

HUM@NÆ

Questões controversas do mundo contemporâneo

n. 19, n. 2

DESAFIOS DAS INTERSUBJETIVIDADE NA RELAÇÃO COM O OUTRO: elaborações possíveis a partir da Fenomenologia e o Existencialismo de Sartre

Mailson Nogueira ALVES¹

Mariana Helloá de Oliveira GOMES²

Andressa LAURENTI³

Resumo

Buscando entender como surgem as formas de opressão do sujeito através da percepção do outro e a tentativa de negação da liberdade, examinamos as contribuições científicas de autores como Sartre, Fanon, Simone de Beauvoir, Grada Kilomba, entre outros que auxiliaram no entendimento da estrutura do para-si, sua relação com o outro e quando ele se torna o opressor e suas formas de violência. Foi realizada uma pesquisa bibliográfica de artigos relacionados à temática, buscando leituras que discorram sobre a relação entre a inserção do ser no mundo e as violências construídas ao longo da história, as quais se reproduzem nas práticas opressoras.

Palavras-Chave: Para-si, Outro, Fenomenologia do Opressor

Abstract: This research investigates the emergence of forms of oppression of the subject through the perception of the Other and the denial of individual freedom. Drawing on the theoretical contributions of Sartre, Fanon, Simone de Beauvoir, Grada

1 Graduado em Psicologia pela Universidade da Amazônia (2017 - 2022), Psicólogo Clínico (CRP- 10/08474) com ênfase na abordagem Fenomenológica Existencial; Especialista em Clínica Existencial Sartriana pelo instituto NUCAFE (2022-2024); Mestrando em Psicologia Social e Cultura pela UFSC (2025-atual) Possui experiência na área de Psicologia Clínica, Social e Comunitária, além de realizar pesquisas sobre Negritude, Existencialismo, relações de poder e resistência e Psicopolítica; Coordenador no Grupo de Estudos Independente Sankofa- Racializando Subjetividades (2024-Atual). Email: mailson.nogueira@posgrad.ufsc.br

2 Especialista em Clínica Existencial Sartriana pelo instituto NUCAFE (2022-2024); Mestranda em Desenvolvimento Humano pela UNITAU (2024-atual); São José dos Campos, São Paulo, Brasil.

3 Especialista em Clínica Existencial Sartriana pelo instituto NUCAFE (2022-2024); Ribeirão Preto, São Paulo, Brasil

Kilomba, among others, it examines the structure of the *for-itself*, its relational dynamics with the Other, and the conditions under which it assumes the role of oppressor and enacts violence. A systematic literature review was undertaken, focusing on scholarly works that address the interplay between the individual's insertion into the world and the historical construction of violence, as well as its persistence in contemporary oppressive practices.

Keywords: For-itself, Other, Phenomenology of the Oppressor.

Introdução

Sartre foi um dos grandes autores do século XX sua produção intelectual atravessou e continua atravessando gerações. Sua defesa da liberdade torna-se imprescindível para entender seu pensamento e suas problematizações, que transcendem seu tempo de vida. A liberdade sartreana é definida pela ação do homem no mundo. Gonçalves (2013, p. 56) comenta essa máxima de sua filosofia, afirmando que o homem é homem pela sua condição de ser livre, portanto, ele se faz afirmando sua liberdade. Logo, o homem nada mais é do que um produto de sua liberdade, pois é na ação livre que o homem escolhe seu ser, que se constrói enquanto sujeito. Todavia, essa construção não se finda em si própria; ela é contínua enquanto o sujeito puder produzir liberdade.

O exercício de nossa liberdade é atravessado pela experiência do encontro com o outro, que também pode ser chamado de encontro intersubjetivo ou subjetividade, esse encontro com o outro é possibilidade para que eu possa me reconhecer enquanto ser. Vejamos o que Sartre (2015, p. 323) tem a dizer:

Se o outro não me é imediatamente presente e sua existência não é tão certa quanto a minha, toda conjetura a seu respeito carece totalmente de sentido. Mas, precisamente, não conjeturo a existência do outro: eu a afirmo.

Ao mesmo tempo que o outro é condição para o meu existir, ele também é porta de entrada para entendermos o outro enquanto diferente; ou seja, ele demarca a cisão entre a minha produção de liberdade e a do outro. Porém, as minhas escolhas e as do outro ainda passam por mim. Não se trata de uma relação objeto-outro, pois o outro não pode se tornar objeto, assim como o ser também carece dessa possibilidade: “há algo no outro que o difere dos objetos. Essa remissão ao outro como presença

ocorrerá fora do âmbito do conhecimento, pois o conhecimento de um objeto dá margem à probabilidade.” (Gonçalves, 2013, p. 58). Ainda sobre a probabilidade:

Só há probabilidade se uma confirmação ou uma invalidação for possível a cada instante. Se o Outro, por princípio e em seu "Para-si", existe fora de minha experiência, a probabilidade de sua existência como *Outro si* jamais poderá ser confirmada ou invalidada, acreditada ou desacreditada, sequer ser calculada: perde, portanto, seu próprio ser de probabilidade para converter-se em pura conjectura de romancista. (Sartre, 2015, p. 323).

Portanto, o encontro intersubjetivo, por se tratar de um encontro concreto, é uma relação originária no estabelecimento do sujeito, a ponto de ser o possibilitador do encontro com a diferença. Entretanto, a diferença da qual nos propomos a pensar aqui é aquela que inaugura também as relações de gênero, raça, classe e cultura. Só no ato de olhar o outro há o reconhecimento da diferença; seria possível que nesse olhar também exista a dominação?

Para pensarmos o problema do diferente na relação com o outro, é relevante o uso da Fenomenologia do Opressor de Sartre. Gondim (2021, p. 345) contribui com o debate dialogando com a perspectiva de Sartre afirmando que o outro, enquanto figura de opressão para o ser, estabelece uma relação de má-fé com sua individualidade para poder permanecer em posição de dominação. Essa relação de dominação é fruto de um processo histórico e social, conforme visto anteriormente. A produção de liberdade afeta o ser e o outro; essa mesma produção resulta das condições sociais que possibilitam nossas escolhas a partir das circunstâncias existentes. Portanto,

para que o homem seja autêntico concretamente é necessário que haja também uma relação que reconhece mutuamente os demais como livres, criando um circuito e uma sociedade que evita a má-fé e formas desnecessárias de alienação. (Gondim, 2021, p. 345-346).

Jamais houve um período em que existisse essa relação de reconhecimento mútuo de liberdade; em todos os períodos históricos vividos, inclusive o atual, há diferentes formas de alienação e um grande aglomerado de atitudes de má-fé. Nem o opressor, em toda a sua carga histórica, pode ser considerado livre, pois depende da existência daquele que é imposto da dominação para poder justificar a si mesmo seu modo de existir, logo, esse movimento de tentar reduzir a liberdade do outro surge como uma tentativa de aproximar o indivíduo a um objeto, desconsiderando a liberdade fundamental do existir (Gondim, 2021).

Percebe-se até aqui que a condição de liberdade também implica a possibilidade de tentar objetificar o outro e negar sua liberdade. Essa tentativa estruturou o movimento histórico que nos leva a pensar o tempo presente e a construção das nossas relações com os outros. A estrutura social vigente ainda é influenciada por todas essas constituições históricas de “negação” da liberdade. É importante destacar os papéis fundamentais dos movimentos de massa na luta histórica por direitos como também sendo uma máquina que funciona em direção à emancipação da liberdade da subjetividade. Todavia, isso, ainda não é suficiente para compreendermos a profundidade das relações humanas de opressão. Afinal, “a minha consciência aparece não apenas para mim, mas também para Outro, de modo que este constituirá meu ser pelo Olhar.” (Erculino, 2014, p. 203).

Visando o processo de constituição do meu ser e do outro por essa relação dialética, este trabalho tem como objetivo entender como surgem as formas de opressão do sujeito por meio da percepção do outro e da tentativa de negação da liberdade. Para alcançar esse objetivo, utilizamos o método bibliográfico, analisando artigos científicos publicados entre 2012 e 2024 que debatem Sartre, o outro, relações de poder e a liberdade existencial sartreana. Além disso, fizemos uso da bibliografia de Jean-Paul Sartre, entendendo-a como ferramenta fundamental para compreender seus principais conceitos e sua relação com a fenomenologia e o existencialismo. A seguir, debateremos o nascimento do sujeito e do outro na visão de Sartre e, posteriormente, como se portam as relações de opressão dentro da visão existencialista-fenomenológica.

Estruturando a relação com o outro, o Para-Si e suas complexidades

Sartre é um dos grandes autores expoentes do chamado existencialismo ateu. Essa vertente do existencialismo trabalha com a noção de que o homem precisa se inventar a cada dia. Logo, a existência de um Deus seria irrelevante, ainda que “O existencialista considera que o ateísmo do século XVIII, embora tenha suprimido a noção de Deus, não extinguiu a pré-existência da essência em face de sua existência.” (Santos, 2016, p. 480); ou seja, as concepções advindas do movimento iluminista ainda se faziam presentes no pensamento de uma suposta natureza humana.

Na contrapartida, Sartre defende que o homem é nada antes de tornar-se; ele se torna algo a partir do fato de existir. A liberdade, então, surge nesse momento como

um pilar fundamental para esse homem se fazer existente. Sartre classifica a liberdade como uma condenação do para-si. Desse modo:

Não dispõe de uma essência originária que sustente suas decisões. É livre, pois a liberdade não é um atributo, mas uma condição ontológica. A partir dessa condição de nada originário o homem constrói a si. Com efeito, ele assume sobre si o inteiro encargo de sua existência e de sua liberdade. Essa ausência de desculpas ou estatutos coloca esse mesmo homem frente à responsabilidade para consigo mesmo. (Santos, 2017, p. 481).

Para o filósofo Sartre, é a partir da existência que surgem possibilidades de se tornar, o Nada emergindo como ponto de partida da realidade humana (Santos, 2017). Dessa forma, a liberdade se apresenta no modo ser-para-si como forma originária, convocando o ser não como modo encerrado, mas em plena abertura, sendo o Para-si o modo de ser das possibilidades em caminho à nadificação, com a fuga do passado e a possibilidade de ser haver projetos futuros por meio das escolhas do momento presente (Santos, 2017). Entendendo que a nadificação do sujeito é necessária, o Para-si surge como mediador das possibilidades do ser: “é pelo para-si que ocorre a nadificação do ser rumo aos seus possíveis. Ele é o ser das possibilidades e, portanto, nele ocorre a nadificação e a temporalização do ser, ou seja, há nesse modo de ser uma fuga do passado e um lançamento aos projetos futuros.” (Santos, 2016, p. 481).

Contudo, o nada se apresenta como um limite da existência, com a possibilidade de se fazer, a partir do campo de possibilidade do Para-si.

Assim sendo, percebemos que angústia e desamparo são oriundos desse Nada originário no que concerne à ordem humana; no entanto, não sustenta nessa mesma ordem um quietismo, tampouco um pessimismo, pois o homem é chamado, por sua própria condição, a criar-se a si mesmo, e isso não é nada mais que um otimismo existencialista. Há um niilismo afirmativo nessa perspectiva que se instaura pela angústia. Ela é o caminho para que o homem tome consciência da liberdade que ele mesmo é. (Santos, 2017, p. 491).

Então, pode-se perceber que o conceito de angústia surge no ser Para-si quando este se depara com sua perpétua condição de consciência enquanto liberdade para se fazer (Santos, 2017). Assim, o ser humano se constitui a partir das suas possibilidades, do que ainda não se é e pode vir a ser. (Santos, 2017).

Silva (2014) acrescenta a essa noção, afirmando que o Para-si é contingência pura; ele é o fundamento do nada enquanto nadificação do próprio ser. O Para-si é

indefinido e indeterminado, sendo a liberdade uma ferramenta crucial do Para-si, não é definido nem determinado por uma existência anterior, é o ser de abertura (Santos, 2017). Por isso, é possível que o ser humano crie sua essência a partir daquilo que surge no lançamento ao mundo (Santos, 2017); portanto, o ato de se lançar ao projeto faz parte da estrutura de possibilidade do Para-si.

O Para-si está no mundo, onde se dão as relações humanas, porém, ele está atrelado ao Ser. Ele é facticidade na medida que existe algo nele do qual ele não é fundamento, ou seja, sua presença no mundo. Também é contingente, mas se encerra na contingência. Não somos o próprio Ser, mas somos responsáveis por ele. O Para-si é negação de toda determinação, isso é uma característica ontológica, ele é seu próprio nada. Ele é um buraco no ser, é um ser temporal, contrário ao em-si que é atemporal. (Silva, 2014, p. 39-40).

Entendendo como se constitui o Para-si, partimos do fato de que ele está situado nas relações humanas, ou seja, na relação com o outro. Suas possibilidades confrontam-se constantemente com o intersubjetivo: “será a presença do olhar do outro que fará com que o Para-si se veja ou tematize o sentido e o valor de sua própria ação, isto é, de seu projeto de ser.” (Furlan, 2013, p. 87), o outro coloca o Para-si em questão e vice-versa; esse movimento de perceber e ser percebido é o que dá origem à moral, e nessa moral há preocupação em ser visto, sob a forma de ser percebido. Esse questionamento, que antes de atestar o outro surgiu como “consciência irrefletida, e não transcendida pelo outro ou pela perspectiva de ser-para-o-outro, que é a perspectiva do conhecimento ou da consciência reflexiva, que se volta sobre si mesma ou o sentido de sua ação.” (Furlan, 2013, p. 87).

O fato aqui é que “a existência do Outro se põe como tão fundamental quanto a do Eu, ou seja, tão fundamental quanto a existência do Para-si” (Lima, 2020, p. 48). Como já mencionado, são existências necessárias para o ato de existir. Erculino (2014) argumenta que, ao inserir o Outro na situação, toda a perspectiva de liberdade, angústia e conceitos constituintes do se transformam, pois esse Outro, apesar de fundamental, modifica a mim e ao mundo de tal forma que esse outro em primeira mão nega minha liberdade e minha transcendência, tornando-me objeto. Essa negação ocorre no ato de se ver a consciência como absoluto, alienando minha espontaneidade trazendo a perspectiva do ser enquanto objeto.

Em meio a todo esse processo, fica evidente que o marco do existir está no fato de que o outro me impõe um lado externo; ele faz com que eu perceba o mundo de

forma a expandir os limites da minha consciência além de mim. Isso ocorre quando há uma negação interna realizada pela outra consciência com a qual me deparo, tornando-me, de forma mais objetiva, um ser confinado a um ser-objeto, portanto:

Não é a percepção de gestos vívidos (e possivelmente humanos) que me levam a crer na existência do Outro. É a evidente dissolução de meu mundo e de minhas significações que o revelam a mim. Sua visão se sobrepõe à minha, e reestrutura minha situação. Meu mundo é negado, de modo que já não sou o princípio de significação do real – é o Outro. O espólio e a destruição do meu mundo são as marcas da violência do Olhar do Outro. (Erculino, 2014, p. 203).

Essas marcas se tornam mais evidentes à medida que aprofundamos uma relação ontológica do sujeito; de acordo com Branco (2013) há uma reciprocidade no ato de ser visto, inerente às relações humanas, de tal forma que cada consciência é fixada no olhar do outro e, nesse momento, recebe de fora um determinado modo de ser que se torna, para o outro e para ela mesma, uma qualidade sua afirmando autor Branco (2013).

É o encontro de duas liberdades que se confrontam e mutuamente tentam paralisar-se pelo olhar. A relação entre elas se reveste de rivalidade e hostilidade oscilando entre o objeto-eu e o sujeito-eu, ou, de outro modo, entre o eu-coisa e o eu-liberdade. (Branco, 2013, p. 291).

É a partir desse confronto que surgem as concepções a priori, que se tornam os marcadores sociais entre os sujeitos, característica do aporte sócio-histórico que o ser apreende ao ser inserido em um mundo com pré-concepções, conforme apresentado anteriormente. A carga simbólica é investida nesse sujeito, que a direciona para sua relação com o outro e, posteriormente, com o mundo; ou melhor, é quando surge a figura do opressor.

É por não ter consciência de si enquanto opressor que os europeus respondem à primeira geração com o orgulho de quem cumpriu a missão civilizatória de manipular o indígena para torná-lo capaz de interagir, mesmo que de forma limitada, com o Primeiro Mundo. Na melhor das hipóteses, o que se pode dizer é que a consciência que o europeu tem de sua ação opressora, é uma consciência irrefletida, onde o Eu-conceito se toma como a própria civilização em curso. Assim, o europeu não se vê como opressor e sim como um mero meio que justifica o fim que é o progresso. (Lima, 2020, p. 101).

Nesse cenário de construção de violências, surge a necessidade de entender como o opressor opera na constituição de contextos em que ele nega a liberdade do outro e o reduz qualitativamente somente à função de objeto.

Fenomenologia da Opressão e as tentativas de negação da liberdade

Tendo entendido que ser visto é condição inerente para existir, as formas como seremos vistos tornam-se questões para o ser. Afinal, se sei que serei percebido, de que forma isso me atravessará? Vejamos: “a entrada do Outro na situação muda todo o quadro, porque Outrem modifica a mim e ao mundo” (Erculino, 2014, p. 202). Essa mudança vai impactar diretamente na forma como exerço minha liberdade, que vale frisar que em Sartre (1946/2014), não consiste em fazer o que se quer, mas fazer o que é possível dentro das condições em que me percebo. O indivíduo é aquilo que faz de si mesmo, por ser, aprioristicamente, nada. O filósofo existencialista defende que não existe uma natureza humana; por isso, o homem é aquilo que se torna. Daí a máxima Sartreana, “o homem está condenado a ser livre” (p. 33). Contudo, essa liberdade é situada; dito de outra forma, só é concebível em uma perspectiva de futuro, relacionando o existente com as suas possibilidades, uma totalização em curso (Sartre, 1960/2002). Nesse sentido, o que se coloca como questão é que as condições materiais do existir criam o campo de possibilidades do existente (Sartre, 1960/2002). Essa percepção das possibilidades vai de encontro ao outro, já que toda escolha que eu faço impacta o mundo e não só a mim.

A minha consciência aparece não apenas para mim, mas também para Outro, de modo que este constituirá meu ser pelo Olhar. A outra liberdade me apreende como objeto, daí o conflito. Meu ser é atingido pelo olhar do Outro, e seu ato violento é constituir meu ser-fora; estou indefeso ao seu olhar que me desfere golpes de punhal. (Erculino, 2014, p. 203)

A violência de ser visto abre margem não só para o ato de existir, mas também para o ato se relacionar com o mundo. Porém, estamos falando de um mundo pré-existente, carregado de significações outras que impactam meu eu. Nessa condição “há distinções entre a estrutura ontológica do Para-si e aspectos como o local, nacionalidade, pertencimento de classe, isto é, o contexto histórico-social ao qual se

está inserido.” (Gondim, 2021, p. 344), e portanto, há distinções no exercício da liberdade.

Na análise de Sartre (1983), há uma relação intrínseca entre liberdade e opressão: apenas uma liberdade é capaz de oprimir, assim como apenas uma liberdade pode ser oprimida (Barata, 2017). “O opressor desconsidera a liberdade do Outro fundamentalmente e o reduz a sua facticidade aproximando-o de um objeto” (Gondim, 2021).

A exemplo, analisemos a situação de opressão que as mulheres estão submetidas. O primeiro volume de *O Segundo Sexo*, de Simone de Beauvoir (1949/2019), tem como objetivo revelar como os principais pilares culturais da humanidade — ciências, filosofia, religião e literatura — construíram narrativas sobre as mulheres. Ao tentar explicar a identidade da mulher, essas áreas criaram mitos, lendas e preconceitos que, ao longo do tempo, se consolidaram como verdades. Essas narrativas criaram uma “figura essencializada acerca da mulher”, limitando seus horizontes existenciais (Hilgert, 2019, p. 58).

Simone de Beauvoir (1949/2019) afirma que a humanidade é concebida como masculina, pois o homem é visto tanto como positivo quanto neutro, “a ponto de dizermos ‘homens’ para designar os seres humanos” (p. 11). Nessa perspectiva, a mulher é relegada à posição de inessencial, enquanto o homem é o essencial, o Sujeito, o Absoluto. A mulher, então, é percebida como o “Outro”. “A mulher determina-se e diferencia-se em relação ao homem” (p. 12). A designação mulheres é sempre para-outro (Beauvoir, 1949/2019).

A situação singular da mulher reside no fato de que, embora ontologicamente seja uma liberdade autônoma como qualquer ser humano, ela se descobre em um mundo onde os homens a encerram à condição de “Outro”. Essa imposição busca reduzi-la à imanência, negando sua transcendência, que é constantemente sobreposta por uma consciência masculina essencial e soberana (Beauvoir, 1949/2019).

Sobre a questão da inferioridade da mulher, nas palavras da filósofa:

Quando um indivíduo ou um grupo de indivíduos é mantido em uma situação de inferioridade, ele é de fato inferior; mas é sobre o alcance da palavra “ser” que precisamos entender-nos. A má-fé consiste em dar-lhe um valor substancial quando tem o sentido dinâmico hegeliano: “ser” é ter-se tornado, é ter sido feito tal qual se manifesta. Sim, as mulheres em seu conjunto “são”

hoje inferiores aos homens, isto é, sua situação oferece-lhes possibilidades menores. (p. 21).

Com isso, a autora marca que a condição de inferioridade da mulher é socialmente estruturada na relação com o homem, posicionado como gênero neutro. Dito de outra forma, a condição da mulher nada tem de natural, a posição de “Outro” a ela designada é determinada social e culturalmente.

Frantz Fanon (2020) também abordou a questão da inferioridade ao investigar a relação de poder entre o colonizador e o colonizado. Para o autor, a inferiorização, ou complexo de inferioridade, é produto da superiorização europeia. Ou seja, o colonizador cria o colonizado “é o racista que cria o inferiorizado” (p. 107). Portanto, essa perspectiva abre caminhos para se pensar que:

a verdadeira desalienação do negro requer um reconhecimento imediato das realidades econômicas e sociais. Se há um complexo de inferioridade, ele resulta de um duplo processo:
– econômico, em primeiro lugar;
– e, em seguida, por interiorização, ou melhor, por epidermização dessa inferioridade. (Fanon, 2020, p. 25)

Entretanto, diante do olhar do colonizador, o homem negro é objetificado e fixado à condição de “Outro”, já a mulher negra nem chega a “Outridade”, vejamos o que Kilomba (2020, p. 15-16) tem a dizer.

O homem negro, que é homem, mas não é branco, não tem acesso ao patriarcado, pois este é definido pela branquitude e torna-o o outro. A mulher negra, não sendo nem branca nem homem, neste esquema colonial representa então uma dupla ausência que a torna absolutamente inexistente. Pois ela serve como a outra de outros, sem status suficiente para a Outridade.

Em contraste com o homem branco que é tido como o padrão universal de humanidade, ele cria um modelo de corpo que usufrui das possibilidades do existir.

O corpo é o modo pelo qual o existente se lança no mundo, experimenta sua facticidade e age no mundo. Aliás o próprio corpo é abertura do campo para os possíveis, favorecendo ou limitando situações concretas (Beauvoir, 1949/2019). Tal horizonte existencial pode se apresentar mais amplo ou mais limitado, dependendo de determinadas realidades, como raça, classe social, gênero, corpos com deficiência e

intersecções. Contudo, a filósofa francesa não adota uma perspectiva biologizante acerca do corpo:

A sujeição da mulher à espécie, os limites de suas capacidades individuais são fatos de extrema importância; o corpo da mulher é um dos elementos essenciais da situação que ela ocupa neste mundo. Mas não é ele tampouco que basta para a definir. Ele só tem realidade vivida enquanto assumido pela consciência através das ações e no seio de uma sociedade; a biologia não basta para fornecer uma resposta à pergunta que nos preocupa: por que a mulher é o Outro? (p. 65).

Contudo, falar de “mulher” aponta para o risco de uma interpretação generalizada da experiência de mulheres que vivem diferentes formas de opressão. Grada Kilomba (2019) reflete sobre a antítese da masculinidade e da branquitude, na qual a mulher negra estaria hierarquicamente na posição mais vulnerável da relação patriarcal e colonial, sendo essa o “Outro do Outro”, por ser o outro do homem e o outro do branco.

Fanon (2019) ressalta que é ilusório tentar estabelecer distinções entre diferentes formas de conduta desumana, enfatizando que a verdadeira libertação social só será alcançada quando nenhum grupo permanecer sob opressão. Querer-se livre é também querer livre toda a humanidade (Beauvoir, 1949/2019). Para a existencialista, tanto os dominadores quanto os dominados estão presos em uma lógica de opressão que limita a liberdade humana.

Querendo a liberdade, descobrimos que ela depende inteiramente da liberdade dos outros, e que a liberdade dos outros depende da nossa. Obviamente a liberdade como definição do homem não depende de outrem, mas desde que existe o engajamento, eu sou obrigado a querer, ao mesmo tempo que a minha liberdade, a liberdade do outro; e não posso ter como fim a minha liberdade sem ter a dos outros como fim (Sartre, 1946/2014, p. 55).

Sartre, como bem apontou Gondim (2021), desnaturaliza a história para expor a má-fé do opressor, demonstrando como a complexidade do aparato social que legitima a opressão dificulta a conscientização do oprimido e permite ao opressor evadir sua responsabilidade, tratando a exploração como algo natural. O autor explora exemplos em relação às diferentes condutas de má-fé do opressor escravocrata, ilustrando como elas se transformaram ao longo da história e entre gerações. Enquanto os primeiros escravos africanos resistiam ao trabalho forçado, revelando a

violência necessária para mantê-los subjugados, os senhores de escravos das gerações posteriores, já alheios à origem violenta da escravidão, naturalizavam-na como uma condição legitimada pela lei e pela cultura. Assim, o jovem opressor, imerso em um contexto que naturaliza a superioridade branca e os direitos de propriedade sobre os negros, vê a opressão como parte de uma ordem natural e legal, sem questionar suas bases históricas e sociais. (Gondim, 2021).

Para Gondim (2021), a má-fé do opressor escravocrata, mesmo nas gerações posteriores, interpreta as revoltas dos escravizados como aberrações esporádicas, ignorando o equívoco da ideia de docilidade e felicidade natural dos escravizados. No caso das mulheres que reclamam as diversas formas de exploração de seus corpos, que denunciam o trabalho doméstico como trabalho e não como ato de amor, ou aquelas que ousam questionar o mito do instinto materno, são lidas como mal-amadas, amargas, loucas ou até mesmo histéricas (Federici, 2019). “A má-fé chega ao ponto máximo em que o caráter livre do Outro num acontecimento social (a revolta de um grupo) é visto como uma exceção dentro da realidade ordenada” (Gondim, 2021, p. 350).

Segundo Gondim (2021), com a abolição da escravidão, o opressor não desaparece, mas assume novas formas de má-fé, substituindo a hierarquia natural por uma falsa igualdade que oculta as estruturas de opressão ainda presentes. Um exemplo disso é o discurso meritocrático, amplamente propagado nas mídias sociais e fora delas, que desconsidera as desigualdades estruturais e legitima a exclusão sob a fachada de oportunidades iguais. Tal adesão a esse discurso não seria, também, uma forma de má-fé que evita encarar a realidade concreta das injustiças históricas e sociais?

Se o opressor buscasse enxergar o Outro de forma autêntica, reconhecendo-o como um ser livre e situado, enfrentaria a dificuldade de sustentar a opressão e a má-fé que a legitima. Essa postura implicaria olhar diretamente para a situação concreta de dominação, o que inevitavelmente colocaria em risco sua posição fixa de poder (Gondim, 2021).

Bell Hooks, complementa essa análise ao apontar que os homens, como grupo, são os principais beneficiários do patriarcado, mas também sofrem com as exigências que esse sistema impõe. Hooks (2024) afirma que os homens são condicionados a dominar as mulheres e, por não conhecerem outro mundo em que detêm seus

privilégios, resistem à mudança: "A maioria dos homens acham difícil ser patriarca, mas por medo de abrir mão dos benefícios [...] acham mais fácil apoiar passivamente a dominação masculina" (p. 14). Isso posto, parece ingênuo apostar em uma voluntária virada de postura advinda do grupo opressor.

"É pela necessidade medíocre do colonizador ter que subumanizar o homem colonizado à condição de animal em nome dos privilégios que deseja criar e manter para si que o opressor também é desumanizado pelo aparelho colonial" (Lima, 2020, p. 61). Em outras palavras, a constante investida no projeto de desumanização do Outro carrega em si o efeito colateral da desumanização do próprio colonizador, que se aliena no sistema colonial.

Nesse contexto, Gondim (2021) argumenta que, embora seja possível que o opressor abandone sua posição de dominação, essa transformação espontânea é improvável. Isso se deve ao fato de que o opressor está imerso em uma estrutura que legitima e perpetua a opressão, tanto em níveis institucionais quanto culturais.

Lima (2020) aponta para o caráter revolucionário da violência, compreendendo-a enquanto um instrumento histórico e situacional, inicialmente apenas uma negação. Porém, quando usada contra uma violência opressora já existente, ela se torna uma "negação da negação" e ganha um caráter criativo e afirmativo. Para o autor, essa contra violência não é mera reprodução da violência, mas uma ação transformadora e revolucionária que afirma um novo direito e possibilita a criação de algo diferente e positivo.

Conclusão

Esse estudo se propôs a dialogar acerca das formas que o para-si conceituado por Jean-Paul Sartre se relaciona com o outro quando este se torna a figura do opressor, nesse cenário, ele se alimenta de formas e concepções para negar a liberdade do outro considerando estereótipos, preconceitos e visões pré-concebidas no mundo já posto desde antes da sua existência, isso alimenta a ideia de que toda relação com outro é desafiante, já que nesse encontro intersubjetivo, esses pré-julgamentos se farão presentes em diversas instâncias dessa relação.

Apesar de tudo, olhamos para esse trabalho a partir da visão sartreana, que assim como nós, somos sujeitos de nosso tempo, portanto, olhamos as questões sociais com esse recorte vivencial, a temática da liberdade, angústia e do exercício da

opressão transcende o presente, além disso, a opressão de liberdade de outro para-si se apresenta como ato de má-fé à medida que o opressor legitima uma opressão de classe que se perpetua até que a liberdade do outro se torna um acontecimento social, logo, como afirma Lima (2020) “é preciso fazer surgir a violência como processo de transformação social.”,

E mesmo sabendo que a violência é sempre um instrumento de caráter destruidor, nesse processo destrutivo é preciso encará-la como um meio-fim que tem sua destruição não como extermínio, e sim como decomposição; uma violência que transforma na medida mesmo em que deforma (Lima, 2020, p. 151)

Mas que também não deve ser confundida com a violência do oprimido, que se torna legítima no ato de lutar pela sua liberdade, portanto, “a revolta aparece então como a reação necessária e inevitável que deve prestar-se a liberdade para se libertar, para reconquistar a sua capacidade de projetar real e não imaginária” (Branco, 2013, p. 302).

Referências

BARATA, André. **Da opressão como violência — um percurso pelo pensamento filosófico de J.-P. Sartre**. In: **UM PENSAR PARA O OUTRO — DESAFIOS ÉTICOS CONTEMPORÂNEOS: homenagem a Cristina Beckert**. Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2017.

BEAUVOIR, Simone de. **O segundo sexo: fatos e mitos**. Tradução de Sérgio Milliet. 5. ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, [1949] 2019. v. 1.

BEAUVOIR, Simone de. **O segundo sexo: a experiência vivida**. Tradução de Sérgio Milliet. 5. ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, [1949] 2019. v. 2.

BRANCO, Judikael Castelo. Violência entre ontologia e história na filosofia de Jean-Paul Sartre. **Kíneses: Revista de Estudos dos Pós-Graduandos em Filosofia**, v. 5, n. 10, 2013.

ERCULINO, Siloe Cristina do Nascimento. A violência do olhar: intersubjetividade em Sartre. **Kíneses: Revista de Estudos dos Pós-Graduandos em Filosofia**, v. 6, n. 11, 2014.

FANON, Frantz. **Pele negra, máscaras brancas**. Tradução de Sebastião Nascimento. São Paulo: Ubu, [1952] 2020.

FEDERICI, Sílvia. **O ponto zero da revolução: trabalho doméstico, reprodução e luta feminista**. Tradução: Coletivo Sycorax. São Paulo: Elefante, 2019.

FURLAN, Reinaldo. **A relação com o outro em Sartre. Memorandum: Memória e História em Psicologia**, [S. l.], v. 24, p. 85–99, 2013. Disponível em:

<<https://periodicos.ufmg.br/index.php/memorandum/article/view/6546>>. Acesso em: 13 jan. 2025.

GONDIM, Hamilton Cezar Gomes. Sartre e a fenomenologia do opressor. **Kíneses: Revista de Estudos dos Pós-Graduandos em Filosofia**, v. 13, n. 34, p. 343-363, 2021. Disponível em: <[file:///C:/Users/maria/Downloads/Artigo18+-Hamilton+Cezar+Gomes+Gondim%20\(1\).pdf](file:///C:/Users/maria/Downloads/Artigo18+-Hamilton+Cezar+Gomes+Gondim%20(1).pdf)>. Acesso em: 12 jan. 2025.

GONÇALVES, Aline Ibaldo. O encontro com o outro em Jean-Paul Sartre. **Griot: Revista de Filosofia**, Bahia: Universidade Federal do Recôncavo da Bahia, n. 2, p. 55-71, 2013.

HILGERT, Luiza Helena. **O feminismo é um humanismo: estamos ainda na era do humanismo?** Ipseitas, v. 5, p. 56-66, 2019. Disponível em: <<https://www.revistaipseitas.ufscar.br/index.php/ipseitas/article/view/379/>>. Acesso em: 12 jan. 2024.

HOOKS, bell. **O feminismo é para todo mundo: políticas arrebatadoras**. Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos, 2024.

KILOMBA, Grada. **Memórias da plantação: episódios de racismo cotidiano**. Rio de Janeiro: Cobogó, 2019.

KILOMBA, Grada. **Prefácio**. In: **FANON, Frantz. Pele negra, máscaras brancas**. São Paulo: Ubu, 2020. p. 15-16.

LIMA, Paulo Willame Araújo de. **A violência desde o prefácio de Jean-Paul Sartre para Os condenados da terra de Frantz Fanon**. 2021. 162 f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Universidade Federal do Ceará, Fortaleza, 2020.

SARTRE, Jean-Paul. **Crítica da razão dialética: precedido por Questões de método**. Tradução de G. J. de F. Teixeira. Rio de Janeiro: DP&A, [1960] 2002.

SARTRE, Jean-Paul. **O existencialismo é um humanismo**. Tradução de João Batista. 4. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, [1946] 2014.

SARTRE, Jean-Paul. **Cahiers pour une morale**. Paris: Gallimard, 1983.

SARTRE, Jean-Paul. **O ser e o nada: ensaio de ontologia fenomenológica**. São Paulo: Vozes, 2015.

SANTOS, T. T. **Sartre e a realidade humana: uma compreensão fenomenológica da existência do para-si enquanto liberdade**. Sapere Aude, v. 7, n. 13, p. 479-496, 5 dez. 2017.

SILVA, Flávia Milene Ribeiro. **A relação entre o ser-para-si e o ser-para-outro e a implicação dessa relação para a constituição do problema do “homem” na filosofia de Jean-Paul Sartre**. 2014. 100 f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Escola de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade Federal de São Paulo (UNIFESP), Guarulhos, 2014.