

Liberdade e Alteridade na fenomenologia existencial de Frantz Fanon e Simone de Beauvoir

Eloísa Benvenutti de Andrade

Doutora em Filosofia [UNIFESP]
ebandrade@casperlibero.edu.br

Resumo: O objetivo é apresentar a história da formação do existencialismo francês e da fenomenologia francesa a partir da participação constitutiva e constituinte de Frantz Fanon (1925-1961) e Simone de Beauvoir (1908-1986). Na esteira de conceitos fundamentais deste conjunto de pensamento como sujeito, corpo, liberdade, alteridade e experiência vivida, exporemos como a filosofia contemporânea francesa pode ser tematizada considerando o interior do debate ético e ontológico impulsionado pelos pensadores supracitados. Para tanto, analisaremos a fenomenologia existencial de Simone de Beauvoir e Frantz Fanon elaborada por meio da reabilitação de conceitos filosóficos clássicos da própria tradição fenomenológica — tal como liberdade e alteridade — que promoveram uma reflexão radical acerca do estatuto ontológico da ideia de sujeito elaborada pela tradição filosófica. Por uma perspectiva ética, tanto Beauvoir, como Fanon, explicitaram em suas obras a condição existencial concreta de indivíduos que foram escamoteados do processo de elaboração do discurso sobre o mundo e do ser no mundo tradicionalmente realizado na história da filosofia e pela própria fenomenologia. Quando Beauvoir discorre sobre a natureza da mulher, a definição de seu destino e a emergência do feminino e, Fanon escreve sobre a condição do indivíduo racializado e a emergência daquilo que se chama negro no âmbito do colonialismo europeu, suas filosofias revelam a importância da reabilitação ontológica de ideias fundamentais da fenomenologia francesa, tais como, percepção e experiência, ao fornecerem um sentido ético na elaboração de seus discursos sobre o mundo.

Palavras-chave: Alteridade; Ética; Fenomenologia; Liberdade; Ontologia.

Introdução

A fenomenologia existencial de Simone de Beauvoir (1908-1986) e Frantz Fanon (1925-1961) elaborada por meio da reabilitação de conceitos filosóficos clássicos da própria tradição fenomenológica — tal como liberdade e alteridade — promoveu uma reflexão radical acerca do estatuto ontológico da ideia de sujeito elaborada pela tradição filosófica. Por uma perspectiva ética, tanto Beauvoir, como Fanon, explicitaram em suas obras a condição existencial concreta de indivíduos que foram escamoteados do processo de elaboração do discurso sobre o mundo e do *ser* no mundo tradicionalmente realizado na história da filosofia e pela própria fenomenologia. Quando Beauvoir discorre sobre a natureza da mulher, a definição de seu destino e a emergência do feminino, e Fanon escreve sobre a condição do indivíduo racializado e a emergência daquilo que se chama negro no âmbito do colonialismo europeu, suas filosofias revelam a importância da reabilitação ontológica de ideias fundamentais da fenomenologia francesa, tais como, percepção e experiência, ao fornecerem um sentido ético na elaboração de seus discursos sobre o mundo. Tais discursos, explicitam o humanismo seletivo levado a cabo pela tradição filosófica e ainda na

fenomenologia francesa contemporânea. No caso da tradição da história da filosofia, observa-se que, quando ela não escamoteou a mulher e o não-branco, inseriu ainda mais preconceitos ao demarcar a questão de gênero e raça nas investigações sobre os estudos do *ser* e o estatuto ontológico do homem em geral. Isso porque, habitualmente, ela converteu o mundo em representação do mundo e atribuiu privilégio ao intelecto perante a percepção para discorrer sobre nosso primeiro contato com as coisas, com o mundo e com o outro. Subsidiada por uma relação puramente teórica com as contingências e diferenças existentes, a história da filosofia normalmente abstraiu o mundo concreto e, portanto, a facticidade da existência e o contato em primeira pessoa. E, embora as fenomenologias de Sartre (1905-1980) e Merleau-Ponty (1908-1961) tenham buscado outro caminho destituindo os privilégios da razão em prol da experiência vivida e reabilitando o lugar da percepção no processo do conhecimento, tampouco consideraram em suas ontologias, e na elaboração de seus conceitos próprios, a situação específica de *ser no mundo* e ser humano nas diferentes experiências vividas e na condição de existência e reconhecimento dos indivíduos que habitam o mundo.

1. Simone de Beauvoir

Na obra *O Segundo Sexo* (1949) de Simone de Beauvoir, a grande questão que se coloca não é estritamente ontológica ao estilo consumado pela tradição da história da filosofia. A tarefa fenomenológica existencial da qual se ocupa Simone de Beauvoir, fundamenta-se pelo que é próprio do humano, e consequentemente, do específico da mulher e do feminino enquanto humano, por meio da análise da expressão do seu corpo, ou melhor, do comportamento propriamente humano, enquanto masculino e feminino, em que a liberdade em seu aspecto situado e vivo, é ponto crucial; embora seja acusada por vezes de uma suposta carga tributária deontológica de como faz operar sua ideia de liberdade — quando a filósofa define que a liberdade é o específico do humano — e fundamenta seu projeto ético que deveria estar imerso não apenas em um sistema de correlações que abarca a questão da historicidade, da liberdade e do organismo vivo, mas também em um sistema de significações¹.

A análise da mulher por meio de sua “situação” na cadeia de opressões em que ela está imersa, permite a Beauvoir explicitar que a mulher enquanto sujeito necessita assumir sua liberdade, realizar sua transcendência e revelar sua autenticidade para que possa enfim se destituir da condição de objeto que sacrifica sua realidade concreta. Inicialmente, para Simone de Beauvoir, as diferenças biológicas são significativas na construção da imagem de inferioridade feminina, no entanto, na esteira de uma perspectiva existencial, a relevância que a filósofa concede de início a essa diferença em sua obra supracitada a possibilita diagnosticar o fator chave para a realização de um discurso concreto acerca da mulher, a saber, o papel da opressão histórica que as mulheres sofrem no corpo da sociedade estruturalmente constituída por uma hierarquia de diferenças, como raça, classe, sexualidade, identidade de gênero e deficiência. Desse modo, ser mulher não é apenas nascer em determinado sexo, mas é também ser identificada de forma negativa na sociedade.

Pela perspectiva antinaturalista e antideterminista da filósofa, ser mulher não é somente um dado da natureza, um destino biológico que a define, a princípio, como inferior ao homem, como o inessencial (BEAUVOIR, 1970b, p. 137) perante ao essencial que é o homem, mas é fruto da cultura, que historicamente fabrica a situação de submissão e subordinação social da mulher tanto pelas condições materiais como pela hierarquia coercitiva imposta pelas relações mediadas por comando-obediência. Escreve Beauvoir:

¹ Sobre isso, desenvolvi no artigo “A questão da mulher em Buytendijk e Simone de Beauvoir” publicado em *Phenomenology, Humanities and Sciences*, vol. 2, no. 1, 2021.

Ninguém nasce mulher: torna-se mulher. Nenhum destino biológico, psíquico, econômico define a forma que a fêmea humana assume no seio da sociedade; é o conjunto da civilização que elabora esse produto intermediário entre o macho e o castrado que qualificam de feminino [...] somente a mediação de outrem pode constituir um indivíduo como um Outro. (BEAUVOIR, 1970a, p. 9)

Neste sentido, é importante que todas as diferenças sejam evidenciadas e que a história de vida de cada mulher seja contada e que a escuta seja feita para que se torne possível proferir um discurso concreto sobre o mundo. É importante que se considere que a desigualdade entre homens e mulheres é histórica e construída ideologicamente e que o gênero é um problema político e epistemológico. Quando Beauvoir descreve em *O Segundo Sexo* a mulher por uma perspectiva existencial é crucial considerar que sua obra busca sistematizar um projeto de autoafirmação, emancipação e libertação da mulher para além do gênero que a define, visto que o gênero para a mulher é algo imposto. A filósofa refuta a premissa da existência de uma natureza feminina que seria tributária do gênero e ofertada pela biologia. Afinal, ninguém “nasce mulher, torna-se mulher” (BEAUVOIR, 1970a, p. 9) e é fundamental assimilar que o gênero enquanto mediação única, sacrifica a busca pelo estatuto autêntico acerca da existência da mulher quando calcado no “eterno feminino”. Escreve Beauvoir:

Se a definição que se dá desse Eterno Feminino é contrariada pela conduta das mulheres de carne e osso, estas é que estão erradas. Declara-se que as mulheres não são femininas e não que a Feminilidade é uma entidade. Os desmentidos da experiência nada podem contra o mito. (BEAUVOIR, 1970a, p. 299)

Sendo assim, existe uma impossibilidade subjetiva de autocompreensão para as mulheres, que também pode ser estendida aos homens ao passo que ambos estão habitualmente encerrados em um estereótipo que se pretende absoluto, caso contrário, são tomados como uma anomalia da natureza. Esse processo, no entanto, impede que compreendamos que o gênero é por vezes responsável — considerando que habitualmente se privilegia o masculino — pela existência de conceitos normativos, por preconceitos, pela constituição de condições materiais específicas, e fornece significado particular às relações de poder. Nesse sentido, embora haja presença fundamental da ideia de sexo para discursar sobre o gênero no existencialismo de Simone de Beauvoir, o que sobretudo a pensadora fez foi estabelecer, por uma perspectiva existencialista, “a individualidade humana como um valor absoluto” (SANTOS, 2019, p. 29) e concedeu, desse modo, uma perspectiva inédita ao lugar da opressão na condição humana. Feito isso, a partir de sua filosofia existencial é possível, por meio do gênero, pensar o problema da existência a partir de questões concretas e denunciar a fragilidade teórica do discurso tradicional no plano do pensamento ético, retirando, sobretudo, a liberdade do plano abstrato tributário do idealismo, em que emerge a *mística*, a *narcísica* e a *amorosa* (BEAUVOIR, 1970a, pp. 363-393) e a reiterando na vida cotidiana e no senso comum. Beauvoir argumenta:

Efetivamente, ao lado da pretensão de todo indivíduo de se afirmar como sujeito, que é uma pretensão ética, há também a tentação de fugir de sua liberdade e de constituir-se em coisa. É um caminho nefasto porque passivo, alienado, perdido, e então esse indivíduo é presa de vontades estranhas, cortado de sua transcendência, frustrado de todo valor. Mas é um caminho fácil: evitam-se com ele a angústia e a tensão da existência autenticamente assumida. O homem que constitui a mulher como um Outro encontrará, nela, profundas cumplicidades. Assim, a mulher não se reivindica como sujeito, porque não possui os meios concretos para tanto, porque sente o laço necessário que a prende ao homem sem reclamar a reciprocidade dele, e porque, muitas vezes, se compraz no seu papel de Outro. (BEAUVOIR, 1970b, p. 15)

A ênfase dada pela filósofa, portanto, está na situação e nos obstáculos que a mulher enfrenta na sua experiência com o mundo. Desse modo, será apenas reconhecendo sua liberdade que a mulher encontra a oportunidade de se reconhecer como o essencial (BEAUVOIR, 1970b, p. 141). Segundo Beauvoir, para que a mulher deixe o lugar da condição de coisa e objeto que o

reconhecimento enquanto o *outro* do homem a aloca, é preciso que ela tenha acesso ao mundo masculino assim como o homem tem acesso ao mundo feminino, o que significa, em última instância, que ela tenha acesso ao outro em uma relação de alteridade. Na introdução de *O Segundo Sexo*, Beauvoir escreve que a mulher é o Outro à medida que ela “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. 10). E, enquanto outro, a mulher, conclui Beauvoir, é também “outra e não ela mesma, outra e não o que dela é esperado” (BEAUVOIR, 1970a, p. 242). Diante disso, a mulher nunca é o que deveria ser, ela é como a própria decepção da existência que não consegue nunca se atingir nem se reconciliar com a totalidade dos existentes (BEAUVOIR, 1970a, p. 242) e a situação em que se encerra a mulher é a de que “desde que se realiza como Outro, ela é o outro inessencial; é-lhe necessário negar a alteridade” (BEAUVOIR, 1970b, p. 137).

Na medida em que a mulher é considerada o Outro absoluto, isto é — qualquer que seja sua magia — o inessencial, faz-se precisamente impossível encará-la como outro sujeito. As mulheres nunca, portanto, constituíram um grupo separado que se pusesse para si em face do grupo masculino; nunca tiveram uma relação direta e autônoma com os homens. (BEAUVOIR, 1970b, p. 91)

Por esta situação, surge então a questão: como uma existência que quer afirmar-se como liberdade é capaz de lidar com a imposição de uma essência que a determine em suas escolhas por toda a sua existência? Por isso, a concepção fenomenológica da filósofa francesa parte de início do fato de que construímos o mundo a partir da estrutura da nossa própria consciência, e isso quer dizer que a condição de ser no mundo é revelada pela experiência vivida dos indivíduos, ou seja, a partir do fluxo das experiências que abarcam tanto o sentido, como as coisas e os organismos. Para Beauvoir, trata-se de partir da facticidade para verificar “quais são as condições concretas de exercícios de libertação”, pois a “subjetividade nunca está totalmente separada da facticidade que, por sua vez, nunca é totalmente separada de como as subjetividades a vivem e a significam” (SOUZA, 2018, p. 233). Isso quer dizer que o exercício da liberdade não é tributário da abstração, mas é condicionado pela experiência vivida da realidade. De acordo com Beauvoir, uma “moral humanista exige que toda experiência viva tenha um sentido humano, que seja habitada por uma liberdade” (BEAUVOIR, 1970b, p. 184), entretanto, o desafio que a filósofa destaca é o de que “ao lado da autêntica reivindicação do sujeito que quer para si liberdade soberana, há no existente um desejo inautêntico de demissão e de fuga” (BEAUVOIR, 1970b, p. 39).

É uma estranha experiência, para um indivíduo que se sente como sujeito, autonomia, transcendência, como um absoluto, descobrir em si, a título de essência dada, a inferioridade: é uma estranha experiência para quem, para si, se arvora em Um, ser revelado a si mesmo como alteridade. (BEAUVOIR, 1970b, p. 39)

Desse modo, o projeto ontológico elaborado por Merleau-Ponty de buscar a raiz das relações, investigar a instância pré-reflexiva, a mistura entre o mundo e nós que precede a reflexão ganha concretude de fato no projeto ético proposto nas fenomenologias existenciais de Simone de Beauvoir e Frantz Fanon que abarcam o âmbito da dimensão existencial e universal, quer dizer, da motricidade, da cultura e da expressão, como Merleau-Ponty queria desde a sua *Fenomenologia da percepção* (1945), mas finalmente por Beauvoir e Fanon este projeto ganha sentido, e dá sentido a ele. Vejamos a perspectiva de Fanon.

2. Frantz Fanon

Do mesmo modo que Simone de Beauvoir intitula o segundo volume de *O Segundo Sexo* (1949) como “A experiência vivida”, dando ênfase a tal conceito, Frantz Fanon, filósofo e psiquiatra

oriundo da colônia francesa da Martinica, escreve, dois anos após essa publicação, um ensaio que será disponibilizado como livro em 1952, intitulado *Pele Negras, Máscaras Brancas*, cujo capítulo 5, de suma importância, segundo o próprio autor, intitula-se “A experiência vivida do negro”. Desse modo, tal como o movimento filosófico de Beauvoir para pensar o gênero e a condição da mulher, Fanon parte da perspectiva do âmbito da experiência vivida para refletir acerca da condição de ser negro na configuração colonial a partir da dimensão da experiência vivida do negro que o conduz a um “desvio existencial” (FANON, 2008, p. 30). Embora seja fato consumado que o termo *l'expérience vécue* tenha sido introduzido no repertório francês por Merleau-Ponty, especula-se que a origem do uso e a relevância desse termo na fenomenologia existencial de Beauvoir e Fanon tenha origem também na obra do escritor e ativista negro norte-americano pelos direitos civis Richard Wright, que publica o relato autobiográfico *Black Boy: infância e juventude de um negro americano* em 1945. Wright nasceu no Mississippi em 1908, entretanto, passa a maior parte de sua vida em Paris, onde faleceu em 1960. Beauvoir faz referência direta a *Black Boy* no segundo volume de *O Segundo Sexo* ao escrever que os negros que foram da África para a França também conheciam, “em si mesmos como exteriormente”, dificuldades análogas às que encontravam as mulheres (BEAUVOIR, 1970b, p. 467). Já Fanon cita o escritor diversas vezes em *Pele Negra, Máscaras Brancas*, texto em que relata inclusive um encontro de Wright e Beauvoir (FANON, 2008, p. 156).

Como Beauvoir, a interlocução de Fanon se dá também com Sartre — que prefaciou seu livro *Os Condenados da Terra* de 1961, mas que o martinicano critica no texto de 1952 pelo negligente tratamento dado a experiência vivida (FANON, 2008, p. 124) — e com Merleau-Ponty, de quem foi aluno ao chegar na França e referência filosófica para construir sua fenomenologia conduzida pela análise do trauma psíquico colonial. Nesse contexto, nos interessa destacar essa parte da história da formação do existencialismo francês e da fenomenologia francesa que tem a participação, constitutiva e constituinte, consagrada de Merleau-Ponty e Sartre, além disso, particularmente a de Frantz Fanon e Simone de Beauvoir. Na esteira de conceitos fundamentais, deste conjunto de pensamento, como sujeito, corpo, liberdade, alteridade e experiência vivida, o objetivo é expor como a filosofia contemporânea francesa pode ser tematizada considerando o interior do debate ético e ontológico impulsionado pelos pensadores supracitados evidenciando também sua origem e dispersão histórica.

Na esteira de Beauvoir, que atenta que não se nasce mulher, mas torna-se mulher por uma relação, Fanon diz em seu texto que aquilo que se chama negro trata-se de uma experiência do colonialismo que tem como pilar intrínseco a ele a experiência do racismo. Portanto, para Fanon, não se nasce negro, torna-se negro na sociedade colonial ao passo que as práticas racistas revelam uma essencialização perversa do negro, o que por fim, funda uma relação mítica do preto (FANON, 2008, pp. 133-134). O olhar universal do humanismo exclui o negro, o conduz a uma “zona de não-ser” (FANON, 2008, p. 26) em que sua única possibilidade de existência será enquanto brutalizado e animalizado pelo olhar vigilante do branco que o aprisiona na sociedade colonial e não o permite elaborar seu esquema corporal (FANON, 2008, p. 104). Sendo assim, tal olhar o impossibilita de ver a si próprio, e, a esta impossibilidade de reconhecimento do sujeito negro, Fanon chama de alienação colonial. Por ela, a existência do negro enquanto sujeito está condenada a presença do sujeito branco colonizador (FANON, 2008, p. 171). Sendo assim, para que o negro exista, lhe é necessário vestir as máscaras brancas em todas as dimensões de sua experiência vivida, ou seja, na linguagem, na sexualidade, nos costumes, e na cultura, quer dizer, é necessário que ele exista em “terceira pessoa” (FANON, 2008, p. 104).

A raça é, portanto, para Fanon, uma invenção do colonialismo e está agregada à experiência histórica dele, sendo necessária a investigação da experiência de sofrimento e das consequências desta experiência traumatizante da psique do *ser* racializado. Aqui, observamos, a dimensão existencial da fenomenologia de Fanon que solicita a experiência vivida, o uso da vida, para fazer

aparecer seu discurso sobre o mundo, especificamente o fenômeno do colonialismo francês e sua empresa. Com isso, seu pensamento constitui uma fenomenologia na esteira da filosofia francesa contemporânea à medida que faz uma reflexão crítica acerca do grande trunfo da modernidade, qual seja, a ideia de sujeito, que, atenta Fanon, trata-se de uma conquista racializada. E, a esta construção, atribui-se a escravidão como condição do humanismo europeu que se pretende universal, “o colonialismo — como regime de verdade totalizante — não se configuraria como a exceção ou a antítese ao humanismo, mas sim como expressão de sua plena efetivação” (FAUSTINO, 2018, p. 156). Todavia, funda-se um “complexo inato” (FANON, 2008, p. 108) no sujeito negro do qual é necessário buscar a emancipação. Fanon escreve:

Da parte mais negra de minha alma, através da zona de meias-tintas, me vem este desejo repentino de ser branco. Não quero ser reconhecido como negro, e sim como branco. Ora — e nisto há um reconhecimento que Hegel não descreveu — quem pode proporcioná-lo, senão a branca? Amando-me ela me prova que sou digno de um amor branco. Sou amado como um branco. Sou um branco. Seu amor abre-me o ilustre corredor que conduz à plenitude... Esposo a cultura branca, a beleza branca, a brancura branca. Nestes seios brancos que minhas mãos onipresentes acariciam, é da civilização branca, da dignidade branca que me apropro. (FANON, 2008, p. 69)

Por esta reflexão crítica, Fanon oferta uma inédita abordagem acerca de um conceito caro ao existencialismo e a fenomenologia francesa contemporânea, a saber, a liberdade, reabilitada também no pensamento de Simone de Beauvoir, como exposto acima. Para Fanon, a liberdade é o “que há de mais humano no homem” (FANON, 2008, p. 184). Argumenta Fanon que a ideia de liberdade na história do pensamento ocidental, que inclui as filosofias clássicas, não abarca o preto, pelo contrário, a saída da condição do preto enquanto outro abalaria toda a estrutura do pensamento edificada desde a modernidade. Desse modo, o lugar do negro é o de coisa inessencial, enquanto um outro que se representa por um outro de si (FANON, 2008, p. 122). No entanto, para Fanon:

A dialética que introduz a necessidade de um ponto de apoio para a minha liberdade expulsa-me de mim próprio. Ela rompe minha posição irrefletida. Sempre em termos de consciência, a consciência negra é imanente a si própria. Não sou uma potencialidade de algo, sou plenamente o que sou. Não tenho de recorrer ao universal. No meu peito nenhuma probabilidade tem lugar. Minha consciência negra não se assume como a falta de algo. Ela é. Ela é aderente a si própria. (FANON, 2008, p. 122)

Foi, portanto, o clássico dualismo moderno mente-corpo/razão-emoção que alocou o preto enquanto outro, que, por sua vez, trata-se do corpo objetificado, enquanto o homem branco europeu representa o lugar da razão e, por conseguinte, o humano. Para Fanon, eis aí uma clássica mistificação promovida pela cultura ocidental e encampada pelo pensamento francês: o sujeito reduzido à razão, que conduz, por sua vez, o branco à expressão universal do ser humano. Sendo uma mistificação, se inventa o que se chama negro a partir da consequência da imaginação colonial. Tal invenção o condena então a se reconhecer na “situação” colonial, que o torna o objeto e que implica em consequências objetivas (FANON, 2008, p. 84) e subjetivas (FANON, 2008, p. 74) observadas na experiência vivida de ser negro, mas que também conduz o branco à alienação de sua humanidade.

[...] e os indivíduos deixam de se reconhecer mutuamente como reciprocamente humanos para ver a si e ao outro por meio da lente distorcida do colonialismo. A fantasmagórica e hierárquica contraposição binária entre Branco x Negro é assumida por ambos como identidades fixas e essenciais, moldando de forma empobrecedora a percepção de si e do mundo. (FAUSTINO, 2018, p. 154)

Desse modo, “tanto a pretensa europeização da razão ou do sujeito, quanto a objetificação reificada do negro — ou não branco/ocidental/europeu —, são expressões deste mesmo processo de racialização” (FAUSTINO, 2018, p. 154). Por isso, Fanon oferece uma crítica tanto à ontologia, como à epistemologia da filosofia francesa, trazendo, como Beauvoir, a dimensão social e histórica para se pensar a *situação* existencial, a partir do concreto, de ser no mundo dentro de

suas especificidades em que emerge o que se chama humano e sujeito. Para tanto, propõe como método a “sociogenia” (FANON, 2008, p. 28) para pensar o narcisismo promovido pela alienação colonial que faz com que o sujeito não apareça enquanto corpo e que a humanidade, desta forma, seja definida em absoluto por meio do processo civilizatório que forja estruturas sociais, tais como, a religião, o estado, e a própria cultura, e desumaniza o outro do humano, que só existe enquanto corpo, que tem doado a ele uma essência, o irracional a ser domesticado. Fanon escreve: “[...] a meu irracional, opunham o racional. A meu racional, o ‘verdadeiro racional’. Eu sempre recomeçava um jogo previamente perdido” (FANON, 2008, p. 120). Pela sociogenia, Fanon quer atentar então que, ao contrário dos processos bioquímicos, a sociedade “não escapa à influência humana. É pelo homem que a Sociedade chega ao ser”, e, sendo assim, o “prognóstico está nas mãos daqueles que quiserem sacudir as raízes contaminadas do edifício” (FANON, 2008, p. 28).

A proposta de Fanon, diante dessa dialética levada às últimas consequências, será a de libertar a humanidade, pois, pela liberdade, tanto opressor como oprimido de fato se tornarão humanos. Para isso, é importante para Fanon que se discuta essa ontologia de forma historicizada, para que seja possível a desalienação, a identificação da zona de não-ser na qual vários indivíduos foram alocados e, enfim, a emancipação humana. Sua preocupação, tal como posta pelo existencialismo e pela fenomenologia francesa contemporânea é pensar o Ser numa perspectiva existencial, e tal como Beauvoir, por uma radical análise ética da condição dos diversos indivíduos no mundo. O filósofo jamaicano Lewis R. Gordon escreve em seu prefácio a *Pele Negra, Máscaras Brancas* sobre a importância do diagnóstico fanoniano:

A liberdade requer um mundo de outros. Mas o que acontece quando os outros não nos oferecem reconhecimento? Um dos desafios instigantes de Fanon para o mundo moderno aparece aqui. Na maioria das discussões sobre racismo e colonialismo, há uma crítica da alteridade, da possibilidade de tornar-se o Outro. Fanon, entretanto, argumenta que o racismo força um grupo de pessoas a sair da relação dialética entre o Eu e o Outro, uma relação que é a base da vida ética. A consequência é que quase tudo é permitido contra tais pessoas, e, como a violenta história do racismo e da escravidão revela, tal licença é frequentemente aceita com um zelo sádico. A luta contra o racismo antinegro não é, portanto, contra ser o Outro. É uma luta para entrar na dialética do Eu e do Outro. (FANON, 2008, p. 16)

Desse modo, a própria condição enquanto indivíduo no mundo é uma condição específica à medida que sua particularidade é atravessada antes pela essência da raça atribuída de forma compulsória. Na dialética do Eu e do Outro, o que está posto ao racializado é ser o outro do outro, o outro de si mesmo, ele existe no âmbito da falta. Nesse sentido, para Fanon, o colonialismo coloca uma realidade distinta da sociedade burguesa tradicional o que faz com que, na colônia, a dialética esteja inviabilizada. Diz Fanon: “Há, na base da dialética hegeliana, uma reciprocidade absoluta que precisa ser colocada em evidência” (FANON, 2008, p. 180). No entanto, é importante destacar que esta posição inicial do pensador, apresentada em *Pele Negra, Máscaras Brancas*, será revista em seus outros escritos em que a reciprocidade da dialética não sofre tal interdição e a reestruturação do mundo pela práxis torna possível superar os efeitos devastadores da colonização e do colonialismo.

Considerações finais

A intenção do exposto deste artigo foi destacar brevemente a importância do pensamento de Simone de Beauvoir e Frantz Fanon na fenomenologia francesa contemporânea principalmente por meio do sentido ético dado pelos autores às ideias de liberdade e alteridade que tematizam de forma inédita o conceito de *experiência vivida*, caro a esta fenomenologia. Como enunciamos, é reconhecida importância do esforço da fenomenologia de Merleau-Ponty para fazer operar a

abertura para o mundo e reabilitar a percepção nos processos de conhecimento, como também o empenho teórico de Sartre para que a existência preceda a essência na descrição da experiência do sujeito com o mundo e sua postura declaradamente antirracista e anticolonial. Entretanto, as filosofias apresentadas demarcam um ponto crucial para a perspectiva fenomenológica existencial: a diferença entre o relato da experiência própria do sujeito e a possibilidade do indivíduo de buscar por uma experiência autêntica enquanto sujeito. Como conclui Beauvoir na primeira parte de *O Segundo Sexo*, intitulada “Fatos e Mitos”, acerca da misoginia empreendida pela história, enquanto outro, a mulher é também “outra e não ela mesma, outra e não o que dela é esperado” (BEAUVOIR, 1970a, p. 242). Desse modo, Beauvoir traz a questão do gênero como uma especificidade da experiência da mulher no mundo, experiência esta calcada na alienação de sua concretude, e ela aparece então como o outro do homem e como falta a si mesma e enquanto indivíduo na história. Por meio da questão da racialização e da alienação colonial, Fanon mostra que a autouniversalização do sujeito enquanto branco racializa o outro, fazendo com que o negro se reconheça como um não-semelhante a si mesmo e experiencie um desvio existencial. Tal processo de essencialização atribuído ao indivíduo de cor negra o torna não-representante do gênero humano, pois a universalidade humana compreendida à luz do racismo antinegro e narcisismo colonial restringe a categoria de humano ao branco, europeu e ocidental. Tais experiências revelam o mundo do conhecimento, e conceitos fundamentais alicerçados por eles — liberdade, alteridade, corpo, experiência etc. — como construídos à luz de um humanismo seletivo que provoca consequências tanto sociais, como ontológicas e epistêmicas. É preciso, portanto, avaliar o valor mítico presente nos discursos sobre o mundo levado a cabo na história da filosofia e na própria fenomenologia que estaria ainda no âmbito da abstração do concreto, o que impede sua tarefa primeira de retornar às coisas mesmas, expor as contradições e revelar e incluir as diferenças.

Bibliografia

- BEAUVOIR, S. *O Segundo Sexo*. Vol. 1. São Paulo: Difusão Europeia do Livro, 1970a.
- _____. *O Segundo Sexo*. Vol. 2. São Paulo: Difusão Europeia do Livro, 1970b.
- FANON, F. *Pele negra, máscaras brancas*. Salvador: EDUFBA, 2008.
- FAUSTINO, D. Frantz Fanon: capitalismo, racismo e a sociogênese do colonialismo. *SER Social*, Brasília, v. 20, n. 42, jan.-jun., 2018, pp. 148-163.
- SANTOS, M. G. *O segundo sexo 70 anos depois*. Rio de Janeiro: Editora Nova Fronteira, 2019.
- SOUZA, T. M. Beauvoir e a situação das mulheres. Entre subjetividade e facticidade. *Ethic@*, Florianópolis, n. 17, v. 2, 2018, pp. 217-237.