
LIBERDADE E ALIENAÇÃO NA INTERSUBJETIVIDADE EM SARTRE

FREEDOM AND ALIENATION IN INTERSUBJECTIVITY IN SARTRE

Helen Aline dos Santos Manhães

Resumo:

Este escrito tem por objeto a problematização da questão da intersubjetividade no pensamento de Sartre. Sua concepção de liberdade e conflito pode conduzir, por um lado, ao isolamento egoístico do sujeito, que impediria a formação de coletividades não alienadas, e, por outro lado, pode levar-nos a considerar o sujeito um objeto determinável exteriormente, pela figura do Outro, o que se choca bruscamente com o próprio fundamento da liberdade. Como compatibilizar a liberdade ontológica do sujeito com sua aparente determinação social? Esta questão nos servirá de fio condutor. Para tanto, pretendemos seguir alguns passos: 1. estabelecer as bases ontológicas da experiência do ser-para-outro; 2. analisar a estrutura do *Nós* enquanto suporte de empreendimentos/ações coletivos; 3. abordar a obra *Saint Genet* buscando ressaltar, através de uma vida concreta, os dados obtidos da ontologia. A intenção geral é mostrar a prioridade da liberdade sobre a alienação no que tange à relação Eu-Outro, o que confere coerência à obra sartriana quando se trata de garantir, antes de tudo, a liberdade subjetiva como fundamento da existência.

Palavras-chave: Liberdade, ser-para-Outro, conflito, alienação

Abstract:

*This paper aims to explore the question about intersubjectivity in Sartre's theory. In his conception of freedom and conflict, we can be conducted, for one side to an egoistic isolated subject, that not allows forming no alienated collectivities and, for another side, it can carry us to consider the subject as an object defined outwardly by the figure of the Other but it crashes into the very foundation of freedom. How is it possible to reconcile the ontological freedom of the subject with his apparent social determination? It is our central question. In order to answer it, we will follow some steps: 1° Establishing the ontological bases of experience of "being-for-others"; 2° To analyze the structure of "We" as support for collective undertakings/actions; 3° To approach the work *Saint Genet* seeking to highlight, through a concrete life, the data obtained from the ontology. The general intention is to show the priority of the freedom above the alienation in relation to the "I-Other", which gives coherence to Sartre's works when it comes to guaranteeing, above all, subjective freedom as the foundation of existence.*

Keywords: Freedom, being-for-others, conflict, alienation

Liberdade e conflito¹

O princípio fundamental da filosofia sartriana, a liberdade humana, acarreta consequências ao âmbito da intersubjetividade que podem soar desastrosas. A principal delas, um individualismo solitário do sujeito, isolado por princípio do Outro por sua própria liberdade. É o que atesta, para alguns², a teoria do conflito como fundamento ontológico da relação entre eu e o outro. Em última instância, o conflito revela a impossibilidade de dois sujeitos relacionarem-se enquanto liberdades. Há uma dinâmica nas relações com o outro que caracteriza uma estrutura permanente, perpassando quaisquer relações concretas e diferenciadas: estas são sempre recíprocas, simétricas e em sentido contrário, circulares e instáveis. Isto fica patente quando analisamos a experiência original que me revela e garante a existência do outro, experiência privilegiada e fundamental que, de acordo com o filósofo francês, supera o solipsismo ao invés de descartá-lo³ como questão: trata-se da experiência do olhar.

Sartre tem como ponto de partida as concepções idealista e realista acerca da problemática de assegurar a existência do outro, uma existência que vá além de uma projeção do eu ou de um autômato bem regulado. Ambas as teorias acabam em aporia, pois, ou se

¹ Situamo-nos no terreno da ontologia fenomenológica, sem pretendermos abarcar o desdobramento das teses sartrianas, realizado sob a ótica marxista, presente em especial na obra *Crítica da Razão Dialética*. Seguimos a interpretação de Luciano Donizetti (2010), segundo a qual não houve uma transformação das teses na passagem de O ser e o nada para a Crítica, mas o desenvolvimento e enriquecimento de conceitos tais como situação e engajamento, ampliando a ideia de situação até fazê-la coincidir com a de História. Portanto, não deve haver contradições entre os períodos representados pelas obras citadas, antes, o que puder ser dito da relação Eu-Outro no âmbito da obra de 1943, poderá ser adaptado à de 1960.

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

³ "Com a introdução de um 'intermundo' ou de um 'intersujeito' o problema do solipsismo é 'resolvido' no sentido em que desaparece, e as relações entre sujeitos são reguladas pelas leis e dinâmicas da 'vida' da *Lebenswelt*, ou pelas normas imanentes ao intersujeito - no caso de Habermas, pela 'racionalidade prática' da 'pragmática da comunicação'." (SANTOS, 2005, p. 102)

fundamenta a existência do outro abstrata e teoricamente, mas sem nenhuma intuição de seu ser, ou se possui um conhecimento direto de sua existência mas apenas probabilístico, visto que o que apreendo diretamente é seu corpo e seus gestos. De toda forma, a intuição da chamada 'mente' ou 'sentido íntimo' do outro está sempre fora de alcance - motivo pelo qual o solipsismo, enquanto consequência de ambas as teorias, é uma encruzilhada sem solução. A razão de duas teses diametralmente opostas desaguiarem na mesma solução é devida, segundo o filósofo francês, à natureza do vínculo que buscam estabelecer entre dois sujeitos, qual seja, o conhecimento. Prescindindo este paradigma, Sartre busca como alternativa uma experiência que coloque os sujeitos em uma relação direta de ser, que seja anterior e independente do vínculo epistemológico. Encontra, assim, no pensamento de Hegel, aquilo que, adaptado, irá constituir em sua filosofia a experiência original com o outro, garantindo, ao mesmo tempo, sua existência. O conceito central em questão é o de *reconhecimento*, presente na dialética do senhor e do escravo⁴. O elogio (SN, p. 306-8)⁵ de Sartre a Hegel é que, pelo reconhecimento, o filósofo alemão faz o eu depender em sua própria constituição do outro, este não sendo um objeto *a posteriori* que encontro no mundo, mas o mediador necessário entre eu e eu mesmo. Há, deste modo, um vínculo de *ser* entre os sujeitos. A crítica (SN, p. 309-16), por outro lado, é dupla: 1) mantém, no fundo, o conhecimento como fundamento, pois o reconhecimento que a consciência exige do outro é o reconhecimento de sua certeza de si, de sua verdade; 2) há na relação uma dupla abstração, pois a verdade de si que a consciência visa alcançar é uma fórmula vazia expressa na proposição "Eu sou eu", sem nenhuma concretude; além disto, a dialética não é mais que um momento fugaz do desenvolvimento do espírito.

O enriquecimento de Sartre acerca da noção de reconhecimento se dá pelo seu preenchimento fenomenológico⁶. O olhar é a experiência concreta pela qual encontro o outro no mundo e que me revela, pela primeira vez, uma porção de meu ser que só surge através do outro. O ser-olhador e o ser-visto constituem os dois polos opostos e excludentes do olhar, correspondendo, respectivamente, às figuras de sujeito e de objeto na relação. O olhar

⁴ Cf. Fenomenologia do espírito, parte IV, tópico A.

⁵ Abreviaturas utilizadas ao longo do texto: SN - O ser e o nada, 2009; SG - Saint Genet: ator e mártir, 2002.

⁶ Conforme afirma SANTOS, 2005, p. 109: "Em Sartre, a 'construção' hegeliana é, assim, preenchida com um fenômeno."

desvela, através de sentimentos privilegiados - sendo o mais paradigmático de todos a vergonha -, a minha condição de ser-visto. Esta experiência tão banal do cotidiano, ser olhado pelos outros, acarreta, no entanto, a modificação de meu ser e de meu mundo. Através do ser-visto que experimento na vergonha descubro minha objetividade, isto é, descubro-me como objeto *no meio* do mundo, *para* o outro. Trata-se da alienação de minhas possibilidades, tornadas mortipossibilidades, e que se modificam de uma projeção *ek-stática* de minha transcendência a propriedades de um objeto. Trata-se da desestruturação de meu mundo, que, antes referindo-se a mim como centro, agora escoia em direção ao outro, é drenado por ele, o que transforma as potencialidades do mundo já que estas passam a ser correlatas das possibilidades do outro e não das minhas. Assim, a aparição de meu ser-objeto, que identifica-se ao meu ser-visto, é ao mesmo tempo a aparição do ser-sujeito do outro enquanto aquele que me olha. Descubro, assim, de modo direto, em uma relação de ser e não de conhecimento, a existência do outro como sujeito, como transcendência, como consciência. O olhar ultrapassa a relação sujeito-objeto do conhecimento, fundamentando, ao mesmo tempo, a existência do outro e minha relação fundamental com ele, que é a revelação inédita de minha objetividade. Nas palavras de Sartre, "o ser-visto-pelo-outro é a verdade do ver-o-outro" (SN, p. 332).

Equacionando a premissa da liberdade à experiência fundante do olhar, temos como consequência uma das ideias mais famosas⁷ do existencialista francês: o conflito como *sentido* original das relações com o outro. Se o olhar me põe em relação direta com o ser-sujeito do outro, é na mesma medida em que sou alienado em meu ser-objeto; ou seja, há uma relação recíproca e alternável entre meu ser-objeto e o ser-sujeito do outro, ou, inversamente, entre meu ser-sujeito e o ser-objeto do outro. É preciso que uma das transcendências seja sacrificada e transformada em transcendência-transcendida, ultrapassada, tornada objeto para uma outra consciência. É esta oposição de princípio que conduz ao conflito e exclui a possibilidade de dois sujeitos relacionarem-se, *ao mesmo tempo, enquanto sujeitos*. O conflito é a luta perpétua entre duas liberdades, na qual uma tenta sobrepor-se à outra, subjugando-a ao mesmo tempo que afirma a soberania da própria transcendência.

⁷ Noção amplamente conhecida através da oração "O inferno são os outros", presente na peça *Entre quatro paredes* (2005).

Sartre descreve um conjunto de relações concretas com o Outro, mostrando que, mesmo em atitudes como o amor, a estrutura do conflito permanece. Distingue dois grupos de atitudes (SN, p. 453), as de assimilação e as de objetivação, que visam, respectivamente, preservar a liberdade do Outro enquanto liberdade ou fazer desta liberdade um objeto. Trata-se, ao final, da escolha fundamental que todo sujeito realiza constantemente, quando diante do Outro, de fazer sua liberdade prevalecer e alienar o Outro como instrumento para seus próprios projetos (indiferença, desejo, ódio, sadismo), ou, ao contrário, fazer-se objeto e meio pelo qual a liberdade do Outro irá prevalecer (amor, linguagem, masoquismo). E a atitude que mais nos interessa aqui é o masoquismo. Não se trata de uma conduta sexual. Antes, é o modo fundamental de constituir a existência, na relação intersubjetiva, no qual o sujeito se escolhe sempre como objeto a ser utilizado pelo Outro. Sua alienação não é *sofrida*, mas *escolhida* por ele mesmo.

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

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

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

relações humanas), quanto a possibilidade de conversão do ser-visto para o ser-olhador, o que significa a reassunção da liberdade do sujeito objetivado. Eis o que pretendemos mostrar através de Saint Genet.

A introdução do Terceiro e o Nós

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

Estas são algumas das configurações possíveis. Mas não é satisfatório sublinhar as relações "de dois a dois", ou seja, eu-outro, outro-terceiro, eu-terceiro. Em uma situação de três pessoas ou mais, as relações envolvem grupos, agrupamentos, comunidades, conjuntos, e não uma somatória de infindáveis relações particulares. O aparecimento do

terceiro comumente não se dirige unilateralmente a mim ou ao Outro, mas nos engloba numa unidade que elimina nossas diferenças, nivelando-nos igualmente em transcendências-transcendidas, como seres-objetos em *seu* mundo cuja coesão interna é o *seu* olhar. É assim que surge o *Nós-objeto*. Eu e o Outro nos tornamos 'Nós' através desta liberdade *para quem* existimos, *por quem* somos objetivados e *em relação a quem* estamos em perigo no mundo. Ou, dito de outro modo e sucintamente: "O ser-Para-outro precede e fundamenta o ser-com-o-outro." (SN, p. 514)

Como a gramática mesmo ilustra, há uma distinção fundamental entre o Nós- sujeito e o Nós-objeto. Como dito, esta reunião entre eu e o outro em um Nós ocorre pelo surgimento do olhar do Terceiro. Quanto ao Nós-sujeito, onde se esperaria encontrar este "sujeito-em-comunidade" possibilitador de uma experiência genuína de uma coletividade - que salvaria o para-si de afundar em sua solidão -, Sartre o descreve como um evento psicológico. A vivência do Nós-sujeito se evidencia em dois momentos: na partilha comum de um mesmo objeto de experiência, ou, ainda mais especialmente, na lida com objetos manufaturados. Além do caso acima citado, quando eu e o Terceiro perfazemos um Nós ao visar o Outro, podemos aludir ao exemplo do próprio filósofo. Se estou sentado na varanda de um café e de repente ocorre um acidente na rua logo em frente, todos os fregueses do recinto, voltando-se imediatamente para o acontecimento, compõem juntos um Nós-sujeito, pois posicionam o mesmo objeto. A plateia de um espetáculo também é ilustrativa. Sentado em um teatro, sou co-espectador, dirigido pelo mesmo objeto intencional que guia a intenção dos outros da plateia (SN, p. 513). No que diz respeito aos objetos manufaturados, sua produção envolve tanto uma ação coletiva coordenada quanto a consideração de uma transcendência indiferenciada - produzimos este martelo tendo em vista que um sujeito, *qualquer que seja*, irá utilizá-lo para uma função específica. O trabalho conjunto é dirigido de acordo com a tarefa a executar e o produto a se obter. Deste modo, em ambos os casos se trataria de uma experiência psicológica de comunhão, ou seja, o Nós-sujeito não é uma relação originária entre eu e o Outro, não pode ser o fundamento da relação de alteridade. Antes, é uma experiência que coloca o sujeito vinculado direta e essencialmente ao mundo.

Uma crítica à tese sartriana é de que não há relação intersubjetiva possível em que eu não objetive o Outro ou que não seja por ele objetivado. Não haveria relações *humanas* autênticas, entre dois sujeitos que se reconheçam reciprocamente como fins e não como meios. Mas, que significaria um Nós que tivesse coesão desde dentro, uma pluralidade

de consciências com ligação interna, que não dependesse nem de um objeto comum partilhado nem também de uma finalidade a alcançar? Este Nós não pressuporia uma ligação do tipo da negação interna? Mas só um ser como o para-si pode realizá-la na intimidade de sua própria consciência. Seria necessária uma subjetividade original que abarcasse ambas as consciências, a minha e a do Outro, e estabelecesse entre nós uma negação original, interna, oposta àquela que o para-si estabelece entre os objetos do mundo, que é a negação de exterioridade de indiferença. Porém, se houvesse esta terceira consciência reunidora, ela já tomaria ambas as consciências que ela reúne como objetos. Eu e o Outro permaneceríamos obscuros um ao outro, sendo esta consciência hipotética reunidora a única intuidora de ambas interioridades. A negação interna impossibilita que o para-si seja translúcido a qualquer consciência que não a sua, seja a do Outro, seja a de uma transcendência abstrata prévia.

Mas o conflito não implica na impossibilidade de empreendimentos coletivos. Estes têm como ligame não a 'harmonia' de liberdades, não a compatibilidade de transcendências que se reconheçam como tal. Antes, têm como elemento reunidor o próprio mundo. Em ressonância com a descrição ontológica do para-si, que, sendo um vazio de ser em perpétua nadificação, encontra sua unidade no objeto posicionado ("consciência (de) si enquanto consciência *do mundo*"⁸) segundo a estrutura de forma e fundo, sendo o fundo mais geral e sempre presente à consciência de modo não-tético, como correlato da consciência (de) si, o próprio mundo. Assim, porque minimizar a importância do mundo na relação intersubjetiva? Se ser-com-o-Outro no Nós-sujeito é determinado pela tarefa a cumprir ou pelo objeto comum de experiência, reafirmamos o papel unificador do mundo como correlato do vazio da consciência que encontra fora de si o motivo de sua unificação⁹.

Saint Genet: a escolha de uma liberdade

"Não somos torrões de argila e o importante não é o que fazem de nós mas o

⁸ Cf Introdução de *O ser e o nada*.

⁹ A respeito do mundo como unificador das vivências do sujeito, teoria que decorre da apropriação sartriana do conceito husserliano de intencionalidade, consultar em especial as obras *A transcendência do Ego* e *Uma ideia fundamental da fenomenologia de Husserl: a intencionalidade*. Também indicamos a dissertação intitulada *A (in)humanidade do mundo - subjetividade e nadificação na ontofenomenologia de Sartre*.

que nós mesmos fazemos com o que fizeram de nós" (SG, p. 61)

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

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

Genet, órfão de nascimento e de origem urbana, é adotado por uma família de camponeses aos 7 anos de idade. Sente-se "um estranho no ninho" neste contexto de moral de proprietários, onde "ser é ter", onde o valor de cada um é medido pelo que se tem. Órfão, nunca terá nada de direito, logo, nunca será ninguém. Inventava, por isso, brincadeiras de apropriação imaginária de pequenas coisas, num teatro solitário em que consegue, nesses momentos, sentir-se parte integrante de seu meio. Mas a brincadeira de proprietário termina quando, aos 10 anos, é apanhado pelo padrasto no ato de estender a mão dentro de uma gaveta para apropriar-se de uma coisa qualquer. Neste instante o olhar do adulto ressignifica para o menino sua fantasia, revelando-lhe, ao mesmo tempo, um ser que lhe pertence, que é ele mesmo, mas que ele não conhecia. "Uma voz declara publicamente: 'Você é um ladrão!'" (SG, p. 29) O que se segue daí é a aventura de uma existência que se determina a coincidir com este ser que lhe atribuíram no mesmo momento em que o arrancaram de sua infância. A história de Genet por muito tempo será a tentativa de *reconhecer* em si mesmo, a partir de sua interioridade, este *ser mau* que o olhar do Outro lhe conferiu.

Analisemos estruturalmente as relações intersubjetivas envolvidas na condenação de Genet. No momento em que é apanhado, o padrasto é o Outro que congela seu ser e lhe informa sua essência maléfica - és ladrão; rouba porque é mau. Logo a voz do Outro reverbera

por toda a comunidade. O Outro torna-se Eles. Forma-se uma coletividade específica de Eles-sujeitos que tem como unidade o olhar acusador sobre o mesmo objeto, olhar que, aliás, é constituidor deste objeto enquanto alienador da subjetividade do pequeno Jean. Como afirma Sartre: "O olhar dos adultos é um *poder constituinte* que o transformou em *natureza constituída*." (SG, p. 61) Por mais divergências que os membros da comunidade tivessem entre si, agora perfazem uma unidade que ultrapassa qualquer diferença e se expressa na verdade do *não-ser ladrão*, pois, antes de tudo, compartilham o *reconhecimento mútuo* de serem *homens de bem*. A honestidade, qualidade essencial de um agrupamento que preza antes de tudo pela propriedade privada, é o marco definidor que contrapõe toda a comunidade ao pequeno ladrão.

A comunidade camponesa, primeiro sujeito plural, por certo também se contrapunha, de modo geral, ao nós-objeto que é a comunidade dos marginais. Porém, quando se trata de Genet, ambas formam um amálgama que tem como propriedade unificadora o repúdio a um objeto comum - pois a comunidade dos marginais também toma Genet como objeto de desprezo, agora em virtude de sua inteligência e delicadeza. No decorrer de sua existência e à medida que alarga seus espaços de relações, esse 'grande Outro' residente na função do eles-sujeitos vai inflando pelo acréscimo dos mais variados subgrupos (prisão, casa de detenção, exército etc.), todos ligados pela propriedade comum de serem o olhar constituinte do objeto-odioso Genet.

Poderíamos apontar para três 'esferas' do Outro quando nos encontramos na situação do eu-objeto diante de um eles-sujeitos. Há este grupo composto por 'eles', o olhar constituinte de minha objetividade; há também todos os outros homens, que não participam de nenhum dos termos dessa relação; há ainda, como conceito e limite ideal, toda a humanidade enquanto um nós-objeto correlato do olhar de um Terceiro (na verdade de um Outro, pois há apenas dois termos nessa relação) absoluto: Deus. A única totalidade do tipo 'Nós' da qual Genet parece participar é aquela ideal correlata de Deus, isto é, a humanidade em geral - e só por ser humano, em contraposição à divindade. Ainda assim, ele manifesta seu desejo de aceder ou de submergir no inumano, através da santidade ou do mal, que pode ser interpretado como a recusa radical de participar de qualquer comunidade com os homens, de qualquer Nós. Ao contrário, se obstina na solidão de sua condição de ser-visto, seja por um ou mais sujeitos. Como reação fundamental à crise original, ele escolhe livremente o lugar de objeto para todo outro com quem se depare. A descrição do que unifica a consciência de

classe, como um Nós especial, um tipo particular de coletividade, serve também para chegar ao "grande Outro" (eles-sujeitos) em que se transformou a comunidade de camponeses (e basicamente a humanidade inteira) no caso de Genet. Se uma sociedade é dividida entre as classes opressora e oprimida, "a situação das classes opressoras oferece às classes oprimidas a *imagem de um Terceiro perpétuo* que as considera e as transcende por sua liberdade." (SN, p. 520, grifo meu). Genet interioriza esta imagem de um terceiro perpétuo. Para fugir do olhar dos justos, se evade e se faz visto por um olhar superior. Inverte a relação que mantém com a natureza má que lhe atribuíram: se não consegue vê-la nos olhos, se fará visto por ela.

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

De qualquer forma, externa ou interiormente, Genet toma para si um ser-visto perpétuo. E não poderíamos compatibilizar esta atitude com a que atribuí algum tipo de determinismo ao homem? Essência, natureza humana, teleologia, os vários tipos de determinismos - metafísico, social, psicológico etc. -, não se assemelham, em alguma medida, à esta postura de passividade em que o sujeito busca realizar um ser ou um papel previamente estabelecido? Como Sartre afirmou na biografia de Baudelaire, "o determinismo é tranquilizador." (Sartre, 1963, p. 48). E Genet "faz da sua objetividade para outrem o essencial, e da sua realidade-para-si o inessencial. Fazer-se manejar passivamente pelo Outro, para tornar-se objeto aos seus próprios olhos, eis o seu desejo." (SG, p. 90) E não se trata precisamente da descrição do masoquismo?

Mas, o mais importante é o que Genet fez do que fizeram dele. Não tivesse ele "reagido" à sua situação, nunca saberíamos quem foi Jean Genet. Temos uma situação de partida, uma crise original: o menino é apanhado. Temos uma primeira decisão, a *primeira metamorfose*: "serei o que o crime fez de mim" (SG, p. 61). O menino buscará realizar essa essência do Mal que lhe atribuem. Busca-se o melhor meio de realizar o pior mal: eis que chegamos ao domínio do imaginário. Esta escolha é devida ao modo de ser parasitário da imagem: tendo a aparência de ser, se desmancha se nela queremos tocar, escoo para o nada, sem consistência própria. Genet mergulha assim num mundo de gestos e aparências. Substituiu fantasia infantil de ser amado, na qual sonhava ser filho de príncipe, por uma nova fantasia: ser filho de falso príncipe. Se ainda sonhasse ser filho de príncipe, estaria desejando

reciprocidade. Para permanecer o miserável odioso, tem de ser um falso filho de príncipe, tem que ter, por trás da aparência nobre, um embuste. Assim, se o amam, esse amor, ele o sabe, não é dirigido a ele, que é um falso filho, mas a um outro. Introduce no próprio sonho a aparência da aparência, transportando para o imaginário sua condição real de marginal. O imaginário corrói o ser por dentro. Deste modo, realiza sua *segunda metamorfose*: de ladrão passa a esteta, dos roubos aos atos poéticos e magnificantes. Para ser o pior mau, será o poeta que transforma o real em aparência.

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

De fato, na conferência sobre o existencialismo¹⁰ Sartre afirma que o que confere valor a uma escolha é a ação, não sua intenção. As significações magnificantes que Genet cria e que modificam simbolicamente o mundo não alteram-no em nada. É uma fantasia bem feita, complexa, cheia de personagens e acontecimentos, mas sua matéria é a aparência, são imagens, e sabemos de sua fugacidade, do seu excesso de carência: se delas nos desviamos, dissolvem-se, desmancham por falta de atenção. Sua 'ação' se restringe ao irreal, mundo fantástico onde legisla ao seu bel prazer, onde, onipotente, maravilha-se com a descoberta de que pode criar tudo a partir de nada. E cria. Dá existência (em aparência) a um mundo específico, particular. Seu imaginário tem por fim conter a verdade desse marginal, revelada apenas aos seus olhos? Transformar seu *status* de escória para cavaleiro? Ajudá-lo a suportar a humilhação que enfrenta - ou disfarça? E aos olhos de quem - de si mesmo, dos marginais com quem convive, dos justos? Sua realidade não muda em si mesma, mas sua significação sim. Não é mais o mendigo que passa fome e frio em Barcelona, é o príncipe do mal que deve ser desprezado para o seu próprio engrandecimento. "Quem perde, ganha"; quanto pior, melhor. Mas, no final das contas, é apenas o devaneio grandiloquente que busca negar a realidade ao ressignificá-la subjetivamente. "Destinadas, por natureza, a permanecer ineficazes, suas destruições e suas aprovações ocorrem *simbolicamente*." (SG, p. 332). A este mundo sonhado cabe igualmente o que Sartre afirma a respeito do Santo, da Santidade: "essa lógica destruidora agrada aos conservadores. É que ela é inofensiva; abolindo *tudo*, ela não

¹⁰Cf. O existencialismo é um humanismo (1987).

toca em *nada*. Privada de eficiência, ela é apenas, no fundo, uma retórica. Alguns estados de alma falsificados, algumas operações efetuadas na linguagem, não é isso que mudará o curso do mundo." (SG, p. 199).

E Genet percebe, com espanto, ao refletir sobre si, que sua vontade inicial de um realismo bruto, que obstinava-se em querer ao máximo o ser que lhe conferiram, desaguou em um idealismo radical, que estava a ponto de desvinculá-lo do mundo. Eis o momento de uma nova decisão. Se quer conferir efetividade aos seus projetos, terá que mudar sua atitude e direcionar "para fora" sua intenção. É preciso deixar o domínio subjetivo da imaginação e ir no caminho inverso do sonho: ao invés de irrealizar o real, Genet realizará seu imaginário. Para provocar uma mudança efetiva no mundo não deverá refugiar-se em suas fantasias, antes, transformar seus devaneios malditos em concretude. Genet encontra na literatura o melhor meio de atingir a consciência dos homens de bem, de contaminá-los com sua maldade. "Nasce uma consciência austera, lúcida e calculista, desembaraçada de todos os sonhos, desembaraçada do próprio sonhador que a habitava; essa pura liberdade de artista não conhece mais Bem nem Mal, ou antes, ela faz deles apenas os objetos da sua arte: Genet libertou-se." (SG, p. 399).

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

Genet escreve com fineza, é atrativo ao leitor. Irá se aproveitar desta habilidade, da boa forma de sua prosa para nela infiltrar o podre conteúdo dos seus sonhos. Seu objetivo é contaminar a consciência dos justos, revelando-lhes o mal que reside neles mesmos. Quando escreve, empresta do ser a matéria para dar concretude às suas aparências e *solicita* a consciência do Outro para animá-las. E o ponto crucial aqui é este: o Outro é solicitado *enquanto liberdade* para trazer novamente à existência as aparências construídas pelo poeta. "Até então, eles [os justos] eram apenas aparências sagradas, imóveis numa atitude de

reprovação. Vão tornar-se homens." (SG, p. 400). A decisão de escrever muda o *status* do Outro. A literatura é o objeto do mundo pelo qual Genet consegue alterar suas relações com seus juízes. Sua escrita é uma sequência de armadilhas para a liberdade do Outro, de convites disfarçados para que, tendo consciência de suas imagens, tomem consciência de súbito domal que reside neles mesmos. São jogos de palavras, de ideias, nos quais os homens de bem se emaranham e sentem-se afundar.

Genet parece ter se dado conta de que, entre a força e a persuasão, o melhor meio de subjugar o Outro está na armadilha que captura sua liberdade e não na que vence seu corpo. Não há meios de obrigar o Outro a se sujeitar, mas pode-se convidá-lo a isto - e muitas vezes ele aceita, pelos mais diversos motivos. A seguinte citação sintetiza a ambiguidade e a beleza da complexidade que significa uma relação entre dois sujeitos permeada pelo conflito:

Faça o que fizer *pela* liberdade do Outro, como vimos, meus esforços se reduzem a tratar o Outro como instrumento e estabelecer sua liberdade como transcendência-transcendida; mas, por outro lado, qualquer que seja o poder coercitivo de que disponha, jamais alcançarei o Outro salvo em seu ser-objeto. Jamais poderei fornecer à sua liberdade senão ocasiões para se manifestar, sem nunca lograr incrementá-la ou diminuí-la, dirigi-la ou possuí-la. (SN, p. 508)

Se viso resguardar a liberdade alheia, só atinjo seu ser-objeto. Se, por outro lado, quero determiná-lo tal qual fosse um puro objeto do mundo suscetível à lei de causalidade, parece que vejo escoar entre os dedos sua transcendência, que nunca será passível de ser aprisionada. O Outro só é alienado na medida em que assim se quer.

Considerações finais

Algumas questões, quase imediatas, saltam à vista quando nos deparamos com uma teoria da liberdade tão radical. Uma liberdade infinita? Os limites são ilusões? Como conciliar as múltiplas liberdades, se todas são absolutas e fundamento de diferentes valores? Consideremos estas duas alternativas: 1. que a sociedade seja anárquica em função de todo homem ser legislador dos próprios valores, perfazendo um enorme conjunto de leis individuais e incompatíveis; 2. assegurar ontologicamente que sempre há uma possibilidade de libertação para todo homem diante da objetivação, alienação e tentativa de determinação que o Outro exerce sobre o sujeito, sendo que, dentre as várias modalidades acomodadas sob o signo 'Outro', a sociedade é uma delas e uma fortemente estruturada. O primeiro quesito é uma objeção que decorre da confusão entre os planos ontológico e social/antropológico,

assim como uma má interpretação do conceito de liberdade absoluta, que igualaria liberdade à ideia ingênua de fazer o que se quer. O segundo ponto expressa o sentido profundo desta liberdade enquanto o projetar-se para além do dado e a impossível determinação da liberdade por algo que não ela mesma.

Sartre soa bastante otimista ao defender, no meio de sua radicalidade, que há uma chance, assegurada no âmbito da ontologia, de defesa e reação à constante alienação que a existência do Outro significa para mim. Não se trata, de modo algum, de identificar a liberdade ontológica à social, mas de ressaltar que se o homem é ontologicamente livre, isso acarreta a *possibilidade* permanente de que seja concretamente livre, entendendo-se bem que esta liberdade concreta não é dada, mas depende diretamente da assunção de si de cada sujeito. Já que somos diretamente responsáveis por nossa existência, que ao menos sejamos conscientes de que somos, apesar de todos os limites, os construtores dela.

Referências bibliográficas

- ALVES, Pedro. Empatia e ser-para-outro - Husserl e Sartre perante o problema da intersubjetividade. In: *Estudos e pesquisas em psicologia*. UERJ, RJ, 2008, ano 8, N.2, p. 334-357. Disponível em: <http://www.revispsi.uerj.br/v8n2/artigos/pdf/v8n2a16.pdf>.
- _____. Subjetividade e intersubjetividade - Sartre perante Hegel e Husserl. In: *Revista da Abordagem Gestáltica*. XIII(1): p. 97-109, jan-jun, 2007. Disponível em: <http://pepsic.bvsalud.org/pdf/rag/v13n1/v13n1a07.pdf>.
- FAZERES, A. Do individual ao social: percursos da moral em Sartre. In: *Phainomenon*. 12. Lisboa, p. 55-85, 2005.
- HEGEL, G.W.F. *Fenomenologia do espírito*. Petrópolis: Vozes, 1992.
- MANHÃES, H. A. S. *A (in)humanidade do mundo: subjetividade e nadificação na ontologia fenomenológica de Sartre*. Florianópolis: 2016. Dissertação (mestrado) - Universidade Federal de Santa Catarina.
- SANTOS, José Manuel. Intersubjetividade e conflito. In: *Phainomenon*. 12. Lisboa, p. 89-110, 2005.
- SARTRE, Jean-Paul. *Baudelaire*. Paris: Gallimard, 1963.
- _____. *Crítica da razão dialética*. Precedido por Questões de método. São Paulo: DP&A, 2002.
- _____. *O existencialismo é um humanismo*. In: Os pensadores. 3ª edição. São Paulo: Nova Cultural, 1987.

_____. *O ser e o nada: ensaio de ontologia fenomenológica*. Tradução de Paulo Perdigão. Petrópolis: Vozes, 2009.

_____. *Entre quatro paredes*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2005.

_____. *Saint Genet - ator e mártir*. Tradução de Lucy Magalhães. Petrópolis, RJ: Vozes, 2002.

_____. Uma ideia fundamental da fenomenologia de Husserl: a intencionalidade. In: *Situações I - crítica literária*; tradução de Cristina Prado; prefácio de Bento Prado Jr. São Paulo: Cosac Naify, 2005.