irreductible (Sartre, 1943, p. 52).

En este orden de ideas, son los acontecimientos originales e irreductibles, que vivencia tanto el universal-singular que es el hombre concreto como los grupos humanos, los que conviene hacer valer en la época actual. En este orden de ideas, el renacimiento sartriano pasa por oponer, al infierno de lo igual, el infierno de los otros;

frente a la violencia de lo idéntico, la recuperación de la alteridad. Así las cosas, no es la afirmación de la identidad positiva, sino la reciprocidad colectiva, el fundamento de una ética sartriana actualizada al ahora. Porque, como fuerte opositor de la egologización, Sartre debe ser reconocido, sobre todo, como un pensador de la alterización, de la praxis grupal y no de la dispersión solitaria.

Ahora bien, lo dicho, desde luego, no implica ninguna crítica al pensamiento del filósofo surcoreano, sino, más bien, una lente distinta a través de la cual apreciar la realidad.

Adicionalmente, en todo caso, el pensamiento de Byung-Chul Han en torno al concepto de positividad es difuso. La positividad parece ser una característica de la experiencia social contemporánea, pero no cumple una función ontológica o histórica, o al menos esta no ha sido explicada en tal sentido por parte del filósofo surcoreano. Esta positividad se correlaciona con la expulsión de la alteridad, aunque no es claro si aquella es causa o efecto —o ambas cosas— de esta. Es cierto que Han señala cómo la transparencia positiva constituye un intento por suprimir la tensión dialéctica de la realidad, pero su diagnóstico fatalista del ahora de nuestro tiempo parece, también, asumir esta supresión, de forma antidialéctica, como si se tratase del fin de la historia.

La positividad de la violencia posinmunológica tampoco se deja delimitar conceptualmente. Hablar de la agonía del eros, la desaparición de los rituales, la desnarrativización del sentido, la expulsión de lo distinto, la desfactifización de la cultura y la explotación de la libertad, por más sutiles e inteligentes que sean, parecen estar más del lado de la función negativa de la dialéctica histórica y ontológica que de su anverso positivo. En últimas, las formas de subjetivación contemporáneas, aunque presenten nuevas investiduras, siguen siendo prácticas de control e institucionalización. Y solo se controla y normaliza aquello que es valorado, negativamente, como alteridad. En una palabra, como señala Esposito (2009), hay que entender que, en el paradigma inmunitario, lo negativo no solo es eliminable, sino, también, domesticable, esto es, positivizable.

Asimismo, el paradigma de la positividad y la expulsión de la alteridad, tal y como los plantea Han, se muestran completamente ahistóricos. ¿Cómo estimar aplicable el diagnóstico crítico de la digitalización capitalista en aquellas regiones

del orbe que carecen de conectividad?. Más aún, ¿cómo pretender afirmar la expulsión de la alteridad sin prestar atención a las experiencias intersubjetivas y a las *praxis* grupales que, todavía hoy, revelan verdaderas configuraciones comunitarias? En una palabra, la descripción que hace Byung-Chul Han de la Modernidad Tardía incurre en los mismos errores de aquellos pensadores que, analizando la Modernidad Eurocentrada, omitieron valorar las realidades "periféricas" cuyas particularidades escapan al pensamiento colonial metropolitano.

Finalmente, pensar que estamos condenados, como única forma de resistencia, a la vida contemplativa en soledad; es tan ilusorio como pretender hoy una revolución violenta de las masas obreras. También la vida contemplativa es positivizada en el proceso de mercantilización como *mindfulness*, Yoga, Nueva Era, narcisismo, individualismo e importaculismo. Y, al igual que la idea de progreso inercial que caracterizaba la Modernidad, esperar ociosamente el apocalipsis en las postrimerías de la Tardomodernidad no solo priva al hombre de lo imposible, sino que expulsa de lo vital lo verdaderamente humano, esto es, al hombre concreto, con sus luchas, esperanzas y fracasos. Por el contrario, la filosofía sartriana, al reivindicar al hombre concreto como un "derecho sobre lo imposible" (Sartre, 2017, p. 1193), le devuelve a este la tarea de afirmar y negar con su *praxis* individual y colectiva la historia de la que él mismo es agente y resultado.

Referencias

AGAMBEN, Giorgio. (1998). *El poder soberano y la nuda vida*, I. Valencia: Pre-Textos.

_____. (2007). *Estado de excepción. Homo Sacer*, II. Buenos Aires: Adriana Hidalgo Editora.

ARAGÜÉS, Juan Manuel. (2005). *Sartre en la encrucijada. Los póstumos de los años 40*. Madrid: Biblioteca Nueva.

ARAÚJO, Vitor Vasconcelos de. (2017). "O ser e a negatividade entre Merleau-Ponty e Sartre". CASTRO, Fabio C. L. de; NORBERTO, Marcelo S. (Org.). *Sartre hoje: volume 1*. Porto Alegre: Editora Fi, p. 207-225.

- ARIAS, Mariano. (2005). "Sartre siglo XXI (Lectura materialista de L'Idiot de la Famille)". *Eikasia. Revista de Filosofía*, p. 1-49.
- BAUDRILLARD, Jean. (1990). *La transparence du mal: essai sur les phénomènes extrêmes*. Paris: Galilée.
- BELLOCQ, Santiago. (2019a). "La función negativa de la literatura en Situations II de Jean-Paul Sartre". *Revista Latinoamericana de Filosofía*, 45(2), p. 221-243.
- _____. (2019b). "La negatividad en la ontología fenomenológica de Jean-Paul Sartre". *Factótum*, 21, p. 24-35.
- BENJAMIN, Walter. (2001). "Para una crítica de la violencia y otros ensayos". *Iluminaciones IV*. Madrid: Taurus.
- _____. (2008). "Sobre el concepto de historia". *Obras. Libro I. (Vol. II)*. Madrid: Abada Editores, p. 305-317.
- BEUCHOT, Mauricio. (2000). *Tratado de hermenéutica analógica. Hacia un nuevo modelo de interpretación*. México: Universidad Nacional Autónoma de México/Itaca.
- CAEYMAEX, Florence. (2009). "La Critique de la raison dialectique: une phénoménologie de la praxis". *Alter. Revue de phénoménologie*, 29-44.
- CASTRO, Fabio Caprio Leite de. (2016). *A ética de Sartre*. São Paulo: Loyola.
- _____. (2017). "A constituição passiva de Flaubert em O Idiota da Família". CASTRO, Fabio C. L. de; NORBERTO, Marcelo S. (Org.). *Sartre hoje: volume 2*. Porto Alegre: Editora Fi., p. 257-284.
- CLADAKIS, Maximiliano Basilio. (2016). "Sartre y el marxismo: dialéctica, praxis y negatividad". *Symploké*, abril, p. 18-25.
- _____. (2017). "Negatividad e intersubjetividad. La dimensión originaria del conflicto en Kojève y en Sartre". *Ideas y Valores*, 66 (165), p. 171-189.
- _____. (2018). "Materialidad y violencia a partir de la estructura original de la rareté en la Crítica de la razón dialéctica". *Contrastes*, 23(1), p. 43-58.
- COHEN-SOLAL, Annie. (2013). *Une renaissance sartrienne*. Paris: Gallimard.
- BEAUVOIR, Simone de. (1981). *La cérémonie des adieux suivi de Entretiens avec Jean-Paul Sartre août-septembre 1974*. Paris: Gallimard.
- DESAN, Wilfrid. (1966). *The marxism of Jean-Paul Sartre*. New York: Anchor Books.

EL PAÍS. "El filósofo surcoreano que se hizo viral". (10 de Febrero de 2018).

Obtenido de El País:

https://elpais.com/cultura/2018/02/09/actualidad/1518178267_725987.html

ESPINOSA, Luciana; GRECO, Beatriz; PENCHASZADEH, Ana Paula; FERRIER, Maria Cristina Ruiz del; SFERCO, Senda. (2018). *¿Por qué (no) leer a Byung-Chul Han?* Buenos Aires: Ubu Ediciones.

ESPOSITO, Roberto. (2007). *Communitas. Origen y destino de la comunidad*. Buenos Aires: Amorrortu.

_____. (2009). *Immunitas. Protección y negación de la vida*. Buenos Aires: Amorrortu.

ERLIJ, Evelyn. "La filosofía como un género pop". (30 de Marzo de 2018). Obtenido de La Tercera: <https://www.latercera.com/culto/2018/03/30/la-filosofia-genero-pop/>

FOX, Nik Farrell. (2003). *The New Sartre: Explorations in Postmodernism*. Londres: Continuum.

FLYNN, Thomas. (2011). *Jean-Paul Sartre*. Obtenido de Stanford Encyclopedia of Philosophy: <https://plato.stanford.edu/entries/sartre/>

FOUCAULT, Michel. (1994). "L'homme est-il mort?". *Dits et Écrits 1954-1988*. Vol. I – 1954-1969. Paris: Gallimard.

FOUCAULT, Michel ; DUMAYET, Pierre. (1966). "Michel Foucault à propos du livre Les mots et les choses". *Institut national de l'audiovisuel*, Paris, 1966: <http://www.ina.fr/video/I05059752>

GARCÍA, J. L. Rodríguez (2004). *Jean-Paul Sartre. La pasión por la libertad*. Barcelona: Bellaterra.

HAN, Byung-Chul. (2012). *La sociedad del cansancio*. Barcelona: Herder.

_____. (2013). *La sociedad de la transparencia*. Barcelona: Herder.

_____. (2014a). *La agonía del eros*. Barcelona: Herder.

_____. (2014b). *Psicopolítica*. Barcelona: Herder.

_____. (2014c). *En el enjambre*. Barcelona: Herder.

_____. (2015a). *El aroma del tiempo: un ensayo filosófico sobre el arte de demorarse*. Barcelona: Herder.

_____. (2015b). *La salvación de bello*. Barcelona: Herder.

_____. (2016a). *Topología de la violencia*. Barcelona: Herder.

_____. (2016b). *Por favor, cierra los ojos*. Barcelona: Herder.

_____. (2017). *La expulsión de lo distinto*. Barcelona: Herder.

_____. (2018a). *Buen entretenimiento: una deconstrucción de la historia occidental de la Pasión*. Barcelona: Herder.

_____. (2018b). *Hiperculturalidad: cultura y globalización*. Barcelona: Herder.

_____. (2018c). *Muerte y alteridad*. Barcelona: Herder.

JUDAKEN, Jonathan. (2008). "Sartre on Racism. From Existential Phenomenology to Globalization and 'the New Racism'". *Race After Sartre: Antiracism, Africana Existentialism*. Albany: State University of New York Press, p. 23-54.

NORBERTO, Marcelo. (2014). *O drama da ambiguidade a questão da moral em O ser e o nada* (Tese de Doutorado). Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro. Disponible en: <https://www.maxwell.vrac.puc-rio.br/24564/24564.PDF>

RAMÍREZ-GIRALDO, César Augusto; . ARRIETA-BURGOS, Enán. (2018a). "La irrealización de la conciencia como presupuesto de la libertad: una aproximación a los escritos sartrianos sobre la fenomenología de la imagen". *Discusiones Filosóficas* (32), 47-64.

_____. (2018b). "La despersonalización de la conciencia como presupuesto de la libertad: una aproximación desde la fenomenología existencial de Jean-Paul Sartre". *Eidos* (29), p. 175-200.

_____. (2020). "Sartre, lector del estoicismo: a propósito de la asunción y la libertad". *Revista Lasallista de Investigación*, 17(1), p. 389-402.

RUIZ, Adriana. (2020). "La narración de la vida humana como reacción al etiquetamiento criminal". *Cinta moebio*, 68, p. 96-107, <https://doi.org/10.4067/S0717-554X2020000200096>.

SANTONI, Ronald E. (2003). *Sartre on Violence: Curiously Ambivalent*. Pennsylvania: The Pennsylvania State University Press.

SARTRE, Jean-Paul. (1936). *L'imagination*. Paris: Félix Alcan.

_____. (1940). *L'imaginaire: psychologie phénoménologique de l'imagination*. Paris: Gallimard.

_____. (1943). *L'être et le néant: Essai d'ontologie phénoménologique*. Paris: Gallimard.

- _____. (1948). *Situations, II. Littérature et engagement*. Paris: Gallimard.
- _____. (1952). *Saint Genet: comédien et martyr*. Paris: Gallimard.
- _____. (1954). *Réflexions sur la question juive*. Paris: Gallimard.
- _____. (1960). *Critique de la raison dialectique. Tome I. Théorie des ensembles pratiques*. Paris: Gallimard.
- _____. (1966a). *La transcendance de l'Ego. Esquisse d'une description phénoménologique*. Paris: Vrin.
- _____. (1966b). *Kierkegaard vivant: colloque organisé par l'Unesco à Paris du 21 au 23 avril 1964*. Paris: Gallimard.
- _____. (1972). "Sartre par Sartre". *Situations IX, Mélanges*. Paris: Gallimard, p. 99-136.
- _____. (1983). *Cahiers pour une morale*. Paris: Gallimard.
- _____. (1985). *Critique de la raison dialectique. Tome II (inachevé). L'intelligibilité de l'histoire*. Paris: Gallimard.
- _____. (1996). *L'existentialisme est un humanisme*. Paris: Gallimard.
- _____. (2000). "Huis clos". *Huis clos suivi de Les mouches*. Paris: Gallimard, p. 7-96.
- _____. (2002). "Préface". FANON, Franz. *Les damnés de la terre*. Paris: La Découverte, p. 17-36.
- _____. (2005). "Morale et Histoire". *Les Temps Modernes*, 4(632-633-634), p. 268-414.
- _____. (2015). "Les racines de l'éthique: Conférence à l'Institut Gramsci, mai 1964".
Conférence éditée par Jean Bourgault et Grégory Cormann. *Études Sartriennes*, p. 11-118.
- _____. (2017). *L'Idiot de la famille (Tome 1) - Gustave Flaubert de 1821 à 1857*. Paris: Gallimard.
- SEEL, Gerhard. (1971). *Sartres Dialektik: zur Methode und Begründung seiner Philosophie unter besonderer Berücksichtigung der Subjekts-, Zeit- und Werttheorie*. Bouvier Verlag H. Grundmann: Bonn.
- SCHNEIDER, Daniela. (2017). "A pós-modernidade e a produção da subjetividade: reflexões sartrianas". CASTRO, Fabio C. L. de; NORBERTO, Marcelo S. (Org.). *Sartre hoje: volume 2*. Porto Alegre: Editora Fi, p. 117-150.

ZURRO, María del Rosario. (2003). "Notas para releer la filosofía de J.P. Sartre". *Convivium*, vol. 16, p. 95-116.

