

Além do bem e do mal: a liberdade, a pessoa e o self de Dostoiévski e dos existencialistas Jean-Paul Sartre e Simone de Beauvoir

Eduarda Hoffling Murat do Pillar¹

Resumo: O artigo busca investigar algumas das possíveis relações entre o autor russo do século XIX Fiódor Dostoiévski e os existencialistas franceses do século XX Jean-Paul Sartre e Simone de Beauvoir. Para isso, foi desenvolvido um eixo temático que está presente nos livros Memórias do Subsolo (1864) e Crime e Castigo (1866), assim como na teoria existencialista moderna teorizada por ambos os filósofos franceses. Focaremos nas concepções da liberdade sob uma perspectiva ontológica e também existencial, assim como na relação entre a autoformação e o outro. Nesse contexto são problematizadas as noções de liberdade e a dinâmica interpessoal na construção do eu. Procuramos compreender a ênfase de Dostoiévski sobre a importância do sofrimento e do sacrifício como sendo inextricáveis para a existência da liberdade humana nos romances do autor. A teoria sartriana do engajamento questiona a possibilidade de conciliação entre a liberdade individual e uma relação comunitária, algo que pode ser um contraponto à hostilidade inevitável ao outro que a definição da soberania absoluta do self impõe. Por fim, também é analisada a perspectiva de liberdade apresentada por Simone de Beauvoir, que ressalta a autocriação humana como necessária para o self.

Palavras-chave: Liberdade; Moral; Existencialismo; Dostoiévski; Autoformação.

¹ Universidade Federal do Rio de Janeiro. E-mail: pillar.eduarda@letras.ufrj.br.

A essência do pecado é o medo do Outro ... Uma vez que a afirmação do 'eu' se realiza através da rejeição e não da aceitação do Outro ... é natural e inevitável que o outro se torne um inimigo e uma ameaça².

Metropolitan John Zizioulas of Pergamon

O inferno são os outros.

Sartre, Entre quatro paredes

O diabo disse-me assim um dia: "Deus também tem o seu inferno: é o seu amor pelos homens"... [T]odo o grande amor está ainda superior à piedade, porque aquele que ama quer também... criá-lo – o objeto do seu amor.

Nietzsche, Assim falou Zaratustra

Nilismo e arbitrariedade

O conceito de nilismo nas obras de Dostoiévski, assim como posteriormente desenvolvido nas diversas correntes existencialistas da filosofia moderna, precisa ser cuidadosamente esmiuçado para que assim seja possível identificar diferenças e particularidades importantes, que se relacionam ao contexto aos quais cada autor e teórico está inserido. Examinaremos o significado do termo na

obra de Fiódor Dostoiévski e a relação entre o nilismo moderno e a filosofia existencialista de Jean-Paul Sartre e Simone de Beauvoir. A partir da análise de alguns dos elementos do pensamento desses autores, é possível desenvolver “a negação de tudo que há” – a premissa do nilismo – a partir de questionamentos referentes ao que seria “o que há” para cada um dos pensadores. Examinaremos como esse movimento de negação pode se desempenhar de diferentes formas no entorno do princípio de destruição.

Primeiramente, é preciso observar o inevitável anacronismo diante da comparação entre autores de diferentes séculos e contextos culturais, e a transformação do conceito no decorrer do tempo. Tomando como ponto de partida Dostoiévski e a Rússia do século XIX, é importante levar em conta que o nilismo se aproximava muito mais de ser um movimento político do que uma corrente filosófica. Trata-se, nesse sentido, da negação e destruição dos sistemas políticos e estruturas de poder vigentes, para implementar novas formas de organização. O nilismo, ou a “negação radical”, “nada mais é do que a busca de um começo radical, um outro caminho a partir de si mesmo”³ (WU, 2008, p. 338).

² The essence of sin is the fear of the Other [...] Once affirmation of the 'self' is realised through the rejection and not the acceptance of the Other... it is only natural and inevitable for the other to become an enemy and a threat. Metropolitan John Zizioulas of Pergamon; *Communion & Otherness*.

³ WU, Roberto. Política e nilismo na obra de Dostoiévski. RAÍZES JURÍDICAS, Curitiba, v. 4, n. 1, p. 331-352, jan/jun. 2008.

Dentro desse contexto, a filósofa Claudia Drucker, em seu artigo *A ocidentalização do niilismo russo* (2013), afirma que não se deve pensar os niilistas apenas como um movimento destruidor, mas também como formador de uma “fundamentação doutrinária”, que toma força principalmente a partir de 1861, quando a servidão na Rússia foi abolida. “Aí, o niilista é uma espécie de iluminista radical, que contesta noções tradicionais e toda forma de autoridade estabelecida” (DRUCKER, 2013, p. 2).

Pode-se dizer que o niilismo russo foi um ponto de partida para as correntes marxistas, que ganharam uma popularidade muito maior no desencadear do século e sobrepujaram os movimentos socialistas anteriores. No entanto, ainda como corrente política, não é simples desenvolver uma definição satisfatória, visto que, como Drucker explica, há diversos elementos de junção com o utilitarismo, o materialismo, o anarquismo e o egoísmo, que também tomavam forma na mesma época. Essas outras, no entanto, podem ser reduzidas a uma aproximação pela proposição de uma sociedade utópica, formada a partir da construção de novos princípios humanos e comunitários, assim como a negação da moral cristã ortodoxa, fortemente relacionada às estruturas políticas que dominavam a Rússia do século XIX. São características evidentemente contraditórias e bem retratadas no artigo

de Roberto Wu, *Política e Niilismo na obra de Dostoiévski* (2008). A negação a que se propõe o niilismo russo é baseada em “princípios” utilitaristas, ou na ciência, algo que, no romance *Pais e Filhos* (1862), Turguêniev consegue retratar, ainda que não em detrimento da sua corrente política, mas em benefício de uma forte popularização desta. O ponto de vista radicalmente objetivado desses pensamentos inevitavelmente atinge a percepção artística e reduz a construção literária a uma ferramenta a serviço de causas políticas, algo a que Dostoiévski se mostrava fortemente contra. Crítico da percepção de que a arte deve ser um meio para atingir determinados objetivos políticos, o escritor acreditava que “a arte precisa de liberdade para surgir, e só opera o seu efeito peculiar igualmente na liberdade da fruição do público” (DOSTOIÉVSKI apud DRUCKER, 2016, p. 108).

Para o autor, a negação da moral em busca da formação de um homem novo, superior, não é algo aceitável. Esse poderia ser o eixo fundamental da divergência entre o escritor e os niilistas da época: enquanto o primeiro buscava uma redenção do ser humano no caminho trágico da liberdade, os niilistas, ao negarem a moral tradicional, apostavam na formação de um homem novo, que estaria acima do bem e do mal, algo que, dentro de um contexto de disputas políticas, inevitavelmente é

desempenhado por um virtuosismo pouco libertador. Assim, quando se refere à busca niilista, Drucker comenta:

Sempre haverá niilismo quando buscarmos um atalho para um eu aperfeiçoado, que não passe por assumirmos a responsabilidade por nossas escolhas nem aceitarmos o prazer que ela nos causa – ou o desprazer que nos causaria mudar. O niilismo é a própria renúncia a uma luta interna, e só pode sugerir atalhos enganosos para a virtude. O homem novo é um blefe, uma aposta no vazio (DRUCKER, 2016, p. 115).

É preciso, no entanto, levar em conta que o niilismo ao qual a autora se refere diferencia-se de outras formas de pensamento, como a de Dostoiévski. A forte influência do cristianismo ortodoxo na literatura do autor russo é essencial para a sua escolha de colocar os problemas filosóficos que lhe interessam numa perspectiva ontológica em oposição a niilista, que vê na destruição da ordem social vigente e da moralidade tradicional a condição para um novo começo para a humanidade em geral, e para a Rússia em particular. Ao distanciar-se da percepção niilista russa e dos movimentos políticos que a acompanhavam, Dostoiévski desenvolveu sua própria noção de pessoa em conformidade com a visão cristã ortodoxa⁴.

O sentido da vida para ele não se deve à escolha moral entre o bem e o mal, mas “o bem e o mal constituem uma combinação dentro da existência humana” e “isso é atribuído a uma única razão, segundo Dostoiévski: que o maior poder que governa e dirige a existência humana é a liberdade”⁵ e não simplesmente a justiça da ordem social ou a lógica irrefutável da matemática. Afirma o herói do Subsolo:

O impossível quer dizer um muro de pedra? Mas que muro de pedra? Bem, naturalmente as leis da natureza, as conclusões das ciências naturais, a matemática. Quando vos demonstram, por exemplo, que descendes do macaco, não adianta fazer careta, tendes que aceitar a coisa como ela é. Se vos demonstram que, em essência, uma gotícula de vossa própria gordura vos deve ser mais cara que cem mil dos vossos semelhantes, e que neste resultado ficarão abrangidos, por fim, todos os chamados deveres, virtudes e demais tolices e preconceitos, deveis aceitá-lo assim mesmo, nada há de fazer, porque dois mais dois são quatro, é matemática. E experimentai retrucar (DOSTOIÉVSKI, 2000, p. 25).

Assim, o autor russo, apesar de ter sido uma forte influência para o desenvolvimento do existencialismo moderno,

termina por recusar a maior parte da filosofia social ocidental e suas esperanças perfeccionistas, que se chocam com a doutrina judaico-cristã

⁴ Ioannis Zizioulas, por exemplo, ressalta, em *Trindade e pessoa* (2009), a importante contribuição dos padres da Capadócia para o desenvolvimento da filosofia grega, pois “ao fazer do Pai [da Trindade] a causa única da

existência divina, os capadócius introduziram a liberdade no campo da ontologia, algo que a filosofia grega nunca antes havia feito” (ZIZIOULAS, 2009, p.4).
⁵ Ibid.

de uma falha inicial que deve ser confessada diante de si mesmo e mais alguém (DRUCKER, 2016, p. 117).

Frente às impossibilidades lógicas e determinismos ideológicos, Dostoiévski afirma a liberdade incondicional do homem:

O homem precisa apenas de uma coisa: que sua vontade seja inteiramente independente, independentemente do que essa independência lhe custará, e independentemente de quantas consequências negativas implicará (DOSTOIÉVSKI, 2000, p. 39).

Mas a liberdade que Dostoiévski reivindica não equivale ao poder exclusivo, transgressor de limites e princípios morais que o *Urbemensch* nietzscheano clama. “Tudo em Dostoiévski é jogado a nível ontológico e não moral”, como argumenta Zizioulas. “As noções de bem e mal não têm lugar aqui. O que interessa a Dostoiévski é o que é real, não o que é moral” (2017, p. 6). Isso, para ele, implica em um processo de aceitação ilimitada do homem como ser real e como um verdadeiro enigma, e não como uma máquina de calcular as escolhas mais proveitosas do ponto de vista utilitário, para um *eu* solipsista. No pensamento de Dostoiévski, a liberdade humana implica em escolhas e consequências custosas – isto é, no sofrimento – no “carregar a cruz”, na relação e aceitação do *outro* para além do bem e do mal, incondicionalmente.

Dostoiévski, liberdade e pessoa

O bem e o mal não se configuram, para o escritor russo, como opostos excludentes, mas como uma dialética presente na essência da existência humana. Por isso, a categorização de um homem bom, ou o seu contrário, um homem mau, é errônea. É inevitável que aquele que se apresenta como moralmente digno, honroso, cometa atos que instabilizem tal integridade moral.

Quanto mais consciência eu tinha do bem e de tudo o que é “belo e sublime”, tanto mais me afundava em meu lodo, e tanto mais capaz de imergir nele por completo. Porém o traço principal estava em que tudo isso parecia ocorrer-me não como que por acaso, mas como algo que tinha de ser. Dir-se-ia que este era o meu estado normal e que não se tratava de doença, de um defeito, de modo que, por fim, perdi até a vontade de lutar com este defeito (DOSTOIÉVSKI, 2000, p. 20).

Nenhum dos personagens dostoiévskianos consegue se enquadrar em um dos dois lados da classificação moral, sempre haverá um constante embate entre tais dualidades nas personalidades retratadas. Personagens com senso de empatia e valores cristãos, como Sônia e Liza, em *Crime e Castigo* e *Memórias do Subsolo*, respectivamente, falham em se enquadrar no lado do “bem”, pois a profissão que

desempenham é vista como degradante e imoral para a sociedade. Concomitantemente, o ser puramente mau também parece impossível de ser atingido. Nas palavras do homem do subsolo: “não consegui chegar a nada, nem mesmo tornar-me mau: nem bom nem canalha nem honrado nem herói nem inseto” (2000, p. 17).

Assim, as diversas vertentes da corrente filosófica niilista estão em comum acordo com Dostoiévski sobre a negação do moralismo e a percepção do bem e do mal como construções superficiais de regência da sociedade moderna. As ambiguidades inerentes a todas as personalidades desenvolvidas pelo autor russo parecem se situar para além da moralidade.

Todos os valores e sentimentos humanos são elementos que coexistem dentro da atmosfera dostoiévskiana: tristeza e felicidade, paixão e indiferença, extrema honestidade e profunda dissimulação; e, o que parece ser um dos traços mais característicos de seus personagens: o amor e o ódio. Principalmente nos pares “românticos” - se é possível dizer que há algo de evidentemente romântico nas relações desenvolvidas - observam-se fortes expressões de extrema paixão seguida de raiva, ou vice-versa. Essa característica está intimamente relacionada à visão do autor do ser humano e toda a sua

existência: há uma extrema fascinação por esses tênues e frágeis limites conceituais.

O estado permanente da maioria dos personagens é de incompletude moral. Assemelha-se fortemente à ideia de formação de uma “moral da ambiguidade”, que Beauvoir viria a propor um século mais tarde: “a meta visada pela minha liberdade é conquistar a existência através da espessura sempre faltosa do ser” (BEAUVOIR, 2005, p.30). O movimento existencial, para a autora francesa, está intimamente relacionado ao fracasso do homem em alcançar os preceitos morais que ele mesmo criou. O reconhecimento dessa impossibilidade é o primeiro passo para o desenvolvimento de uma moral mais complexa, ambígua e, portanto, menos “acabada”.

Nas obras de Dostoiévski, existe um movimento constante de construções de narrativas, justificativas e tentativas de racionalização feitas pelo personagem, mas que se perdem em encontro com suas paixões, perversas ou não. Nas palavras de Dostoiévski, “estou firmemente convencido de que não só uma dose muito grande de consciência, mas qualquer consciência, é uma doença. Insisto nisso.” (DOSTOIÉVSKI, 2000, p. 19). A construção de um *eu* absolutamente soberano, um *self*, o movimento de racionalização e autoafirmação é um ato mal sucedido, pois não se sustenta diante da adversidade do encontro com o *outro*. Nesse sentido, o momento em que “as máscaras caem”

ocorre principalmente durante o relacionamento do homem do subsolo com o *outro*: quando se encontra com os colegas do colégio e se envolve com Liza. O homem do subsolo, portanto, precisa permanecer no exílio da relação humana para sustentar as próprias narrativas e a autoimagem.

Diante da inevitabilidade dos sentimentos mais ignóbeis, “o que resta ao homem fazer?” pergunta Dostoiévski. A resposta proposta para essa questão está intimamente ligada à ideia de liberdade. É importante destacar, no entanto, que o conceito de liberdade está vinculado, para o escritor, a uma plena aceitação das paixões humanas, sejam elas prazerosas ou não. Isso quer dizer que, para viver com liberdade, o ser humano precisa aceitar as imoralidades como parte do seu ser, assim como as possíveis consequências no contexto social. Por isso, como mencionado por Ioannis Zizioulas⁶: “Para Dostoiévski, o problema não é moral, mas existencial. O homem - cada homem - é uma mistura de astúcia e simplicidade, castidade e luxúria, gentileza e maldade”. E continua:

[...] para Dostoiévski, o *Outro* (como apresentado no Sonho de um Homem Ridículo) não é uma mera hipóstase, um ser. É uma existência em sofrimento. Essa é a característica particular do existencialismo dostoiévskiano. Para Dostoiévski, a

transcendência do niilismo - que é o que dá sentido à nossa existência- é a aceitação da aflição (ZIZIOULAS, 2017, p. 3).

O convívio com os outros é fundamental para dar sentido à existência pessoal, pois as relações humanas são o cerne do florescimento de todas as paixões. Mesmo que, dentro de um caráter niilista, os sentimentos humanos deixem de ter um sentido traduzível pela moral e se percam em uma ausência de significados, não apresentam necessariamente um caráter pessimista. A aceitação desse vazio conceitual e do estado caótico dos sentimentos humanos se torna uma possibilidade de vida em contrapartida ao suicídio. Nas palavras de Zizioulas,

O sofrimento é a única verdade, pela qual (ao aceitá-lo na pessoa do "Outro") transcendemos o niilismo e compreendemos que vale a pena existir. Mas, além de tudo isso, o que dá sentido à existência é a Ressurreição (2017, p. 4).

Percebe-se, assim, dois pontos levantados pelo teólogo que são fundamentais para a compreensão da existência a partir da percepção do *outro*: a Cruz e a Ressurreição. A primeira refere-se à plena aceitação do sofrimento, desses embates caóticos humanos, isto é, a aceitação da responsabilidade “por tudo e por todos”, nas palavras de Dostoiévski⁷.

à ressurreição, ou seja, a uma nova forma de vida, de acordo com a visão dostoiévskiana.

⁶ Ver artigo *Dostoiévski e a Moralidade* (2017), p. 2.

⁷ Irmãos Karamázov. Só por meio da paixão incondicional à cruz que se carrega, pode-se chegar

A própria noção de responsabilidade implica em uma relação existencial, o reconhecimento do *outro* como autônomo e diferente do *eu*. Tanto a liberdade, quanto sua ausência, parecem estar indissociavelmente relacionadas ao *outro*, ainda que de diferentes formas. A falta de liberdade pode estar vinculada à submissão do *outro* e a afirmação de uma total independência inevitavelmente ocasiona a destruição da vontade do *outro*. A ideia de falta, no entanto, precisa ser relativizada, pois, dentro de uma perspectiva ontológica, a liberdade e a existência humana são indissociáveis. Por isso, a perda da liberdade necessariamente está ligada a uma ausência que traz um aspecto da liberdade, a sua face ausente, pois a ausência ainda assim indica uma presença. O que se perde nas relações de poder e dominação para com o *outro* não é a liberdade em si, mas seu elemento desvelador, que será abordado mais adiante. Por ora, pode-se compreender que essas duas faces da liberdade estão necessariamente vinculadas a um embate entre o ser ontológico e a ética desenvolvida pelo homem em sociedade. Isso é a dialética entre o homem, a formação de uma existência única, e a relação de compromissos que se adquire a partir dessa existência em sociedade.

Nesse sentido, a perda de liberdade pode ser uma forma de garantir certa estabilidade social, mas que inevitavelmente não se sustenta por completo.

A liberdade, no entanto, não é a sobreposição dos indivíduos e das estruturas morais que formam a sociedade, mas o estabelecimento de fortes vínculos com o *outro*. Pode-se dizer que esses vínculos são imprescindíveis para coincidir a vida em sociedade com a liberdade individual, pois a ideia de que a liberdade só poderia ser atingida em detrimento do *outro* é a base de um nihilismo exterminador. A noção de liberdade plena como poder absoluto é tirânica, pois impede o convívio com o *outro* e usurpa deste a sua liberdade.

Assim como o poder individual é fundamental para o exercício da liberdade, ele também deve ser controlado para que não se desenvolva de forma autodestrutiva. A ideia de Michel Foucault, que apresenta o poder também como uma força produtora, é fundamental: pensar no poder somente como inibição e opressão é ignorar o potencial de criação humana e de produção dessas próprias forças negativas⁸.

⁸ Assim como o poder, a liberdade tem o seu potencial destruidor, por isso é importante a presença da sociedade e do papel ativo dos indivíduos para a formação de uma conformidade positiva e criadora, capaz de

atender às individualidades humanas, em contrapartida à inibição das massas observada dentro da cultura industrial atual: “Se o poder fosse somente repressivo, se não fizesse outra coisa a não ser dizer não você acredita que seria

Sartre e o engajamento com o outro

O existencialismo, que sucede os determinismos ideológicos do século XIX, também busca seu ponto de partida na ausência de tradição ou justificativa metafísica e, assim, compartilha aspectos críticos com o niilismo. Esse desenvolvimento e transformação do niilismo ocidental se dá a partir de um movimento de influências contraditórias que contribuem para a distorção e recriação de uma ideia que deixa não muito mais do que uma sombra, algo que perpassa de forma bastante sutil a formulação do existencialismo europeu do século XX.

O niilismo existencialista europeu desenvolve o enfrentamento com o “nada”, a falta de sentido intrínseca à vida humana. As tentativas de se construir uma existência válida e compreensível se defrontam com a ameaça permanente do acaso e do absurdo que pode aniquilar qualquer esforço da razão humana. Em outras palavras, é a morte, a sua absoluta inevitabilidade, que destrói a possibilidade de sentido da vida humana.

O existencialismo do século XX e todo o escopo de obras, filosofias e pensamentos que envolvem esse conceito é fortemente marcado pela figura de Sartre

e as teorias que desenvolveu sobre a existência humana. Uma noção importante, no contexto dessa filosofia francesa, é o “absurdo”, algo que, para o professor Thiago Rodrigues, em *Melancolia e Náusea: do Destino Enquanto Fundamento do Caráter Trágico ao Absurdo Existencial* (2014), “revela ao homem que a condição da sua existência é a contingência, e que aquilo que o define é justamente a gratuidade da existência, portanto, não há nada que possa justificá-la” (p. 193). Ou seja, a consciência irrevogável de que tudo que há não esconde uma compreensão maior a ser descoberta, mas é apenas o que se mostra ser no momento presente em que é. Tal pensamento é muitas vezes resumido pela famosa frase sartriana “a existência precede a essência” (SARTRE, 1984, p. 5).

O efeito que se forma a partir do absurdo do niilismo existencialista é o da angústia e do sofrimento, sentimentos que podem ser traduzidos pela noção de náusea desenvolvida no romance epônimo de Sartre. Segundo Rodrigues, é “evidente que há uma relação de interdependência entre a contingência – isto é, a aleatoriedade que funda a existência humana – e a experiência da náusea, manifestação violenta da angústia” (p. 192). Assim, na obra *A Náusea* (1938), do filósofo francês, o

obedecido? O que faz com que o poder se mantenha e que seja aceito é simplesmente que ele não pesa só como uma força que diz não, mas que

de fato ele permeia, produz coisas, induz ao prazer, forma saber produz discurso” (FOUCAULT, 1992, p. 8).

absurdo como falta de significado para a existência humana se mostra por meio de um desconforto que acompanha a vida:

A existência não é algo que se deixe conceber de longe: tem que nos invadir bruscamente, tem que se deter sobre nós, pesar intensamente sobre nosso coração como um grande animal imóvel - do contrário não há absolutamente nada mais (SARTRE, 1986, p. 195).

A recusa do que há pode acarretar um enfrentamento com o nada, que se manifesta de diferentes formas. Primeiramente, pode se falar em “nihilismo passivo”, que envolve desespero e paralisação e acaba em um processo de destruição e ausência de esperança para a construção de sentido. Essa visão difere das colocações de Nietzsche e Dostoiévski. Para eles, há necessariamente um enfrentamento do vazio, do nada e do absurdo, a partir da criação de novos parâmetros, estes, no entanto, radicalmente diferentes um do outro. Nesse sentido, Robson Costa Cordeiro⁹ descreve o nihilismo de ambos como uma recusa de aceitar “a ausência de sentido, procurando desesperadamente estabelecer um sentido para a [...] existência”. Essa procura, no entanto, se dá por meio de um movimento ontológico, “fora da própria vida, ou seja, fora do movimento próprio de exposição,

aparecimento, irrupção, auto superação que lhe é próprio” (CORDEIRO, 2012, p. 8).

Em concordância com Nietzsche e Dostoiévski, o existencialismo de Sartre e Beauvoir desenvolve uma proposta de reação ativa à negação niilista. A inexistência de uma natureza humana, assim como de uma moral essencial e irrevogável, deixa o homem em desamparo, algo que, dentro da filosofia proposta, só pode ser suportado a partir da responsabilização e do engajamento, conceitos que serão desenvolvidos posteriormente neste artigo. Beauvoir explica:

No desamparo original em que o homem surge, nada é útil, nada é inútil. É preciso, pois compreender que a paixão consentida pelo homem não encontra nenhuma justificativa externa; nenhum apelo vindo de fora, nenhuma necessidade objetiva permite qualificá-la como útil; ela não tem nenhuma razão de se querer. Mas isso não quer dizer que ela mesma não possa se justificar, se dar as razões de ser que ela não tem (BEAUVOIR, 2005, p. 17).

Sartre e Beauvoir, portanto, partem do “nada” para a construção da existência humana e o nihilismo apresenta um ponto de partida essencial para o pensamento dos filósofos franceses. Para que o homem seja o princípio da própria existência, é preciso que tudo mais perca seu valor

⁹ Ver Nietzsche e a lógica do ateísmo em *Os Demônios de Dostoiévski* (2012).

universal, essencial e mítico. Assim, não há uma medida única para todos os homens a não ser a liberdade ontológica, a origem de todos os processos de desvios e afastamentos desse “desamparo original”. É possível observar que, apesar das estreitas relações entre o niilismo de Nietzsche e Sartre, os dois utilizam esse pensamento em pontos diferentes de sua filosofia. Segundo J. Hassall, em *Finding Meaning in the Lack Thereof: An Analysis of Nietzsche's and Sartre's Responses to the Problem of Existential Nihilism* (2017), Sartre parte de uma visão niilista para desenvolver uma filosofia nova e criadora, enquanto Nietzsche utiliza-se dessa destruição como parte essencial e ativa de sua filosofia. Por conseguinte:

Nietzsche concebeu-se como o destruidor ativo desses sistemas objetivados e Sartre, de alguma forma, beneficiou-se desse pensamento quando se pensa em niilismo e a inexistência de Deus. Sartre, ao invés de desenvolver essa questão, focou no que fazer a partir desses dois temas, que ele tomou como dado. (HASSALL, 2017, p. 37)¹⁰.

Para Sartre e Beauvoir, o movimento de busca por sentido não se constrói a partir da destruição, mas parte da percepção de que, sendo tudo uma construção do homem, cabe somente a ele

estabelecer um sentido para a própria vida. Nessa linha de raciocínio, a adesão de meios “externos” de orientação é realizada também a partir desta liberdade irrevogável. Portanto, quando um ser surge, encontra um mundo dado, composto por modelos de vidas e de existências já realizadas por outros, construções às quais um sujeito pode escolher seguir ou não. O indivíduo é o único responsável por essa escolha; ideia que se afasta de pensamentos baseados em uma essência, algo absoluto ou universal incapaz de ser alterado pela ação humana. A existência, contrariando qualquer tipo de dogmatismo, consiste na ideia de que o homem tem, desde seu nascimento, uma liberdade ontológica irrevogável. O niilismo, nesse sentido, aparece como ponto de partida para uma proposição otimista da existência humana.

Há, dentro do contexto histórico em que o pensamento de Sartre se desenvolveu, uma necessidade que se afasta de uma reflexão do ser distanciada do mundo e, mais especificamente, de sua comunidade. Uma crítica que Sartre faz às filosofias clássicas é de que elas se constroem a partir de um meio homogêneo, em que “o pensamento nasce e morre nele, os sistemas nele se edificam para nele desmoronar”

¹⁰ Nietzsche concebeu-se como o destruidor ativo desses sistemas objetivados e Sartre, de alguma forma, beneficiou-se desse pensamento quando se pensa em niilismo e a inexistência de Deus.

Sartre, ao invés de desenvolver essa questão, focou no que fazer a partir desses dois temas, que ele tomou como dado.

(SARTRE, 2002, p.19). Em contraponto, o filósofo busca o que considera ser uma “filosofia da ação” que, aproximando-se da literatura e das problemáticas do século, realiza um movimento vivo e, por isso, existente. Nesse sentido, a percepção e teorização do *ser* precisa estar vinculada a sua relação com o *outro* no mundo e não mais a partir de uma unidade abstrata, que, de fato, não existe. Dentro dessa perspectiva, *O Ser e o Nada* (1943) configura-se como uma obra importante para o desenvolvimento do pensamento sartriano a respeito da existência humana como sujeito, construído também a partir do *olhar* do *outro*. Deve-se ainda destacar *O Existencialismo é um Humanismo* (1946) como um texto relevante para afastar a percepção individualista que constantemente vincula-se à ideia geral do pensamento existencial moderno.

Para compreender a relação que Sartre estabelece com o *outro*, é importante observar o desenvolvimento sobre o sujeito à luz do existencialismo proposto pelo filósofo. Faz-se necessário diferenciar dois conceitos pertinentes para isso: o *para-si* e o *ser-em-si*. A partir de um princípio não essencialista, Sartre apresenta o encontro do ser com o nada. Esse vazio de existência é o princípio irrevogável do homem. Em *O sujeito sartriano e sua exigência moral* (2017), Tiago Teixeira afirma que, para o existencialismo sartriano, não existe uma substância que possa definir o homem; ele é ausente de

qualquer definição inicial. Nesse sentido, o *ser-em-si* não é nada, é pura ausência de existência. O existencialismo descarta toda dimensão que se reitera no ego como uma substância” (p. 116). O movimento que se realiza *para-si* torna-se fundamental, dentro dessa perspectiva, para a construção do sujeito, pois “o homem nada mais é do que o que ele faz de si mesmo” (SARTRE, 1984, p. 6). A ação que configura o pensamento sartriano não se trata necessariamente de um ato corpóreo, mas qualquer tipo de relação, olhar, percepção objetiva ou subjetiva de um ser com o mundo e, sendo assim, com a sua existência nesse estado de coisas; o ser “não pode sequer ver uma situação sem mudá-la, pois o seu olhar imobiliza, destrói, ou esculpe” (SARTRE, 2004, p. 21) e, nesse sentido, *move*.

De acordo com Reinaldo Furlan, em *A relação com o outro em Sartre* (2013), “justamente porque a consciência aparece como não-ser (em-si), sente falta de ser, e esse desejo fundamental de ser é o que caracteriza a essência do ser humano, que assim se revela, pois, como vazia” (p. 86). Há um movimento constante para preencher esse *em-si*, que, em contrapartida, não poderá ser constituído por meio de uma essência bem definida. O fracasso desse empreendimento é o que move constantemente a existência humana, “o homem tenta, mas não pode ser, é impossibilitado de ser, pois sua consciência escorre por todos os lados, não

se deixa coagular” (RENAUD, 2013, p. 163); mas há também, em consonância a esse estado implacável, a problemática do *outro*. Furlan atenta à noção de *consciência irrefletida* desenvolvida por Sartre: o *para-si*, somente como movimento individual e à parte do *outro*, é ação ausente de sentido. É em relação ao *outro* que o ser se volta para o valor das suas próprias ações:

Assim se abre para o *para-si*, uma dimensão da qual não se ocupava, e que dará origem à própria moral. Pois é a presença do *outro*, melhor dizendo, a consciência que o *para-si* tem do olhar do *outro* sobre si, que o levará a reverter seu olhar, antes ocupado com as coisas, para o valor de suas próprias ações, ou sobre o sentido do seu próprio comportamento (FURLAN, 2013, p. 87).

Esse novo movimento de construção do sujeito é denominado *ser-para-o-outro*: estar visível ao olhar do *outro* garante uma nova perspectiva do *para-si*, algo que individualmente não seria possível. O pensamento da relação do homem com o ser impele-nos a “abordar o estudo desta nova estrutura de meu ser: o *Para-outro*. Pois a realidade humana, em um único e mesmo surgimento, deve ser em meu ser *Para-si-Para-outro*” (SARTRE, 2011, p. 286). Independente do olhar do

outro, a possibilidade de estar sendo observado, ou seja, objetivado por alguém, desencadeia em uma constante necessidade de se afirmar perante esse olhar externo. A identidade do sujeito está, nessa circunstância, sempre em perigo sob o julgamento alheio. “The other's presence in his look-looking cannot contribute to reinforce the world, for, on the contrary, it undoes the world by the very fact that it causes the world to escape me” (SARTRE, 1992, p. 272)¹¹. Tal cenário se expande em possibilidades de reações que o homem, como ser livre, pode apresentar diante desse encontro. É possível reafirmar sua subjetividade diante da objetificação alheia ou reduzi-lo a uma indiferença e, assim, ignorar o movimento existencial desse *outro*. Independentemente da relação que se estabelece, “todas as tentativas do homem de eliminar o conflito entre as suas dimensões subjetivas e objetivas de ser nas relações concretas com o *outro* são fadadas ao fracasso” (FURLAN, 2013, p.94), pois há necessariamente um embate entre aquilo que o *outro* me vê e aquilo que eu busco ser nesse movimento *para-si*¹².

O *outro* revela minha incompletude e, ao mesmo tempo, coloca-me em um lugar em que não estou¹³: “Ora, é essa

¹¹ A presença do *outro* em seu olhar não pode contribuir para reforçar o mundo, ao contrário, esse olhar desfaz o mundo pelo fato de que passa a escapar de meu controle.

¹² A famosa frase “o inferno são os outros”, escrita em *Entre quatro paredes*, é radical porque alude a

uma situação geral e sem saída: sendo nós, não poderemos jamais ser o *outro*.

¹³ Em *A Facticidade do para-si, o outro e as três dimensões ontológicas do corpo em o Ser e o Nada*, de Sartre (2014), Vinicius Renaud indica o desequilíbrio que se estabelece no movimento

tensão entre o que sou e não sou, ou o que sou não sendo, que se agudiza na relação com o outro” (FURLAN, 2013, p.94). Sartre afirma que o olhar do *outro* não escapa totalmente de nossa percepção de existência. Ele produz o efeito de “ser observado”, como mencionado anteriormente, algo que já exerce uma importante influência na percepção de si:

O outro não apenas me revelou o que sou: constituiu-me em novo tipo de ser que deve sustentar qualificações novas. Este ser não estava em mim em potência antes da aparição do Outro, pois não teria encontrado lugar no Para-si; e, mesmo se algo se satisfizesse em me dotar de um corpo inteiramente constituído antes que esse corpo fosse para os outros, nem minha vulgaridade nem minha inépcia poderiam alojar-se nele em potência, pois estas são significações e, como tais, transcendem o corpo e remetem ao mesmo tempo a uma testemunha capaz de compreendê-las e à totalidade de minha realidade humana (SARTRE, 2011, p. 290).

O movimento inicial *para-si*, por meio de empreendimentos próprios com o mundo e pela tentativa fracassada de autodefinição, encontra-se também em busca do reconhecimento do *outro*. Ainda que a liberdade do *outro* se mostre como um limite para a minha própria liberdade “a forma de vivenciar essa significação

que o outro lhe confere acompanhará sua maneira de experimentar essas ‘limitações’ à liberdade de acordo com o seu projeto original, que confere sentido e propicia suas escolhas” (RENAUD, 2014, p. 165).

Não existe sentido em construir-se individualmente, se as percepções alheias não estão em consonância com o que procuro estabelecer para mim. Há, portanto, um sentimento de cumplicidade e suspeita que sempre caminham juntos na relação entre os sujeitos. No entanto, ainda que aquele que me vê seja um condicional para a busca por um sentido em meus empreendimentos, “o para-si tem apenas a si mesmo para se justificar, ainda que considere o ponto de vista do *outro* ou que este lhe seja importante” (FURLAN, 2013, p. 93). Aquele que busca a compreensão de si por meio de projetos e visões alheias realiza uma auto objetificação e se utiliza da *má-fé* para esgueirar-se da condição angustiante da liberdade. O sentimento inevitável da angústia “aparece como a consciência de que não há uma tábula essencial de valor que determina a própria ação. A angústia aparece, aqui, como uma realidade da existência humana que se encontra

para-si diante da presença do *outro*. O sujeito, que antes tinha como eixo o *em-si*, no qual tudo que lhe envolvia relacionava-se a esse movimento *para-si*, vê-se diante do movimento de significação do *outro*, que “aparece como um outro centro de referência mediante os objetos pertencentes ao mundo do *Para-si*, pois os objetos

referentes ao mundo do *Para-si* são ressignificados pelo outro, ganham uma outra resposta ou outro enquadramento” (RENAUD, p. 153). O processo de subjetivação desconhecido pelo *outro* reflete em um *em-si* desconhecido pelo sujeito, pois foge de seu alcance a percepção desses movimentos ontológicos alheios.

abandonada no mundo” (TEIXEIRA, 2017, p. 117).

As reações em vista do *outro* estão dentro do princípio da liberdade inicial desenvolvida por Sartre. Como o homem nada mais é do que o sentido que se estabelece por ele mesmo, a partir desse movimento livre de engajamento com o que lhe rodeia, cabe compreender de que forma o filósofo desenvolve uma relação com o *outro* que não seja de destruição. Há uma constante “tensão” que ocorre “no projeto humano que universaliza o homem”, já que “cada homem é uma existência particular” (2017, p. 129). Em outras palavras, se aquele que me olha põe em risco a minha liberdade de autodefinição, como estabelecer um vínculo humano com a constante ameaça que se coloca?

O princípio da responsabilização é uma possível resposta à possibilidade de um desenvolvimento ético não-destrutivo. De acordo com Sartre, o encontro com o nada e a liberdade humana revela a responsabilidade do homem diante de suas ações, pois ele é o único ator possível de tudo que faz a si mesmo e ao *outro*, assim como da percepção de homem e comunidade que constrói. “O homem, portanto, é responsável por seu projeto, sua subjetividade que ocorre de modo factual, pela imagem do homem que se realizará em seu tempo e por uma universalidade, que não é abstrata, mas sim concreta” (2017, p. 125).

Há um caminho para a construção de uma moral que não se baseie em noções totalizantes, mas que reivindique a formação de valores que levem em consideração a subjetividade do *para-si* de cada sujeito. Teixeira acrescenta que Sartre aproxima a moral da falha de completude, algo que “denota a impossibilidade de uma moral ser calcada em valores absolutos e além da realidade humana” (2017, p. 128). Ainda assim, há, na perspectiva sartriana, a possibilidade de um engajamento universalizante construído por meio da subjetivação do *outro*. Aceitar a complexidade do movimento de liberdade e desvelamento de uma relação autêntica com o mundo é também perceber a ação *para-si* daqueles que convivem ao redor do sujeito, “encolhendo-me, escolho o homem” (SARTRE, 2011, p. 7). Sendo assim,

[...] a universalidade se relaciona ao projeto humano, isto é, ela se maximiza quando encontra a condição humana de criar-se como ser do *para-si* e, ao mesmo tempo, é particular, pois este fazer a si mesmo não é desprendido do mundo, mas se dá de modo situacional e concreto. Logo, universal, moral, ação e responsabilidade permeiam o campo que nós chamamos aqui de transcendência horizontal (TEIXEIRA, 2017, p. 130).

A afirmação de Sartre de que o existencialismo proposto é não somente uma forma de lidar com as questões individuais do sujeito moderno, mas

também uma possível resposta para uma sociedade que abrange as individualidades é bastante evidente em *O Existencialismo é um Humanismo* (1946). O ser é o único responsável pela construção do homem moderno e a responsabilidade a qual se atribui ao sujeito parece, para Sartre, a condição de subjetificação do *outro*. Ainda assim, a percepção de que o homem é o eixo fundador de tudo que há traz problemas que se vinculam à irracionalidade e ambiguidade de suas ações e engajamentos, algo que necessariamente estende-se à relação com *outro*. É preciso, na constituição de uma possível moral existencialista, observar que o fracasso que Sartre aponta na constituição do *em-si* também se apresenta no engajamento com o *outro*. Tanto a forma de colocação do questionamento da moralidade nas relações com o *outro*, como a profunda ambiguidade com respeito ao efeito da presença desse *outro* para a autodefinição do *eu* lembram as reflexões convolutas do homem do subsolo sobre a sua existência. Essa profunda ambiguidade na dialética do ser pensante é bem apresentada por Beauvoir, em *Por uma moral da ambiguidade* (1947), obra na qual a filósofa inicia uma crítica à proposta (ou ausência) de uma moral existencialista em *O Ser e o Nada*, ressaltando que “sem fracasso, não há moral” (BEAUVOIR, 2005, p. 16).

O outro como sofrimento e ressentimento

Há, dentro de um panorama geral da obra de Dostoiévski, um movimento significativo que pode estar relacionado aos temas abordados até então. O homem do subsolo está sempre indo de encontro ao *outro* para, em seguida, romper com ele em busca do isolamento. Esse movimento pendular é, a partir da concepção desenvolvida, o caminho da própria liberdade humana retratada pelo autor, aquela que necessita do *outro* para existir, mas que, em contrapartida, fere-se em consequência desse encontro. Tomemos como exemplo o breve episódio de *Memórias do Subsolo*, quando o personagem entra em um embate interno com o oficial que jamais cedia o caminho a quem passasse - com exceção aos generais e pessoas de alta posição. A ideia de ceder-lhe caminho era excruciante, justamente porque ceder é algo que não compreende a liberdade absoluta. Ainda assim, a alternativa de não lhe dar passagem toma uma proporção da qual o homem do subsolo tornara-se escravo. O movimento de rompimento, nesse caso, avança de forma circular e o personagem se encontra novamente diante de um servilismo ao *outro* e à sociedade: precisa trocar as roupas, comprar novas luvas para se apresentar dignamente ao ato, assim como preparar todo o cenário e, por fim, ainda

pedir a Deus que lhe ajude (DOSTOIÉVSKI, 2000).

Ainda que procurasse uma espécie de controle total sobre as circunstâncias mais simplórias, como o encontro casual com o desconhecido, o homem do subsolo não era capaz de impedir a ordem do acaso dos próprios pensamentos, muito menos da reação do *outro*, aquele que põe em perigo a todo o momento as narrativas obsessivamente construídas e reconstruídas em isolamento. Quando finalmente ocorre o “encontrão” planejado, o personagem precisa recuperar-se dessa “devassidãozinha” com a sociedade. Assim, põe-se em ação sua “solução apaziguadora”: “Devaneava terrivelmente, três meses seguidos, encolhido no meu canto, e – crede – nesses momentos eu não me parecia com o cavalheiro que, na confusão do seu coração de galináceo, pregava à gola do capote uma pele alemã de castor. Tornava-me de repente herói” (DOSTOIÉVSKI, 2000, p. 70).

O *outro*, nesse sentido, tem um papel fundamental para apontar a “imundice” desse herói construído pela solidão. Ainda assim, o personagem movimenta-se sempre em encontro desse mal estar e, mesmo que procure o relacionamento desprendido, ou seja, uma relação de liberdade e, por isso, de poder sobre a influência do *outro*, vê-se que ocorre necessariamente o contrário - torna-se, assim, necessário o subsolo para

reconstruir o controle sobre si. Um momento é importante para compreender o papel dos indivíduos e as respectivas relações na constituição da liberdade dostoiévskiana: trata-se da reunião feita com antigos colegas da escola. É perceptível o constante embate constituído pela relação entre o homem do subsolo e os *outros*, pois a conjuntura que se configura mostra-se, de fato, como uma questão de poder.

“Considerava-se ele, portanto, imensuravelmente superior a mim, em todos os sentidos?” pergunta quando cumprimenta Zvierkóv. De qualquer modo, sempre poderá, ainda, “cuspir para o lado”, ou seja, sobrepor-lhe com sua liberdade e desprezo de tudo que se apresenta (2000, p. 86). A ideia da liberdade como um poder de destruição é apresentada dentro de uma perspectiva limitada. O personagem consegue, de fato, romper com toda a possibilidade de vínculo humano significativo - e aqui, seria possível desenvolver um pouco mais o que seria um vínculo profundo, pois, para Dostoiévski, definitivamente não seria a proposta de engajamento humano desenvolvida por Sartre. Ele chega a ter um amigo, no entanto, “era um déspota e quis ter um domínio ilimitado sobre a sua alma; quis infundir-lhe desprezo pelo ambiente que o cercava; exigiu-lhe um rompimento altivo e total com aquele meio” (2000, p. 83). É possível compreender que o desprezo do *outro* é

daquilo que lhe é mais baixo e repugnante, que parece ter sido fortemente presente no decorrer da vida do personagem. No entanto, diante da impossibilidade de negação do homem e das relações por completo, o que resta para o homem do subsolo é uma forma de defesa, algo que se configura como o ataque ao *outro*, uma tentativa de anulá-lo: “passei imediatamente a odiá-los e me encerrei, fugindo a todos, num assustado, ferido e imensurável orgulho” (2000, p. 83).

Esse jogo de poder que se assemelha a um xadrez, onde todos são “uns peões inexistentes”, parece ser a única forma possível de relação com o *outro*, quando se busca a liberdade individual absoluta. No entanto, o personagem revela toda a complexidade desse movimento violento de desprendimento, assim como o absurdo dessa ação. O homem do subsolo não consegue permanecer isolado, ele precisa ir de encontro ao *outro*, algo que pode abrir discussão para os próprios limites do niilismo ocidental como uma corrente filosófica do sujeito. Tomando, assim, o homem como um ser social, é possível o desprendimento individual de tudo que há? Ao observar alguns movimentos do homem do subsolo, torna-se claro que esse rompimento precisa ser validado, e esse é o principal motivo pelo qual decide encontrar-se com antigos colegas. “[...] no mais intenso paroxismo da febre do medo, sonhava sobrepujá-los, vencê-los, arrastá-

los, obrigá-los a amar-me” (2000, p. 84), ainda que soubesse, de antemão, que tais sentimentos não apaziguaram suas atribulações individuais, nem garantiriam uma estima maior de si mesmo. A ideia, sobretudo, não era atingir tal objetivo, o movimento que garantia a existência do homem do subsolo era a vontade do fim, pois, sem isso, não haveria de fato outra força que o instigasse à vida.

Mas o homem é uma criatura volúvel e pouco atraente e, talvez, a exemplo do enxadrista, ame apenas o processo de atingir o objetivo, e não o próprio objetivo. E — quem sabe? —, não se pode garantir, mas talvez todo o objetivo sobre a terra, aquele para o qual tende a humanidade, consista unicamente nesta continuidade do processo de atingir o objetivo, ou, em outras palavras, na própria vida e não exatamente no objetivo, o qual, naturalmente não deve ser outra coisa senão que dois e dois são quatro, isto é, uma fórmula; mas, na realidade, dois e dois não são mais a vida, meus senhores, mas o começo da morte. (2000, p. 47).

Dentro dessa perspectiva, a liberdade parece estar indissociável do ser existencial. Nem nos momentos mais fortes de ruptura, como naqueles em que se busca uma completa consonância com os valores morais de uma sociedade, consegue, de fato, cumprir completamente a tarefa de desprendimento ou conformidade. Quando o homem do subsolo se isola do *outro* e procura se esconder do mundo, falha ao buscar uma completa autonomia individual. Ele tem consciência da imoralidade e

irracionalidade humana que impediam o cumprimento de um objetivo, pois a própria objetividade feita como “dois mais dois” é inalcançável:

O prazer provinha justamente da consciência demasiado viva que eu tinha da minha própria degradação; vinha da sensação que experimentava de ter chegado ao derradeiro limite; de sentir que, embora isso seja ruim, não pode ser de outro modo; de que não há outra saída; de que a pessoa nunca mais será diferente, pois, ainda que nos sobrasse tempo e fé para isto, certamente não teríamos vontade de fazê-lo e, mesmo que quiséssemos, nada faríamos neste sentido, mesmo porque em que nos transformaríamos? (2000, p 20).

A narrativa do homem do subsolo está constantemente sendo reconstruída para que seja novamente destruída pelo encontro com o *outro*. A fragilidade do personagem se mostra justamente nesse encontro com a sociedade - o *outro* se revela necessário para a formação da existência humana.

A liberdade como destruição do outro

Dentro da perspectiva do romance *Crime e Castigo* (1866), é possível constatar que o personagem não alcança a amoralidade, mas somente o imoral. É evidente o sofrimento do personagem com

o ocorrido, pois não consegue se desvencilhar da culpa: existe, em Raskólnikov, uma constante tentativa de autossabotagem, visto que, durante todo o processo do crime e, em diversos momentos posteriores, comete deslizes e deixa pistas de sua ação. Ainda que se refira a seu ato como um bem para a sociedade - afinal, segundo ele, livrar-se da senhora pouparia o sofrimento de muitos outros -, não deixa de se inquietar toda a vez em que o crime é mencionado. Raskólnikov também necessita de um enfrentamento da moral para provar sua independência e excepcionalidade; ação que contradiz o objetivo final, pois a provação dos outros já é um elemento de conformidade. Há constantemente esse embate entre as estruturas morais e jurídicas da sociedade e as ideias do personagem. Nesse caso, no entanto, o embate não parece ser entre a liberdade desveladora e a conformidade, pois o ser excepcional de Raskólnikov parece ainda em consonância com valores heroicos de uma sociedade fortemente influenciada pelo épico.

Quando Raskólnikov busca provar a sua teoria sobre a existência de pessoas excepcionais, que poderiam cometer ações consideradas por outros como imorais, ele mostra a si mesmo não ser pertencente a esse grupo¹⁴. No decorrer do romance, o

¹⁴ Raskólnikov revela para Sônia: “E se eu passei tantos dias sofrendo por saber: Napoleão o faria ou não? - então eu já percebia claramente que não

sou Napoleão... Eu suportei todo, todo o tormento dessa conversa fiada, Sônia, e desejei arremessá-la toda de cima dos meus ombros: Sônia, eu quis

personagem percebe que, se havia a necessidade de provar ser excepcional, tal ação já seria uma comprovação do contrário. A partir das percepções desenvolvidas até então, é evidente que, para Dostoiévski, essa tese não é sustentável. Para o autor, todos os humanos são igualmente capazes de cometer o mal, independentemente de serem excepcionais ou não. Trata-se de uma clara referência à corrente utilitarista, que no século XIX encontrava número crescente de adeptos e a qual o autor era crítico. No caso, o pensamento de Raskólnikov chega possivelmente ao extremo utilitarismo, algo que atinge o absurdo e, assim, mostram-se as problemáticas desse pensamento. Segundo o autor russo, não é possível que um mal possa ser justificável em função de um bem maior.

Para ele, a verdade era dolorosa, pois, encarando-a, teria que arcar com as consequências de suas ações: a aceitação de que seu ato não foi realizado por uma benfeitoria maior, mas somente por uma vontade mesquinha. Em alguns momentos da narrativa, quando parece que o personagem já compreende seu equívoco, acha que seria melhor ser simplesmente diagnosticado como louco, pois se livraria do fardo de seus próprios atos, da responsabilidade, não só de sua

própria consciência, mas também dos julgamentos e das represálias do *outro*. É evidente que Raskólnikov, assim como o homem do subsolo, ainda que busque a liberdade, falha ao incorporar o *outro* na sua busca. Ambos os personagens se sentem excepcionais, ainda que não sejam; e, referindo-se ao pensamento de Dostoiévski, seus personagens deixam de realizar o único ato que é realmente excepcional: "O principal é amar os outros como a si mesmo; isso é tudo - nada mais é necessário"¹⁵.

Beauvoir, o self e a autoformação

A interseção entre romances, autobiografias e filosofia construída por Beauvoir não se trata somente de uma questão de forma, mas está fortemente relacionada às concepções do pensamento da escritora francesa, principalmente referente à autoformação existencial. Por meio das escritas de si, observa-se o processo de formação de um pensamento que comumente ganha um aspecto "acabado" diante das teorias filosóficas. Assim como nos romances, o conjunto literário de Beauvoir permite compreender o existencialismo para além de um conjunto de postulados. A filosofia existencialista, segundo a pensadora, não procura realizar um "divórcio" entre o

matar sem casuística, matar para mim, só para mim! A esse respeito eu não queria mentir nem a mim mesmo!" (2001, p. 427).

¹⁵ ZIZIOULAS, Ioannis. *Dostoiévski e a Moralidade*. In: [Blog σκεμματα](#), 2017.

pensamento e a vida, como muitas vezes ocorre na filosofia tradicional (BEAUVOIR, 2004) e, sendo assim, caracteriza-se por buscar uma compreensão das principais questões que permeiam o sujeito do século XX. Após duas grandes guerras, que foram acompanhadas de movimentos de ódio e violência com formas e alcances nunca antes vistos, Beauvoir afirma:

Hoje, as ideologias que ganharam aprovação da maioria dos intelectuais franceses, como o cristianismo, existencialismo e marxismo, têm em comum a pretensão de mostrar o homem por inteiro. Todas respondem à mesma necessidade: na França e em toda a parte da Europa o indivíduo está angustiadamente a procura de seu lugar em um mundo virado de cabeça para baixo (BEAUVOIR, 2004, p. 325)¹⁶.

Nancy Bauer introduz o texto de Beauvoir, *What is Existentialism?* (1947), afirmando tal caráter alternativo da filosofia existencialista, que se apresenta não só nos escritos da autora francesa, mas também em obras de escritores considerados existencialistas, como Dostoiévski, Camus e Sartre. Sendo assim, o existencialismo

[...] tem a intenção de reviver a grande tradição da sabedoria anciã, pois também envolve ciências naturais e lógicas difíceis, mas propõe uma atitude humana concreta para todos os homens. Isso é o motivo de não se expressar somente por meio de teorias e teses abstratas, mas também busca alcançar um público maior por meio de novelas e peças (1947, p. 324)¹⁷.

Ainda que relutasse em aceitar a denominação de filósofa existencialista e preferisse ser conhecida por suas obras literárias (18 Beauvoir definitivamente contribuiu para o desenvolvimento da filosofia. Não só a respeito da formação dos sujeitos a partir de uma relação única com o mundo, mas também por meio de um olhar mais cuidadoso da relação entre as opressões e o *outro*.

Primeiramente, é fundamental observar que a noção de liberdade existencial desenvolvida por Beauvoir está intrinsecamente relacionada ao empreendimento humano de *desvelar-se*. Ainda que seja possível, em um primeiro momento, associar o desvelamento a uma percepção essencialista do ser - se há algo para ser descoberto, este só poderia ser o real que se esconde por trás do que se mostra ser -; essa percepção é

¹⁶ Today, the ideologies that gain the approval of most French intellectuals, namely Christianity, existentialism, and Marxism, all have a common pretension of showing man in entirety. They all respond to the same need: in France and all across Europe the individual is seeking with anguish to find his place in a world turned upside down.

¹⁷ [...] intends to revive the great tradition of ancient wisdom that also involved difficult physics

and logic, yet proposed a concrete human attitude to all men. This is why it is not expressed solely in theoretical and abstract treatises but also strives to reach a larger public through novels and plays (1947, p. 324)¹⁷.

¹⁸ DE BEAUVOIR, Simone; BAUER, Nancy. Philosophical writings. University of Illinois Press, 2004.

veementemente criticada pela autora. Trata-se, com efeito, de um movimento de autoformação, ou seja, construção de uma personalidade a qual, a princípio, não é nada e, finalmente, também não consegue escapar a um vazio inicial. Para Marcia Regina Viana, em *Liberdade e existência: os movimentos do existir em Simone de Beauvoir* (2010), o princípio humano apresentado por Beauvoir é o de que o homem existe em um mundo *dado por outros* e o desvelamento configura-se pela ambiguidade de “estar entre todos os existentes que constituem sua realidade e, ao mesmo tempo, ser um existente solitário” (VIANA, 2010, p. 120). A liberdade, nesta situação inevitável, pode configurar-se em conformidade com o *outro* ou por meio do desvelamento de uma existência original; algo que só pode ser formado a partir de um engajamento autêntico com o mundo. “Toda ação é uma escolha filosófica e a ambição de uma filosofia merecedora de seu nome é uma forma de vida que traz uma justificativa para si” (BEAUVOIR, 2004, p. 218)¹⁹. Isso quer dizer que o homem estabelece sentido para aquilo que não há e, assim, consegue construir uma personalidade - ainda que incompleta e sempre em face da ausência - a partir de um desvelamento único e particular do mundo sob o qual é colocado: nesse sentido, “querer a liberdade, querer desvelar o ser, é uma

única e mesma coisa” (BEAUVOIR, 2005, p. 68), pois esse movimento só pode ser realizado a partir de um incessante embate com o mundo *dado*, aquilo que o *outro* exige por meio de uma constante objetificação do *para-si*.

Há uma forte preocupação de Beauvoir em tomar o indivíduo e o seu processo de autoformação como ponto de partida para movimentos coletivos de mudanças sociais. É preciso, dentro dessa perspectiva, um desejo autêntico de mudança, por meio da construção de um sentido particular com o mundo, para que seja possível estabelecer uma existência na qual o encontro com o nada e com a inevitável morte não sejam empecilhos reais para a vida. Em *Por uma moral da ambiguidade* (2005), Beauvoir exemplifica tais percepções e evidencia a contradição de uma existência que não supera o *vazio* inicial:

A uma jovem doente que chorava porque precisava abandonar a sua casa, suas ocupações, todas as suas vidas passadas, alguém disse: “Cure-se. O resto não tem importância. - Mas se nada tem importância - respondeu ela para que me curar?” Ela tinha razão. Para que esse mundo tenha alguma importância, para que nossos empreendimentos tenham algum sentido e mereçam sacrifícios, é preciso que afirmemos a espessura concreta e singular desse mundo, a realidade singular de nossos projetos e de nós mesmos (BEAUVOIR, 2005, p. 88).

¹⁹ “Every living step is a philosophical choice and the ambition of a philosophy worthy of the name

is to be a way of life that brings its justification with itself.”

O *desvelamento* proposto pela autora francesa apresenta muitos pontos de comunicação com diferentes definições e reformulações da ideia de *Self*, desenvolvidos no artigo *Self: um conceito em desenvolvimento* (2012), que pode ser, de modo geral, entendido como um processo de formação de personalidade, aquilo que diferencia um ser do outro e o estabelece como único diante do mundo e das influências que o transformam (MACEDO; SILVEIRA, 2012, p. 282). Apesar do conceito apresentar um longo processo de definições essencialistas e definitivas, que remontam desde o transcendentalismo imutável platônico e o dualismo espírito e corpo cartesiano, Beauvoir procura afastar-se de qualquer noção “acabada” de sujeito. Não há, nesse movimento, jamais um pressuposto de concretização: a ação se realiza a partir da consciência de um inevitável fracasso. O homem tem como condição irrevogável a impossibilidade de autodefinição; o ser em si não passa de vazio e nunca será preenchido pelos empreendimentos. A busca por uma completude nada mais é, para Beauvoir, do que uma impossibilidade que se traduz na vontade de aproximar-se ao divino, uma criação completa, mas inatingível pelo homem. Segundo o artigo de Lucas Barreto Dias, *Simone de Beauvoir e a ontologia da Ambiguidade* (2015), há uma forte crítica da

filósofa àqueles que “buscam nada menos do que propor uma moral que tenha como meta a dimensão do querer ser (*vouloir être*), ou seja, tenta-se atingir uma plenitude, superar o fracasso da condição humana, o qual é definitivo e ambíguo”. Segundo seu pensamento, “Buscar a plenitude é a tentativa de se fazer Deus, ou seja, a síntese do em-si com o para-si, preencher o buraco no ser que o homem possui” (DIAS, 2015, p. 70).

Qual seria, a partir dessa perspectiva, o sentido de um movimento que parte de uma noção de fracasso? A aceitação da ambiguidade a qual propõe Beauvoir é fundamental para que haja um movimento de libertação da tendência ao divino; busca-se, assim, ações que por si mesmas possam se justificar. Não se trata de atingir um fim ideal, algo que possa cessar esse movimento de transcendência; se assim fosse, não haveria sentido em tentar, já no primeiro momento. Em *What is existentialism?* (1947), Beauvoir explica: “Não há esperança, se nós pensamos que é possível que o homem arrebate o mundo da obscura absurdidade, organize-o em significações e o projete a partir de metas válidas” (p. 326)²⁰. O homem do subsolo, de Dostoiévski, já questionava “Mas o homem para onde irá? Percebe-se nele constantemente algo de inábil toda a vez que atinge tais objetivos. Ele ama o ato de alcançar, mas, alcançar, de fato, nem

²⁰ “[...] there is no hopelessness, since we think that it is possible for man to snatch the world from

the darkness of absurdity, clothe it in significations, and project valid goals into it.”

sempre” (DOSTOIÉVSKI, 2000, p. 47). É possível afirmar que Beauvoir concordava com a profunda inadequação do homem ao repouso paradisíaco; para a autora, o ser só está, de fato, vivo, quando movido pela ação da incompletude, caso o contrário, nada mais resta-lhe fazer: “A beleza da terra prometida estava em prometer novas terras. Os paraísos imóveis nos prometem apenas um eterno tédio” (BEAUVOIR, 2005, p. 146).

Nesse momento, é possível observar uma cisão entre o existencialismo sartriano e o de Beauvoir. Enquanto o filósofo trazia a noção de uma possível adequação do ser à objetificação do *outro*, a escritora vê o fracasso dessa tentativa como princípio. Nancy Bauer é assertiva quando aponta que a filósofa inicia um processo de conceitualização das opressões humanas, algo que não é priorizado em *O Ser e o Nada* (BAUER, 2004, p. 320). De fato, a noção do *outro* como ator objetificante do sujeito é complexificada quando se observa os diferentes aspectos sobre o qual a cultura corrobora com a construção desse ser. No caso da mulher, Beauvoir, não coincidentemente, desenvolve a noção de um segundo sexo, que é evidentemente um *outro*, à parte do sujeito universal masculino: “A mulher determina-se e diferencia-se em relação ao homem e não este em relação a ela; a fêmea é o inessencial perante o essencial. O homem é o Sujeito, o Absoluto; ela é o Outro”

(BEAUVOIR, 1970a, p. 16). A noção sartriana do *outro*, nesse sentido, não se mostra como um embate entre um movimento de objetificação externo e uma autonomia libertadora *em si*. A mulher, dentro da condição em que lhe é colocada, evita tais confrontos em função de uma auto-objetificação que corrobora aquilo que o *outro* a enxerga. Assim, segundo Ingrid Cyfer, Beauvoir “está mais alerta para o impacto que as assimetrias sociais produzem na liberdade do que Sartre admitira estar, particularmente em *O ser e o nada*” (2015, p. 61). Há, nesse sentido, a construção do *self* também a partir de uma coletividade identitária na qual o ser é colocado diante do mundo. O *outro*, a partir de Beauvoir, passa a ser, não só, “aquele que não sou eu”, mas também “aquele que não faz parte do meu grupo, da minha identidade”:

Nenhuma coletividade se define nunca como Uma sem colocar imediatamente a Outra diante de si. Basta três viajantes reunidos por acaso num mesmo compartimento para que todos os demais viajantes se tornem "os outros" vagamente hostis” (BEAUVOIR, 1970a, p. 11).

Por fim, pensando a partir da teoria que Beauvoir desenvolve sobre a mulher, a teoria de Sartre sobre a relação com o *outro* revela facetas mais complexas e menos universalizantes: “Ao sustentar que a mulher é o Segundo, ela afirma que a mulher não é apenas o Outro; é o outro desigual” (BAUER, p. 67). Assim, o

exercício da má-fé não pode ser vinculado a inibições que se desempenham em situações de opressão estruturadas; não quer dizer que Beauvoir renega o conceito de má-fé desenvolvido por Sartre, mas observa as diferentes formas de opressão que podem dificultar mais ou menos o exercício dessa liberdade individual. O *eu*, então, pode se tornar um desafio criativo, um desafio à objetivação imposta da pessoa e pode estimular um ato de libertação da dupla ameaça de dominação tirânica no encontro com o *outro*, por um lado, ou da autodestruição, por outro.

Referências bibliográficas

- BAKHTIN, M. **Problemas da Poética de Dostoiévski**. São Paulo: Forense Universitária, 2005.
- BEAUVOIR, S. **O segundo Sexo: Fatos e Mitos**. São Paulo: Difusão Europeia do Livro, 1970a.
- BEAUVOIR, S. **O Segundo Sexo: A Experiência Viva**. São Paulo: Difusão Europeia do Livro, 1970b.
- BEAUVOIR, S. **Por uma Moral da Ambiguidade**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2005.
- BEAUVOIR, S. **Philosophical Writings**. Chicago: Board of Trustees of the University of Illinois, 2004.
- BERDIAEV, N. **O Espírito de Dostoiévski**. Rio de Janeiro: Panamericana, s/d.
- CYFER, I. Afinal, o que é uma mulher? Simone de Beauvoir e “a questão do sujeito” na teoria crítica feminista. **Lua Nova**, São Paulo, v. 94, p. 41-77, 2015.
- CORDEIRO, R. C. Nietzsche e a lógica do ateísmo em *Os Demônios* de Dostoiévski. In: CARVALHO, M.; FIGUEIREDO, V. (Eds.). **Filosofia contemporânea: Arte, Ciências Humanas, Educação e Religião**. São Paulo: ANPOF, 2013. p. 475-490. Disponível em: https://www.academia.edu/27166752/Nietzsche_e_a_logica_do_ateismo_em_Os_Demonios_de_Dostoiievski. Acesso em: 3 out. 2021
- DIAS, L. B. Simone de Beauvoir e a ontologia da ambiguidade. **REVISTA REFLEXÕES**, Fortaleza, v.4, n.6, p. 66-79, Jan./Jun., 2015.
- DOSTOIÉVSKI, F. M. **Crime e Castigo**. São Paulo: 34, 2001.
- DOSTOIÉVSKI, F. M. **Duas narrativas fantásticas: A Dócil e O Sonho de um homem ridículo**, São Paulo: 34, 2009.
- DOSTOIÉVSKI, F. M. **Memórias do Subsolo**. São Paulo: 34, 2000.
- DOSTOIÉVSKI, F. M. **Os Irmãos Karamázov**. São Paulo: 34, 2008.
- DRUCKER, C. Comparatismo entre russos e brasileiros (parte II): a ocidentalização do niilismo. **Anais do XIII Congresso Internacional da ABRALIC: Internacionalização do Regional**, Campina Grande, PB, p. 1-10, 2013.

DRUCKER, C. Dostoiévski, Niilismo e Fé. **Numen: revista de estudos e pesquisa da religião**, Juiz de Fora, v. 19 n. 1, p. 100-126, 2016.

FOUCAULT, M. **A Microfísica do Poder**. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1992.

FURLAN, R. A relação com o outro em Sartre. **Memorandum**, Ribeirão Preto, v. 24, p. 85-99, 2013.

KEENAN, J. **O ser comumão**. Texto disponível no site: <http://www.ihu.unisinos.br/185noticias/noticias-2016/553952-o-ser-comunhao>, 2016. Acesso em: 19 jan. 2022.

HASSALL, J. **Finding Meaning in the Lack Thereof: An Analysis of Nietzsche's and Sartre's Responses to the Problem of Existential Nihilism**. *Honors Theses*, 2017.

KLIMOVA, S. Conceptualizing religious discourse in the work of Feodor Dostoevskij. **Springer**, Belgorod, 2007.

LEŠIĆ-THOMAS, A. The Answer Job Did Not Give: Dostoevsky's Brat'ia Karamazovy and Camus's La peste. **Modern Language Review**, V. 101, N. 3, jul., p. 774-788, 2006.

MACEDO, L.; SILVEIRA, A. Self: um conceito em desenvolvimento. **Revista Paidéia**. Ribeirão Preto, v. 22, n. 52, p.2281-289, 2012.

NAMLI, E. Struggling with reason: Dostoevsky as moral theologian. **Studia Theologica**, v. 63, n. 2, p. 197-216, 2009.

NUCCI, A. A utopia e a sobornost em o sonho de um homem ridículo de fiódor m. Dostoiévski. **Revista de História e**

Estudos Culturais. v. 10, n.1, p. 1-115, jan./jun., 2013.

RENAUD, V. A facticidade do para-si, o outro e as três dimensões ontológicas do corpo em o Ser e o Nada, de Sartre. **Pólemos**, Brasília, v. 2, n. 4, 2013.

RODRIGUES, T. Melancolia e náusea: do destino enquanto fundamento do caráter trágico ao absurdo existencial. **Trans/Form/Ação: Revista de Filosofia**. Marília, v.37, n. 2, p. 185-196, 2014.

SARTRE, J-P. **A Náusea**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1986.

SARTRE, J-P. **Being and Nothingness: A Phenomenological Essay on Ontology**. Washington Square Press: Nova Iorque, 1992.

SARTRE, J-P. **Crítica da Razão Dialética**. DP&A: Rio de Janeiro, 2002.

SARTRE, J-P. **O existencialismo é um humanismo**. Trad. Vergílio Ferreira. 2ª Edição. São Paulo: Abril Cultural, 1984.

SARTRE, J-P. **O Muro**. São Paulo: Círculo do Livro, 1989.

SARTRE, J-P. **Que é a literatura?** Trad. Carlos Felipe Moisés. São Paulo: Ática, 2004.

SARTRE, J-P. **O ser e o nada: Ensaio de Ontologia Fenomenológica**. Trad. Paulo Perdigão. Rio de Janeiro: Editora Vozes, 2011.

SILVA, J. F.; JUNQUEIRA, J. F. P. N. Memórias do subsolo: a utopia da autorreflexão e da liberdade em Dostoiévski. **ECCOM**, v. 9, n. 18, p. 117-130, jul./dez. 2018.

STELLINO, P. Para além da lei moral: morte de Deus e gratuidade de Feuerbach a Sartre. **Revista Trágica: estudos de filosofia da imanência**, Rio de Janeiro, v.10, nº 1, p. 60-72, 2017.

TEIXEIRA, T. O sujeito sartriano e sua exigência moral. **VirtuaJus**, Belo Horizonte, v. 2, n. 2, p. 115-132, 1º sem. 2017.

TEIXEIRA, T. Responsabilidade e ação: estruturas de uma moral da existência? **Sapere Aude**, Belo Horizonte, v.6, n.11, p. 359-379, 2º sem. 2015.

VIANA, M. R. Liberdade e existência: os movimentos do existir em Simone de Beauvoir. 2010. **Revista Estudos Filosófico**, Minas Gerais, nº 5, Pág. 118-129, 2010.

WU, R. Política e niilismo na obra de Dostoiévski. **RAÍZES JURÍDICAS**, Curitiba, v. 4, n. 1, p. 331-352, jan/jun. 2008.

ZIZIOULAS, I. COMMUNION AND OTHERNESS. Disponível em: <http://www.orthodoxresearchinstitute.org/>. 2017. Acesso em: 16 jan. 2022.

ZIZIOULAS, I. Cristo, o Espírito Santo e a Igreja. Disponível em: <http://www.ecclesia.com.br/biblioteca/teologia/ioannis-zizioulas-cristo-o-espírito-santo-e-aigreja.html>. Acesso em: 28 dez. 2021.

ZIZIOULAS, I. Dostoiévski e a Moralidade/caráter. Disponível em: [Blog σκεμματα](http://blog.σκεμματα), 2017. Acesso em: 16 jan. 2022.

ZIZIOULAS, I. **Trindade e Pessoa**. Disponível em: www.ecclesia.com.br, 2009. Acesso em: 31 mar. 2022.

***Abstract:** This article aims to investigate some of the possible conceptual links between the XIX century Russian author Fyodor Dostoevsky and the XX century French existentialists Jean-Paul Sartre and Simone de Beauvoir. We focus on the main themes in Notes From The Underground (2000) and Crime and Punishment (2001), as well as on key aspects of the existentialist theories of both of these French philosophers. We consider the conceptions of freedom from an ontological and existentialist perspective and we discuss the relation between self-creation and the recognition of the other. In this context, the notion of freedom and interpersonal dynamics for the construction of the Self are discussed. We endeavor to understand Dostoevsky's emphasis on human freedom in his novels. Sartre's engagement theory questions the possibility of a conciliation between individual liberty and a communitarian relation, something that can be a counterpoint to the inevitable hostility to the Other that the sovereign definition of the Self entails in his view. We also analyze Simone de Beauvoir's understanding of freedom which helps overcome the conflict between the Self and the Other through tapping into the creative potential in the process of human self-formation as necessary for the self and for overcoming self-destruction.*

Keywords: Freedom; Morality; Existentialism; Dostoevsky; Self-creation.