



**UFSM**

Universidade Federal de Santa Maria

**Dissertação de Mestrado**

**A SUPERAÇÃO DO SOLIPSISMO EM SARTRE**

**RAIMUNDO DE MARÍA MENA REYES**

**PPGF**

**SANTA MARIA, RS, BRASIL**

**2007**

# **A SUPERAÇÃO DO SOLIPSISMO EM SARTRE**

por

**RAIMUNDO DE MARÍA MENA REYES**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia,  
Área de Concentração: Filosofia Transcendental e Hermenêutica,  
Linha de Pesquisa: Interpretação e sentido;  
da Universidade Federal de Santa Maria (UFSM, RS),  
como requisito parcial para obtenção do grau de

**Mestre em Filosofia**

**PPGF**

**Santa Maria, RS, Brasil**

**2007**

**Universidade Federal de Santa Maria**  
**Centro de Ciências Sociais e Humanas**  
**Programa de Pós-Graduação em Filosofia**

A Comissão Examinadora, abaixo assinada,  
aprova a Dissertação de Mestrado

**A SUPERAÇÃO DO SOLIPSISMO EM SARTRE**

elaborada por

**RAIMUNDO DE MARÍA MENA REYES**

como requisito parcial para obtenção do grau de

**Mestre em Filosofia**

---

**Prof. Dr. Noeli Dutra Rossato - UFSM**  
**(Presidente/Orientador)**

---

**Prof. Dra. Cecília M. Pinto Pires - UNISINOS**

---

**Prof. Dr. Marcelo Fabri - UFSM**

---

**Prof. Dr. Albertinho Luiz Gallina - UFSM**  
**(Suplente)**

Santa Maria, RS, 21 de agosto de 2007.

# SUMÁRIO

SUMÁRIO.....	iii
LISTA DE ABREVIATURAS.....	v
RESUMO.....	vi
ABSTRACT.....	vii
INTRODUÇÃO.....	1
1. O SOLIPSISMO ONTOLÓGICO A PARTIR DA NOÇÃO DO CÓGITO CARTESIANO .....	5
1.1. O cogito como ponto de partida .....	5
1.1.1. O fenômeno e o ser-Em-si .....	5
1.1.2. O problema do Nada .....	11
1.1.3. O ser-Para-si .....	13
1.1.4. O ser-Para-outro .....	16
1.2. O obstáculo do solipsismo .....	17
1.3. As tentativas de solucionar o problema do solipsismo .....	20
2. PAPEL DETERMINANTE DO OLHAR PARA EVIDENCIAR A EXISTÊNCIA DO OUTRO .....	22
2.1. A existência do outro .....	22
2.1.1. A existência objetiva do Outro .....	23
2.1.2. O escoamento interior .....	24
2.2. A noção de Olhar .....	26
2.2.1. O conceito de Olhar .....	26
2.2.2. Natureza do Olhar: que significa “ser visto”? .....	27
2.2.3. Relações com o meu ser-Para-outro .....	29
2.3. O papel petrificador do Olhar do Outro .....	29
2.3.1. Conseqüências do Olhar .....	30
2.3.2. O Olhar como via de acesso para o Outro .....	32
2.3.3. Uma nova ameaça do solipsismo .....	34
2.3.3.1. A minha objetividade .....	35
2.3.3.2. Ser-objeto não para-mim e sim para-ele .....	36

2.3.3.3.	A dificuldade da “falsa vergonha” .....	38
2.3.3.4.	A ausência.....	40
2.3.3.5.	A natureza do ser-Para-outro .....	41
2.3.3.6.	A objetivação do Outro .....	43
3.	CRÍTICA DA EXPERIÊNCIA DO OLHAR EM SARTRE .....	47
3.1.	Impossibilidade ontológica .....	48
3.2.	Possibilidade de superar o solipsismo	
	mediante a Filosofia Prática .....	53
3.2.1.	Sartre e Kant diante do problema do solipsismo .....	53
3.2.1.1.	Descrição, segundo Sartre, da perspectiva kantiana para superar o solipsismo .....	53
3.2.1.2.	Descrição da perspectiva sartreana a partir de Kant .....	55
3.2.1.3.	Solução kantiana a partir da filosofia prática .....	59
3.2.2.	O complemento de Husserl em torno ao problema do Outro .....	62
3.2.3.	A liberdade em Sartre .....	67
3.2.3.1.	Delimitando o conceito de liberdade sartreana .....	67
3.2.3.2.	O Outro e a liberdade .....	71
3.3.	Projeção totalizadora e fenomenológica: identidade e alteridade .....	76
3.3.1.	Introduzindo o tema da Identidade e da Alteridade: algumas visões .....	76
3.3.2.	A Alteridade em Husserl e Levinas .....	81
3.3.3.	Identidade e Alteridade no Sofista de Platão .....	84
3.3.4.	Identidade e Alteridade em Sartre .....	87
	CONCLUSÃO .....	92
	BIBLIOGRAFIA .....	98

## LISTA DE ABREVIATURAS

**SN:** O Ser e o Nada

**FMC:** Fundamentação da Metafísica dos Costumes

**CRP:** Crítica da Razão Pura

**CRPr:** Crítica da Razão Prática

## RESUMO

Dissertação de Mestrado  
Programa de Pós-Graduação em Filosofia  
Universidade Federal de Santa Maria, RS, Brasil

### A SUPERAÇÃO DO SOLIPSISMO EM SARTRE

Autor: Raimundo de Maria Mena Reyes

Orientador: Noeli Dutra Rossatto

Data e Local da Defesa: Santa Maria, 21 de Agosto de 2007.

O texto discute em que medida Sartre consegue superar o solipsismo da consciência, interpretando os registros que compõem o conceito fenomenológico de Olhar, em *O Ser e o Nada*. Após definir o conceito de solipsismo, ficará em evidência a problemática que este implica e que, segundo Sartre, origina-se da noção de Cogito cartesiano. Mostra-se a construção histórico-conceitual da noção de Olhar e o papel que este conceito joga na medida que oferece uma evidência não cognitiva da existência do Outro. Avaliam-se as contribuições e malogros do uso do conceito de Olhar na tentativa sartreana de superação do solipsismo. Em conclusão, indica-se o alcance desse “Cogito ampliado”, como Sartre chama à experiência do Olhar. Fenomenologicamente, a existência do Outro resulta evidente. Porém, não se dá a mesma certeza no nível ontológico. Isso exigiria sair do Cogito, como ponto de partida do filosofar, mas Sartre não abre mão dessa perspectiva.

**Palavras-chaves:** Solipsismo, Olhar, ser-Para-si, ser-Para-outro, ser-Em-si, Nada.

## **ABSTRACT**

Master's Dissertation  
Postgraduate Program in Philosophy  
Federal University of Santa Maria, RS, Brazil

### **THE SOLIPSISM'S SUPERATION IN SARTRE**

Author: Raimundo de Maria Mena Reyes

Advisor: Noeli Dutra Rossatto

Date and Place of the Defense: Santa Maria, August 21<sup>st</sup>, 2007.

The present dissertation has the intention to establish how measured Sartre obtains to surpass the solipsism of the conscience, interpreting the registers that compose the phenomenological concept of Looking at, in *The Being and the Nothing*. After to define the concept of solipsism, will be in evidence the problem that it implies and that, according to Sartre, is originated from the notion of Cartesian Cogito. It is manifested the construction of conceptual-description of the notion of Looking at and the paper that this concept plays in the measure that offers a not cognitive evidence of the Other's existence. There are evaluated the contributions and obstacles of the concept's use of Looking at in the Sartrean attempt of overcoming the solipsism. Concluding, it is verified the reach of this "Cogito extended", as Sartre calls to the experience of Looking at. From a phenomenological point of view, it results evident that the solipsism is a false problem and that the Other exists without no doubt. Ontologically, is more difficult to have this certainty, therefore Sartre does not resign to the starting point of Cogito.

**Key-words:** Solipsism, Looking at, to-being-Toward-himself, to-being-Toward-other, to-being-In-itself, Nothing.



## INTRODUÇÃO

Jean-Paul Sartre, nascido há um século e falecido 26 anos atrás, analisa, na terceira parte da sua obra *O Ser e o Nada* (*L'être et le néant. Essai d'ontologie phénoménologique*, 1943), a dimensão de alteridade da consciência: o ser-Para-outro (*être-pour-autrui*). O problema que ele percebe desde o início é o de constatar se a única realidade, à qual podemos aceder a partir do Cogito cartesiano, é somente o Para-si (*pour-soi*). A questão consiste em verificar se existe alguma estrutura própria à consciência que se revela não como um Para-mim (*pour-moi*), senão como um Para-outro.

Esta temática é de muito interesse para Sartre, pois havia sido o objeto de estudo da sua primeira obra juvenil, *A transcendência do ego* (*La transcendance de l'Ego*, 1934), na qual liberta o campo transcendental de toda estrutura egológica e a explicita como Nada (*neant*) que, ao mesmo tempo, é tudo, dado que é consciência de todos os objetos. Rejeitando o ego transcendental e aceitando só o ego empírico inserido no mundo, o jovem Sartre acreditava ter dado uma resposta satisfatória ao entrave do solipsismo. Posteriormente, ele descobre que esta solução não é suficiente, já que “tal hipótese não faz avançar um só passo a questão da existência do outro” (SN, p. 305). Por isso, ele propõe-se construir o conceito de Olhar, partindo dos progressos de seus predecessores, que ele analisa criticamente.

O nome completo da obra de Sartre estudada aqui é *O Ser e o Nada*, ensaio de ontologia fenomenológica. É notória, então, a dupla preocupação sartreana pela ontologia e pela fenomenologia. Sartre apresenta interessantes contribuições fenomenológicas, mas também levanta questões problemáticas que surgem da sua abordagem ontológica. Mostrar-se-á que Sartre permanece na *epoché* fenomenológica de Husserl, mas esvaziada do sujeito transcendental. Todavia, a sua preocupação com o ser-no-mundo, herdada de Heidegger, o tornará um filósofo original que abrirá novas e interessantes perspectivas. O tema da relação da subjetividade com o Outro ainda é tema de discussão na filosofia e em outros campos do saber. Sartre aborda o desafio a través de uma peculiar experiência do Olhar.

Kathleen Wider mostra em seu artigo que o olhar do outro, enquanto sujeito, é fundamental para o desenvolvimento da consciência. Neste caso, não seria um ato gerador de alienação no eu, mas o contrário. Ela considera que a visão negativa que Sartre tem do Outro se deve a um resíduo de cartesianismo presente na sua obra. Esta autora explica que, mesmo rechaçando o dualismo mente-corpo de Descartes, Sartre identifica-se mais com o pensamento que com a ação. Afirma Wider: “...in *Being and Nothingness* (...) he still holds fast to the Cartesian starting point: the “I think” rather than the “I act”.” (WIDER, 1999, p. 207).

Para Bornheim, o existencialismo não passa de uma gnosiologia transposta a um plano ontológico que, enquanto ontológico, não fica resolvido. Não obstante as críticas que o próprio Sartre faz à Metafísica tradicional, o fantasma que preside à sua análise está na dicotomia sujeito-objeto, que se impõe como um dos pressupostos fundamentais da sua doutrina. Afirma Bornheim:

Evidentemente, tal dualidade de sujeito e objeto prende Sartre, de um modo essencial, à metafísica moderna; todo o seu pensamento obedece a essa dicotomia. Sartre pensa a partir dela, e não existe em sua obra a preocupação de colocar-se, digamos, antes dela, ou de problematizá-la de modo radical. Realmente, afirmada a precipuidade do cogito não há como fugir ao dualismo. (BORNHEIM, 1971, p. 15)

Portanto, quando Sartre diz que a pergunta ontológica pelo Outro carece de sentido, é possível problematizar esta afirmação. Talvez, a dificuldade esteja precisamente na pretensão de querer partir do “Penso, logo existo”, para evoluir ontologicamente no contexto de uma fenomenologia da ação: “Olho, logo existo”. Quer dizer, não se nota a coerência na intenção de dar prioridade à existência sobre a essência e pretender, ao mesmo tempo, partir do Cogito. É certo que o “Penso” cartesiano é uma vivência fenomenológica, uma ação, portanto. Contudo, também é verdade que o “Penso” envolve necessariamente uma captação ideal da essência. Por outro lado, é lógico que a existência do mundo exterior se torna, para Descartes, um problema a ser resolvido a partir do momento em que se concede a prioridade da consciência, onde o real se reduz ao âmbito imanente. Essa barreira mostra-se tão intransponível que, no mínimo, vale a pena questionar se um simples sentimento pré-reflexivo como a vergonha, por exemplo, tem a virtude de nos fornecer a evidência do Outro.

É interessante também a perspectiva de Georg Lukacs, neomarxista crítico do método fenomenológico. Ele assume uma postura materialista e não valida quaisquer posições dependentes prioritariamente da consciência: “A fenomenologia, e a ontologia que dela deriva, não ultrapassam senão em aparência o solipsismo epistemológico do idealismo subjectivo.” (LUKACS, 1976, p. 80). Por isso, acusa Sartre por dar flanco às mesmas acusações que levantava contra Husserl e Heidegger, afirmando que, apesar de sua aparente preocupação com a relação homem-natureza, a põe as vezes sob a dependência da consciência.

A metodologia da investigação do problema supramencionado consistirá em interpretar os escritos de Sartre sobre o tema em *O Ser e o Nada*, empreendendo uma reconstrução analítica e sistemática dos conceitos de “solipsismo” e de “olhar”. Para isso, utilizaremos a tradução portuguesa e espanhola da edição de *O Ser e o Nada* em língua francesa, listada na bibliografia, bem como outras obras do autor, seja na língua original em que foram escritas, seja na sua tradução para o português, espanhol ou inglês. Além dos textos do próprio autor, analisaremos a literatura especializada no tema.

Vale a pena registrar também que os filósofos citados por Sartre, e alguns outros, são trazidos a tona necessariamente, neste texto, não com o intuito de delimitar melhor o pensamento de Sartre. Salientar-se-á o que o nosso autor pensava dos autores que cita e quais os elementos positivos que extraiu de cada um para elaborar a sua própria solução do entrave solipsista. Neste trabalho, de índole bibliográfica e interpretativa, há também uma forte intenção de questionar os fundamentos da crítica sartreana aos filósofos precedentes. Ao mesmo tempo, procurar-se-á valorizar as contribuições que o filósofo de Paris oferece.

O interesse principal desta dissertação consiste em tentar comprovar até que ponto Sartre consegue derrubar as barreiras do solipsismo dos pensadores modernos, que, como ele mesmo indica, partem geralmente dos pressupostos cartesianos do Cogito. Aceitando o princípio de que o nosso alcance da realidade surge a partir e dentro dos limites da própria consciência, enquanto idéias que aparecem claras e distintas, aparece o fantasma do isolamento ontológico.

No intento de analisar as soluções possíveis e concluir que se trata de um falso problema, Sartre mostra a necessidade de ampliar o alcance do Cogito cartesiano e mudar o verbo “pensar” pelo “olhar”, que atinge diretamente a

realidade do Outro. Salvando a certeza da alteridade, comprovar-se-á que não é possível dar esse passo pela via cognitiva. É prioritário aceitar que existe uma relação pré-reflexiva que nos põe em contato com o mundo do-lado-de-fora. Tal experiência não pode ser outra que a ação humana em si mesma considerada, que é fundamentalmente livre. Dessa forma, Sartre partilhará com Kant e Levinas a prioridade da filosofia prática por sobre a teórica, a ação livre do homem sobre o seu alcance cognitivo, para atingir a evidência da realidade exterior.

Contudo, não se trata, em nosso autor, de uma responsabilidade ou obrigação estritamente moral, e sim de uma liberdade existencial que constitui o cerne da vivência humana, condenada, como ele diz, a ser livre, a optar a cada passo por dar sentido a seu próprio existir. É a partir dessa liberdade que encarnamos no dia a dia que podemos tomar contato com a nossa própria realidade e com a dos outros. Percebidos dessa forma, os outros sujeitos necessariamente limitarão a nossa liberdade, por ser eles também propriamente livres. A percepção deles será, portanto, tão certa como a da própria consciência. Por isso, o olhar será tão importante nesse processo dialético de objetivar os outros e de ser objetivado pelo olhar alheio.

A riqueza da perspectiva relacional de Sartre proporcionar-nos-á uma perspectiva holística e dinâmica muito enriquecida de análises ontológicas e fenomenológicas do ser enquanto tal. Seguir os passos da sua aventura intelectual através de *O Ser e o Nada*, tentando cotejar tais intuições com as de outros autores que se referem ao tema proposto, será o caminho que se inicia a partir de agora. Sartre nunca aceitou converter em dogma seu próprio pensamento, nem para si mesmo. Por esse motivo, dada a índole de pesquisa de um trabalho que deve estar à altura da pós-graduação, permitir-me-ei algumas críticas e projeções diante do pensamento sartreano.

## 1. O SOLIPSISMO ONTOLÓGICO A PARTIR DA NOÇÃO DO CÓGITO CARTESIANO

O obstáculo do solipsismo parece presidir, na descrição histórico-conceitual de Sartre, muitas posições filosóficas a partir de Descartes. Para ele, é um fato inquestionável que a evidência intuitiva fornecida pelo Cogito se refere imediatamente à própria existência, mas tal certeza faz-se problemática em relação a se existe ou não outra consciência além da minha.

### 1.1. O cogito como ponto de partida

Na sua análise, Sartre parte do pressuposto de que o único ponto de partida seguro é a interioridade do Cogito cartesiano. Quer dizer que toda a sua ação fenomenológica concentra-se no interior da consciência. Depois, Sartre afirma que cada um há de poder, “partindo de sua própria interioridade, reencontrar o ser do outro como transcendência que condiciona o próprio ser desta interioridade” (SN, p. 316). Então a multiplicidade das consciências é um pressuposto intransponível. A existência do Outro participa, portanto, da certeza apodíctica do cogito, o que não quer dizer que tenhamos conseguido conhecer o Outro enquanto sujeito. Como diz Sartre: “se for possível refutar o solipsismo, minha relação com o outro é, antes de tudo e fundamentalmente, uma relação de ser a ser, e não de conhecimento a conhecimento.” (SN, p. p. 316).

Para entender melhor o problema do solipsismo e o modo como Sartre pretende solucioná-lo, devemos introduzir brevemente alguns conceitos esboçados no começo da sua obra *O Ser e o Nada*, tais como os de ser-Em-si, Nada, ser-Para-si e Ser-Para-outro.

#### 1.1.1. O fenômeno e o ser-Em-si

Sartre parte da base de que “o pensamento moderno realizou progresso considerável ao reduzir o existente à série de aparições que o manifestam.” (SN, p.

15) Dessa forma, já não haveriam mais dualismos na filosofia, pois o objeto conhecido não seria uma existência diferente da do objeto. Por outro lado, não haveriam mais substâncias separadas nem uma existência exterior diferente da que há no interior da consciência. Numa palavra, a realidade do *ser* ficou reduzida à realidade do *aparecer*, quer dizer, do fenômeno. Existe fenômeno apenas e não mais *númeno*, segundo a terminologia kantiana.

Seguindo a Husserl e a Heidegger, o filósofo francês propõe que o fenômeno seja relativo-absoluto. É relativo porque o “aparecer” continua a indicar uma essência que aparece. Por outro lado, é absoluto, porque essa essência não é diferente da realidade mesma do fenômeno. Não indica “por trás de seu ombro” um ser verdadeiro que seja absoluto, porque o fenômeno, como tal é “*absolutamente indicativo de si mesmo*.” (SN, p. 16)

Já que o fenômeno, considerado como única realidade-realmente-existente, se verifica na intimidade da consciência, conclui-se necessariamente que não há outro ser que possa ser percebido fora dela. O Cogito cartesiano reduz a existência humana ao âmbito da consciência e Sartre considera que esse deve ser o autêntico ponto de partida do filosofar. O primeiro problema que se levanta, então, é o da realidade do mundo externo e dos outros sujeitos. Como ter certeza de que eles existem se acabou por aceitar só a própria existência ou consciência como recinto da realidade? Surge, portanto, irremediavelmente o fantasma do solipsismo. Sartre se propõe, em primeiro lugar, esclarecer a intimidade desse fenômeno. Talvez, chegando ao cerne dele, ao ser mais profundo, possamos descobrir a saída. De Sartre: “Se a essência da aparição é um “aparecer” que não se opõe a nenhum ser, eis aqui um verdadeiro problema: *o do ser desse aparecer*.” (SN, p. 18)

O que é sustentado até aqui é que o fenômeno não tem uma substância que o suporte e que seja diferente dele mesmo. A aparição tem o seu *ser* próprio. Ontologicamente, o primeiro e único ser que encontramos é o que se manifesta na consciência. Contudo, para não cair no solipsismo, a partir de um fenomenismo, Sartre aborda o tema do fenômeno do ser, indicando que não existe só o ser que aparece na consciência, mas também aquele que está ausente. O ser do fenômeno não mascara um ser que está por trás dele nem remete a um ser distinto, pois, como já vimos, só indica a si mesmo o fundamento do ser. Porém, o fenômeno de ser ultrapassa e fundamenta o conhecimento que dele se tem. Ambos, o ser do

fenômeno e o fenômeno de ser, são coextensivos. Contudo, é necessário fazer essa ultrapassagem ao ontológico, da qual fala Heidegger. Segundo o nosso autor, “para Heidegger, a ‘realidade humana’ é ôntico-ontológica, quer dizer, pode sempre ultrapassar o fenômeno até o seu ser.” (SN, p. 19). Por outro lado, Husserl aposta na redução eidética, afirmando que “sempre podemos ultrapassar o fenômeno concreto até sua essência”.

A pergunta que se impõe nesta altura é como se pode justificar e fundamentar o fenômeno de ser, que exige a transfenomenalidade do ser. Sartre apela para o termo “ontológico” no sentido como Santo Anselmo e Descartes chamam de *ontológica* a sua famosa prova. Trata-se de um apelo ao ser, que “exige, enquanto fenômeno, um fundamento que seja transfenomenal” (SN, p. 20). Mais adiante, Sartre utilizará um recurso parecido para vencer o solipsismo, pois dirá que a consciência não está sozinha simplesmente porque “é *assim...*”.

Levando adiante a sua reflexão, Sartre mostra que, apesar do fenômeno ser tal como ele aparece e de que não existe nada além do que aparece na consciência, isso não quer dizer que ele adira ao *esse est percipi* de Berkeley. Nesse sentido, Husserl sim considerou que o noema é *irreal* ao declarar que seu esse (ser) é um *percipi*. Sartre não considera que se deva levar esta afirmação até o extremo de dizer que o ser da aparição é seu aparecer. Isso seria reduzir o fenômeno de ser ao idealismo, pois consideraria que o ser do conhecimento só pode ser medido pelo conhecimento. É insistente a afirmação de que há um ser transfenomenal que escapa ao nosso conhecimento e ao nosso *percipere*. O *percipi* remete, pelo menos, a um ser que escapa às leis da aparição e este ser é o próprio sujeito: o ser cognoscente, o *percipiens*, em suma, a própria consciência. Claramente, Sartre assinala: “A consciencia não é um modo particular de conhecimento, chamado sentido interno ou conhecimento de si: é a dimensão de ser transfenomenal do sujeito”. (SN, p. 22)

Sartre vai abonando a solução do solipsismo ao retirar a prioridade do conhecimento como fundamento da consciência, pois “ela é mais do que só conhecimento voltado para si.” (SN, p. 22). Em seguida, reafirma a intencionalidade da consciência, tal como Husserl ensinou. A consciência não *possui* coisas ou essências retiradas das coisas, mas se *posiciona* diante delas, assumindo a condição de *tese*, quer dizer, do ato de colocar algo como existente no mundo. No

dizer de Sartre: “Toda a consciência é posicional na medida em que se transcende para alcançar um objeto, e ela esgota-se nesta posição mesma: tudo quanto há de *intenção* na minha consciência atual está dirigido para o exterior.” (SN, p. 22)

Ao mesmo tempo, a consciência não é consciência só das coisas externas, mas também de si mesma; pois uma consciência ignorante de si seria uma consciência inconsciente, o que é absurdo. Por isso, não basta “que eu possa afirmar que esta mesa existe *em si* – mas sim que ela existe *para mim*.” (SN, p. 23). Contudo, essa consciência reflexiva não é um conhecimento que se tem de si mesma, pois haveria obrigação de um novo conhecimento desse conhecimento da própria consciência e assim uma regressão ao infinito. Esta relação da consciência para consigo mesma tem de ser imediata e não-cognitiva. Como consciência (de) si não deve ser considerada uma nova consciência, mas *o único modo de existência possível para uma consciência de alguma coisa*.

Verdadeiramente, Sartre atribui um valor absoluto à consciência; mas não até o ponto de transformá-la em substância, como fez Descartes, pois ele lhe concede um valor relativo, o de ser puro fenômeno. Essas palavras de Sartre esclarecem este ponto:

Realmente, o absoluto, aqui, não é resultado de construção lógica no terreno conhecimento, mas sujeito da mais concreta das experiências. E não é relativo a tal *experiência*, porque é essa experiência. É também um absoluto não-substancial. O erro ontológico do racionalismo cartesiano foi não ver que, se o absoluto se define pela primazia da existência sobre a essência, não poderia ser substância. A consciência nada tem de substancial, é pura “aparência”, no sentido de que só existe na medida que aparece. Mas, precisamente por ser pura aparência, um vazio total (já que o mundo inteiro se encontra fora dela), por essa identidade que nela existe entre aparência e existência, a consciência pode ser considerada o absoluto. (SN, p. 28)

Até aqui, Sartre reduziu as coisas à totalidade conexa de suas aparências, para depois constatar que as aparências reivindicam um ser que já não seja aparência. Este ser absoluto é a consciência, entendido não em um sentido kantiano, mas como pura atividade subjetiva, imanência de si a si. Desse modo, sente que escapou ao idealismo que mede o ser pelo conhecimento e que se submete à lei da dualidade. A pergunta que agora surge é se o ser da consciência basta para fundamentar o ser da aparência enquanto aparência. Depois de ter



tirado o ser do fenômeno para entregá-lo à consciência, nos perguntamos se ela será capaz de restituí-lo depois. Diante dessa pergunta, Sartre tende a fugir do fenomenismo afirmando que “o ser transfenomenal da consciência não pode fundamentar o ser transfenomenal do fenômeno.” (SN, p. 32). Separando-se de Husserl, não aceita converter em irreal o ser percebido que está frente à consciência, o qual ela não pode alcançar nem penetrar, pois existe apartado de sua própria existência.

Na seqüência, Sartre postula uma espécie de *prova ontológica* em relação à existência do mundo. Dita prova não provém do Cogito reflexivo, mas do pré-reflexivo. O sujeito que percebe (*percipiens*), entra em contato direto com o ser percebido. Não constitui o ser do seu objeto, mas é relação a um ser transcendente, pois, como diz Sartre, “ser consciência *de* alguma coisa é estar diante de uma presença concreta e plena que *não é* a consciência.” (SN, p. 33) A prova ontológica, neste caso, quer dizer que a transcendência é a estrutura constitutiva da consciência, sendo assim que ela nasce tendo por objeto um ser que ela não é. O ser íntimo da consciência consiste em intuir algo que ela não é e que revela algo diferente dela mesma. Portanto, a imanência da consciência só pode se definir e constituir a partir de algo transcendente a ela, implicando um ser que é distinto, não-consciente e transfenomenal. Necessariamente, a consciência implica em seu próprio ser (não em sua ação de conhecer) outro ser que não eu mesmo. Eis o ser transfenomenal dos fenômenos, que não se trata do ser numênico de Kant. Diz o francês: “O ser que a consciência implica é o ser desta mesa, deste maço de cigarros, desta lâmpada, do mundo em geral. A consciência exige apenas que o ser do que *aparece* não exista *somente* enquanto aparece. O ser transfenomenal do que existe *para a consciência* é, em si mesmo, *em si*.” (SN, p. 35)

Heidegger diz que temos acesso a todo instante ao ser das coisas por meio de uma compreensão pré-ontológica, não acompanhada de determinação em conceitos ou elucidação (Cf. SN, p. p. 36). O fenômeno do ser é captado como o *sentido* do ser, o qual, por sua vez, tem um ser que fundamenta aquilo que manifesta. Esse sentido do ser é aquilo que indica e exige (prova ontológica) o ser: o ser do fenômeno, o ser-Em-si. Este último não poderia de modo algum *agir* sobre a consciência, pois não é algo humano, mas inconsciente. Assim, se descarta uma

solução realista do problema da relação sujeito-objeto. Porém, a consciência não constitui nem constrói o ser do fenômeno, pois não poderia sair de sua subjetividade nem agir sobre o ser transcendente. Então, também é rejeitada uma saída idealista. Sartre afirma, por conseguinte, que “será necessário mostrar que o problema comporta outra solução, além do realismo e do idealismo.” (SN, p. 37). Parte da solução sartreana consistirá em afirmar que dita relação não é de conhecimento, mas de ser a ser, como Heidegger ensinou.

Apesar de serem poucas as características do ser-Em-si na doutrina de Sartre, é interessante resgatar essas análises fenomenológicas para contrapô-las posteriormente com o ser da consciência ou do ser-Para-si. Diz o autor francês que o ser-Em-si não é nem passivo nem ativo, porque essas são características da consciência humana. Não pode ser chamado nem de ser imanente, porque isso implica uma relação de si a si. Contudo, o ser-Em-si não é relacional e desconhece completamente a alteridade, não se coloca jamais como outro nem pode ter contato com o outro, pois simplesmente, é o que é *em si*. Diz Sartre que ainda o termo Em-si é inadequado porque, na verdade, não remete nem a si mesmo, como faz a consciência: “O ser é opaco a si mesmo exatamente porque está pleno de si. Melhor dito, *o ser é o que é.*” (SN, p. 38). O ser-Em-si de Sartre não deve ser confundido com o ser de Parmênides, pois o filósofo contemporâneo diz que o ser, enquanto existente fenomênico, não pode ser necessário, mas contingente. Assim o expressa:

O ser-Em-si jamais é possível ou impossível: simplesmente é. Será isso expresso pela consciência – em termos antropomórficos – dizendo-se que o ser-Em-si é supérfluo (*de trop*), ou seja, que não se pode derivá-lo de nada, nem de outro ser, nem de um possível, nem de uma lei necessária. Incrêdo, sem razão de ser, sem relação alguma com outro ser, o ser-Em-si é supérfluo para toda a eternidade. (SN, p. 40)

A grande pergunta que Sartre se formula no início desta obra é o sentido e relação profunda destas duas regiões radicalmente cindidas do ser: o ser da consciência e o ser-Em-si. Assim, ele formula a pergunta: “Se o idealismo e o realismo fracassam na explicação das relações que unem de fato essas regiões incomunicáveis de direito, que solução podemos dar ao problema? E como o ser do fenômeno pode ser transfenomenal?” (SN, p. 40) Não é difícil perceber que o

problema de fundo é como retirar o fantasma do solipsismo da consciência que parte da realidade imanente, fundamentando toda certeza a partir do interior dela mesma.

### 1.1.2. O problema do Nada

Sartre percebe que o problema que enfrenta é semelhante ao de Descartes, que se perguntava pela relação da alma com o corpo, como se fossem duas regiões diferentes do ser. Na verdade, tanto a consciência como o fenômeno, enquanto ser-Em-si, tomados em forma isolada, são incapazes de existir isoladamente. É necessário concebê-los numa síntese dinâmica, onde ambos os pólos são os momentos opostos de uma totalidade. Isso se dá no plano do ser do homem e não do conhecimento, como ressaltou Heidegger. Assim o expressa Sartre: “É o homem no mundo, com essa união específica do homem com o mundo que Heidegger, por exemplo, chama ‘ser-no-mundo’.” (SN, p. 43).

Quando o homem se pergunta pelo sentido do ser, só cabe uma resposta: “O ser é isso, e, fora disso, nada”. (SN, p. 46) Assim, vem à tona um novo componente do real: o não ser. O problema se complica, pois agora se deve explicar não só a relação da consciência com o ser-Em-si, mas também com o não-ser. Ele tem uma certa forma de existir, pois de outra forma seria impossível dizer *não*. É claro que o Nada absoluto e abstrato não existe, mas há uma presença perpétua em nós e fora de nós de um certo Nada relativo que infesta todo o ser. Por exemplo, se um cientista espera comprovar uma teoria a través de um experimento e se dá conta que não existe o que ele pensava, se produz uma brusca descoberta intuitiva desse não-ser, que é um fato real; ou mais simples ainda, se entro a um bar e espero encontrar Pedro, a sua ausência é um não-ser relativo que abarca todo o ambiente do bar (Cf. SN, p. SN, p. 52). Fica pendente, portanto, responder qual é a relação entre o homem e o Nada.

Mas, em primeiro lugar devemos elucidar melhor o conceito de *Nada* que trabalha Sartre. Não se trata da idéia hegeliana, onde o Ser e o Nada “são abstrações vazias e cada uma é tão vazia quanto a outra” (SN, p. 57). Para Sartre, o vazio sempre é vazio de alguma coisa e não se pode reduzir a uma noção do conhecimento o que é realmente o ser e o não-ser. Ambos pertencem ao âmbito da

realidade existente e não cabe a identificação idealista entre ser e pensamento. Em uma frase, Sartre replica dizendo que “é preciso recordar aqui, contra Hegel, que o ser é e que o nada *não é*.” (SN, p. 57). O Nada, então, é logicamente posterior ao ser e não pode opor-se a ele numa contemporaneidade lógica. Isso acontece “porque a qualidade irreduzível do *não* vem acrescentar-se a essa massa indiferenciada de ser para liberá-la.” (SN, p. 57). Em um interessante parágrafo, Sartre manifesta a sua noção relacional do não-ser, dizendo que ele se verifica apenas na superfície do ser, como se fosse seu limite. Quase poderíamos dizer que não seria certo chamar essa concepção de *nada* como antítese do ser, mas como *peritese*. Sartre explica assim:

Significa que o ser não tem qualquer necessidade do nada para se conceber, e que se pode examinar sua noção exaustivamente sem deparar com o menor vestígio do nada. Mas, ao contrário, o nada, que *não é*, só pode ter existência emprestada: é do ser que tira seu ser; seu nada de ser só se acha nos limites do ser, e a total desaparecimento do ser não constituiria o advento do reino do não-ser, mas, ao oposto, o concomitante desvanecimento do nada: *não há não-ser salvo na superfície do ser*. (SN, p. 58)

Sartre admite que, a partir de outra perspectiva, se pode conceber o ser e o nada como existindo simultaneamente, no sentido de serem forças recíprocas que se repelem mutuamente, fundamentando assim a realidade como resultado dessas forças antagônicas. Inspirado, mais uma vez, em Heidegger, o nosso autor percebe o progresso que a sua teoria do Nada representa em relação a Hegel. Em primeiro lugar, ser e não-ser já não são mais abstrações vazias. Assim ele diz:

Em sua obra principal, Heidegger mostrou a legitimidade da interrogação sobre o ser: este já não tem esse caráter de universal escolástico que ainda conservava em Hegel; há um sentido do ser que precisamos elucidar; há uma ‘compreensão pré-ontológica’ do ser, envolvida em cada conduta da ‘realidade humana’, ou seja, cada um de seus projetos. (SN, p. 58-59)

O homem (*Dasein*) se depara com o mundo que está suspenso no Nada e que a sua própria realidade emerge no não-ser. Diante de tanta contingência, formular-se-á a pergunta “Por que há o ente, e não antes o nada?”. O sentimento que corresponde a essa tomada de consciência é a angústia. Porém, Sartre não concorda com a visão do Nada como meio infinito onde o ser esteja em suspenso.

Ele afirma: “É preciso que o Nada seja dado no miolo do Ser.” (SN, p. 64) Mas esse Nada intramundano não pode ser produzido pelo ser-Em-si; tampouco pode ser concebido fora do ser ou a partir dele; por outro lado, sendo não-ser, não pode tirar de si a força necessária para “nadificar-se”. Então, surge o grande problema que nos ocupa neste ponto: *de onde vem o Nada?*

Sartre concebe, então, um ser pelo qual o Nada vem ao mundo, mas no qual está em questão o Nada de seu ser: *o ser pelo qual o Nada vem ao mundo deve ser seu próprio Nada*. Qual é a estranha e delicada região do ser que é seu próprio Nada? Já foi dito que o ser não pode gerar o Nada, pois, se pudesse fazer alguma atividade, apenas daria origem ao ser. Deve-se encontrar alguma realidade que seja capaz de olhar o ser como sendo um conjunto, colocando-se fora dele e interrogando-o. Essa realidade só pode ser a humana: o homem é o ser pelo qual o Nada vem ao mundo. Como o ponto de partida da filosofia é, para Sartre, o Cogito pré-reflexivo, importa agora considerar a realidade humana na sua dimensão de consciência enquanto adquire uma experiência primária do ser, antes de toda reflexão. Nesse sentido, surgem as estruturas imediatas do Para-si.

### 1.1.3. O ser-Para-si

Especial importância reveste esse ponto, que diz relação direta com a realidade humana e com a consciência, que é o ambiente original no qual se desenvolve o Cogito, ponto de partida de todo filosofar. Por isso, Sartre inicia este capítulo afirmando mais uma vez que “é necessário voltar ao terreno do cogito pré-reflexivo.” (SN, p. 121). Neste terreno, a realidade humana se percebe não como uma realidade que existe primeiro, para tomar consciência de outras coisas posteriormente. Assim expressa Sartre:

A realidade humana se capta em sua vinda à existência como ser incompleto. Apreende-se como ser na medida em que não é, em presença da totalidade singular que lhe falta, que ela é sob a forma de não sê-lo e que é o que é. A realidade humana é perpétuo transcender para uma coincidência consigo mesmo que jamais se dá. Se o *cogito* tende para o ser, é porque, por sua própria aparição, ele se transcende rumo ao ser qualificando-se em seu ser como o ser ao qual falta, para ser o que é, a coincidência consigo mesmo. O *cogito* está indissolivelmente ligado ao ser-Em-

si, não como um pensamento ao seu objeto, mas como falta para aquilo que defina sua falta. (SN, p. 140)

Sartre comprova que a realidade humana é falta, mostrando a existência do *desejo* como fato humano. Se o homem estivesse completo, como o ser-Em-si, de nada precisaria para se completar, mas a partir do momento que deseja algo, significa que ele não está completo. Desta forma, é possível entrever uma forma de sair da imanência do Cogito, pois o fato da presença do desejo será a própria transcendência do Para-si concebida num vínculo original com o Em-si. A respeito da realidade humana ou Para-si, conclui Sartre: “O que a descrição ontológica revelou imediatamente é que este ser é fundamento de si enquanto falta de ser, quer dizer, que determina seu ser por um ser que ele não é.” (SN, p. 135)

A realidade humana é concebida, então, como uma realidade evanescente, sofredora em seu ser porque surge no ser como perpetuamente impregnada por uma totalidade que ela é sem poder sê-la, já que, precisamente, não poderia alcançar o Em-si sem perder-se como Para-si. Quando Sartre coloca que o Para-si é *aquilo que não é e não é aquilo que é* se faz necessário recorrer à intencionalidade fenomenológica, mas sem o aspecto da *epoché*<sup>1</sup>, pois a consciência humana não é substância e, contudo, existe como *ser-ai*. A consciência é sempre consciência de alguma coisa que não é ela. Por exemplo, se tomo consciência de estar percebendo uma árvore, ao mesmo tempo sei que não sou essa árvore. E assim acontece com todo fenômeno, logo eu sou (consciência) o que não sou (fenômeno). É nesse sentido que Sartre fala que a realidade humana é falta e que, como Para-si, o que lhe falta é certa coincidência consigo mesmo. Voltando ao exemplo passado, sou consciência dessa árvore num certo momento, mas ao mesmo tempo percebo que não sou aquele fenômeno que considero árvore, nem sou esse mundo que se me apresenta sempre novo. Tudo isto se realiza de maneira dinâmica, pois o mundo, que eu não sou, é *faltante*, em certo sentido, para mim, pois não sou ele e sim consciência dele. Segundo Sartre, esse “faltante surge no processo de transcendência e se determina por um retorno ao existente a partir do faltado.” (SN, p. 147)

Voltando ao tema do desejo, o homem sente-se incompleto como a lua que não está cheia. Nas palavras sartreanas: “o disco desfalcado da lua é falta *do* que

---

<sup>1</sup> Esse termo e a sua relação com o tema do solipsismo serão explicados posteriormente no texto.

necessitaria *para* se completar e transformar-se em lua cheia.” (SN, p. 147). Dessa maneira, como Para-si, eu experimento que *tenho-de-ser* aquilo que não sou, como a lua tem que chegar a ser cheia: “Sou o Para-si faltante à maneira de ter-de-ser o Para-si que não sou, de modo a me identificar a ele na unidade do si.” (SN, p. 147). Aqui aparece, mais uma vez, um vestígio da *prova ontológica* de Sartre a respeito do mundo externo, pois o Para-si atual requer a existência do Para-si faltante, e ambos coincidem numa realidade só. Não é possível conceber *a posteriori* esse faltante, mas está constituído como pólo Em-si do Para-si que tem de chegar a ser esse Em-si. Essa busca é uma *paixão inútil*, outra forma de Sartre designar a realidade humana, pois o Para-si nunca consegue *se completar*. É semelhante a um barco que tem por objetivo alcançar o horizonte e por mais que tende a se aproximar, tanto assim ele vai se afastando. Contudo, esse horizonte desejado supõe a existência do mundo em si, não como substância alheia, mas pressuposta ontologicamente pela consciência. Por isso, ele diz que “vejo-me arremessado para fora, rumo a um sentido que acha-se fora de alcance e não poderia de modo algum ser confundido com uma representação subjetiva imanente.” (SN, p. 152)

Não se trata de perseguir uma quimera, mas de que a consciência ou Para-si consegue alcançar o Em-si só de uma forma: nadificando-o: sou consciência dessa árvore na medida em que a nadifico na minha realidade, pois ela não é *em mim* o que ela é *em si*. É nesse sentido também que a minha consciência não é (nadifica ou torna fenômeno) o que é (árvore ou coisa em si). Essa nadificação do Em-si é chamada por Sartre *descompressão do ser*.

Aquilo que o Para-si *tem-de-ser* torna-se um possível. Sartre coloca, então, que “a realidade humana é e ao mesmo tempo não é suas próprias possibilidades.” (SN, p. 148) Aqui radica a principal diferença entre o Para-si e o Em-si, pois este último não pode “ter” possíveis, simplesmente é o que é. Em resumo, vale a pena consignar as próprias palavras de Sartre para estabelecer o que é necessário levar em consideração a respeito do Para-si dentro do propósito que nos move neste estudo:

Em suma, a partir do momento em que almejo estar a par de meu ser imediato, enquanto simplesmente é o que não é e não é o que é, vejo-me arremessado para fora, rumo a um sentido que acha-se (sic) fora de alcance e não poderia de modo algum ser confundido com uma representação subjetiva imanente. (SN, p. 152)

Para Sartre, a consciência deve estar nesse contato imediato com o real-além-de-si-mesma. Critica a Descartes e a Husserl de apreender simplesmente o *olhar instantâneo*. Assim, vencer o solipsismo seria assemelhar-se às “moscas que batem de nariz na janela, sem poder transpor o vidro.” (SN, p. 153). Para Sartre, junto ao que se torna *presença*, não se pode deixar de lado aquilo que não é e que se pressupõe, como as páginas que restam do livro que estou lendo. Essa atitude é diferente e arranca a consciência de si mesmo, de forma parecida à prova ontológica. Eis a aposta de Sartre para vencer o solipsismo, que é uma experiência pré-ontológica. Assim como a lua está “impregnada” dessa luz que falta para preencher o seu disco, também a consciência o está das coisas que tem a possibilidade consciente e o desejo de saber ou experimentar. Por isso, à diferença do ser-Em-si, que *é o que é*, ela é aquilo que *é o que não é*.

Por último, há de ficar consignado que o Eu não se identifica com o Para-si, pois pertence ao domínio do Em-si. De fato, o Eu já está constituído conscientemente como um ser-do-mundo. O Eu dá-se sempre como *tendo sido* aí antes da consciência. O Para-si se refere melhor ao Cogito cartesiano, mas alargado aos possíveis, ao mundo existente, ao tempo e à alteridade. Por esse motivo, o Para-si tem outro pólo: o ser-Para-outro.

#### 1.1.4. O ser-Para-outro

Neste ponto, Sartre parte de um postulado fundamental de sua análise fenomeno-ontológica: “o Para-si remete ao Para-outro.” (SN, p. 291). Trata-se da minha própria realidade humana experimentada numa nova dimensão, diante duma testemunha capaz de compreender-me de maneira diferente. Como Sartre afirma: “Mas este novo ser que aparece para o outro não reside *no* outro: eu sou responsável por ele...” (SN, p. 290). Para fundamentar esse pensamento, Sartre recorre ao sentimento de vergonha, que é uma percepção particular de *si mesmo*, porém *diante do outro*. Essas duas estruturas, o si-mesmo e o para-outro, são inseparáveis. Não se pode conceber e ter certeza de uma sem tê-la da outra. E nisso consiste precisamente o alargamento do Cogito cartesiano, para Sartre, agora referido à existência de um sujeito alheio que necessariamente deve existir, assim como eu existo.



A vergonha é uma experiência pré-reflexiva, pois a presença do outro à minha consciência é incompatível com a atitude reflexiva: no campo da minha reflexão só posso encontrar a consciência que é minha. Por isso, “o outro é mediador indispensável entre mim e mim mesmo: sinto vergonha de mim *tal como apareço* ao outro.” (SN, p. 290)

Contudo, o estudo de Sartre em *O Ser e o Nada* não é apenas fenomenológico. Quando ele descobre as implicações do ser-Para-outro, percebe também que “não podemos contentar-nos com as descrições esboçadas nos capítulos precedentes”, quer dizer, enquanto se referia à relação do homem com o Em-si. Agora se trata de estudar a relação da consciência com outra consciência, a relação entre consciências, portanto. Mas agora “devemos responder a duas perguntas bem relevantes: primeiro, sobre a existência do outro; depois, sobre minha relação de *ser* com o ser do outro.” (SN, p. 291). Eis um assunto que vai além da fenomenologia e toca as praias da ontologia. Eis onde surge, em toda a sua crueza, o problema do solipsismo.

## 1.2. O obstáculo do solipsismo

Para esclarecer melhor o problema é necessário precisar o conceito de solipsismo em Sartre. A respeito desta noção, ele distingue dois tipos:

1º) A solidão ontológica (*solitude ontologique*) se refere à incerteza reflexiva ou cognitiva da existência do Outro. Fundamenta-se no princípio de que não é possível posicionar uma comunicação real e extra-empírica entre as consciências. Equivale a dizer que, “fora de mim, *nada* existe”. Para Sartre, trata-se duma hipótese metafísica injustificada e gratuita, pois “transcende o campo estrito da minha experiência” (SN, p. 298). Contudo, ele gasta inúmeras páginas para fundamentar a existência do Outro, fato que por si só denota que se está diante de um tema que exige bastante explicação.

2º) O solipsismo hipotético consiste em “praticar uma espécie de *εποχή* acerca da existência de sistemas de representações organizados por um sujeito fora de minha experiência.” (SN, p. 298). Trata-se de uma tentativa positivista e crítica (Cf. p. 298) de não fazer uso do conceito de Outro. Justifica-se, para Sartre, diante das soluções insatisfatórias da perspectiva idealista ao problema metafísico

do solipsismo. É uma tentativa mais modesta que a anterior e se usa como hipótese de trabalho, consistindo em que o Outro verdadeiramente não existe, mas apenas “fazendo-de-conta”, pois assim se consegue não abandonar o terreno sólido da experiência.

Sartre pretende superar as soluções respectivas do realismo e do idealismo<sup>2</sup>. Reconhece que, para o realista, não existe o problema do solipsismo, já que ele “toma tudo como dado” e não duvida que o outro é dado também. Aqui surge uma forte objeção de Sartre, pois a percepção do Outro, em virtude da diferenciação externa de substâncias determinadas pela corporeidade, nos remeteria novamente ao idealismo. O sofisma realista baseia-se em que a existência do Outro é certa, mas o conhecimento que temos dela é somente provável.

Não é muito melhor a sorte do idealismo, já que o outro é concebido como real e, contudo, não me é permitido conceber sua relação real comigo. Não há saída, segundo Sartre, pois se construo o Outro como objeto, ele não me é dado pela intuição; mas, se o posiciono como sujeito, não deixa de ser como objeto dos meus pensamentos que o considero. Assim como o realismo resultava necessariamente no idealismo, este último, mesmo recusando a hipótese solipsista recai, no dizer de Sartre: “em um realismo dogmático e totalmente injustificado” (SN, p. 300). Para Sartre, então, tanto os realistas como os idealistas não conseguem vencer esse obstáculo, porque eles pressupõem respectivamente duas afirmações errôneas. Em primeiro lugar, considerar que o Outro é considerado uma substância separada da minha pessoa, em virtude da uma distinta corporalidade (realistas). Estabelece-se assim uma distância absoluta entre as consciências como se fossem mônadas independentes, separadas por um espaço ideal (idealistas). Assim se lê em *O Ser e o Nada*: “O outro é aquele que não é o que eu sou e que é o que eu não sou. Esse *não-ser* indica um nada como elemento de separação *dado* entre o outro e eu. Entre o outro e eu *há* um nada de separação.” (SN, p. 300). A pressuposição comum ao idealismo e ao realismo consiste, então, numa negação de exterioridade.

Tal pressuposto fundamental conduz inevitavelmente a um segundo erro,

---

<sup>2</sup> “Assim, abandonamos a posição realista do problema somente porque resultava necessariamente no idealismo; situamo-nos deliberadamente na perspectiva idealista e nada ganhamos com isso, pois esta, ao contrário, na medida em que recusa a hipótese solipsista, resulta em um realismo dogmático e totalmente injustificado.” (SN, p. 299-300).

qualificado por Sartre como “grave conseqüência”. Assim ele explana:

Se, com efeito, devo ser, com relação ao outro, à maneira da exterioridade de indiferença, o surgimento ou abolição do outro não me afetaria mais em meu ser do que um Em-si pode ser afetado pela aparição ou desaparecimento de outro Em-si. Por conseguinte, a partir do momento que o outro não pode agir sobre meu ser por meio de seu ser, o único modo como pode revelar-se a mim é aparecendo como *objeto* à minha consciência. (SN, p. 301)

A gravidade dessa situação reside em que todo objeto que aparece à minha consciência é parte do meu mundo interno. Já que Sartre não abre mão do ponto da interioridade da consciência, como ponto de partida, tudo o que eu percebo como objeto existe em virtude da minha própria subjetividade, fazendo parte do meu “pensar”, no sentido do Cogito. Como Descartes revelou, a única certeza fundamental que temos é a da própria existência. A partir do momento em que estamos duvidando metodicamente ou *pensando*, a única certeza ontológica que temos é a de que *eu existo*. Então, todo outro objeto que se apresenta fenomenicamente não pode ter mais que uma existência provável. Querendo ser conseqüente com o pressuposto cartesiano, Sartre reconhece que os pontos de vista do realismo e do idealismo são insuficientes para atingir com certeza ontológica a existência do Outro e do mundo exterior. Se aceitarmos que o outro se diferencia da nossa existência por uma negação externa, então o solipsismo levanta um problema verdadeiramente insolúvel, pois o que se me mostra como exterior sempre se posiciona a título de objeto. Nesse sentido, a evidência ontológica do ser das outras coisas ou de outras consciências, apenas pode ser considerada como provável e, no pior dos casos, uma espécie de sonho ou de engano maligno, como temia metodologicamente Descartes nas suas *Meditações*.

O uso do recurso da dúvida metódica e da *epoché* husserliana nunca pretendeu levar ao solipsismo ontológico. No campo das ciências empíricas, como a psicologia behaviorista, não haveria problema de servir-se delas (Cf. SN, p. 298), mas num ensaio fenomenológico e ontológico não há como fugir à dificuldade solipsista.

Portanto, a única saída possível, para Sartre, será mostrar que tal problema não existe enquanto problema, porque a negação *eu-não-sou-outro* deve ser dada na interioridade e produzida pelo sujeito externo como um agente sobre a minha

consciência que não me deixa, de forma nenhuma, indiferente.

### 1.3. As tentativas de solucionar o problema do solipsismo

Sendo que Sartre aponta o erro comum dos realistas e dos idealistas na pretensão de que o Outro se constitui enquanto Outro a partir de uma negação externa, então, o único modo como ele pode ser a mim revelado é aparecendo como objeto à minha consciência. Aqui nos encontramos no âmago no problema do solipsismo que brota do Cogito, pois todo objeto que se manifesta no campo da consciência é conhecido como existente “em mim”, mas percebido como uma existência exterior a mim tão só provável.

A propósito do solipsismo, Sartre parte da seguinte tese central: “Parece que a filosofia dos séculos XIX e XX compreendeu que não se podia evitar o solipsismo se começamos por encarar o eu e o outro como duas substâncias separadas” (SN, p. 302). À luz desta tese e com o objetivo de construir o seu próprio posicionamento, Sartre avalia as propostas de Husserl, Hegel e Heidegger, sem seguir uma ordem cronológica.

Sartre afirma que se faz necessário captar, no próprio cerne da consciência, um nexos fundamental e transcendente com o Outro, que, ao mesmo tempo, seja uma negação interna (eu não sou o outro) no interior da nossa mente. Para Husserl, é indispensável o Outro aparecer para constituir o mundo do meu “ego” empírico. Graças à redução fenomenológica, esta manifestação dar-se-ia no interior da própria consciência. Embora aceitando esta contribuição husserliana, Sartre observa que Hegel avança ainda mais na busca da solução efetiva ao solipsismo, pois a sua intuição é “a de fazer-me dependente do outro em meu ser” (SN, p. 308). Para Sartre, o aporte hegeliano está na dialética do Senhor-Escravo<sup>3</sup>, onde se produz uma negação recíproca e interna. A partir daqui conclui-se que eu não poderia colocar o outro em dúvida sem duvidar de mim mesmo. Porém, para o nosso filósofo, o erro de Husserl e de Hegel consiste em afirmar “que minha conexão fundamental com o Outro é realizada pelo conhecimento.” (SN, p. 303). Desta forma, o Outro continua sendo captado como um objeto conhecido na consciência imanente. Ontologicamente, mesmo não sendo uma substância

---

<sup>3</sup> Cf. KOJEVE, Alexandre. **La dialéctica del amo y del esclavo en Hegel**. Edit. La Pléyade: Buenos Aires, s.d.

externa, a existência do Outro enquanto alteridade ontológica não pode ser considerada mais que provável. O obstáculo solipsista, portanto, ainda não foi vencido, pois numa relação cognitiva, o Outro continua se apresentando como um objeto, isto é, como um fenômeno da consciência.

Heidegger proporciona uma ajuda qualitativamente essencial à busca sartreana. Já não mais se deve oferecer uma prova da existência do outro, como se esta fosse só uma probabilidade que pedisse um argumento melhor que os outros contra o solipsismo. Seguindo o filósofo alemão, Sartre descobre uma compreensão “pré-ontológica” que: “encerra uma inteligência mais segura e profunda da natureza do outro e de sua relação de ser com meu ser” (SN, p. 325). Este tipo de relação com o Outro se realiza antes de toda reflexão, motivo pelo qual não se trata de uma vinculação cognitiva, mas de uma conexão de ser a ser. Sartre aceita de bom grado esta evidência pré-reflexiva da existência do Outro, com o mesmo tipo de certeza que o Cogito municia. Contudo, ele sabe “que Heidegger não parte do cogito, no sentido cartesiano da descoberta da consciência por si mesmo” (SN, p. 317). Então, ambos os filósofos têm diferentes pontos de partida e, por isso, não é estranho que Sartre, apesar de incorporar ao seu pensamento a posição heideggeriana, não aceite a totalidade da sua solução.

Estando Sartre mais comprometido com a interioridade da consciência, busca no Para-si o encontro do Para-outro: “é à imanência absoluta que precisamos pedir que nos arremesse à transcendência absoluta” (SN, p. 325). Para efetivar esta captação do Outro, Sartre recorre a Hegel, quem apontou uma mera negação interna, recíproca e de dupla interioridade. Tal negação era pensada, por Hegel, como um estágio dialético temporário. Porém, a diferença de Hegel, Sartre concebe esta relação como um conflito permanente, excluindo ao mesmo tempo a síntese e a simultaneidade, o que será mostrado na sua análise do Olhar.

## 2. PAPEL DETERMINANTE DO OLHAR PARA EVIDENCIAR A EXISTÊNCIA DO OUTRO

Até aqui, Sartre conclui que para atingir o Outro com certeza apodíctica se faz necessário suprimir, num primeiro momento, a relação cognitiva sujeito-objeto. De fato, o Outro somente pode ser conhecido enquanto é um *objeto* e, por isso mesmo, não pode significar uma existência certa e evidente, mas somente provável. Por outro lado, sendo fiel ao Cogito e reduzindo a realidade evidente às representações da consciência, Sartre evita a multiplicidade de substâncias, a qual faz impossível a captação do Outro, por definição. Em lugar disso, ele coloca uma multiplicidade de “outros”, enquanto consciências autônomas, mas não no sentido monádico, pois existe uma dependência intrínseca e recíproca entre elas. Nesse sentido, Sartre afirma: “cada outro encontra seu ser no outro” (SN, p. 326). É necessário destacar que tal relação entre consciências se vivencia como um evento pré-reflexivo, já que se a consciência pretendesse atingir cognitivamente a existência do outro-sujeito, teria que transcender previamente o seu mundo consciente e entrar a formar parte do mundo do outro. É claro que isto é impossível porque a consciência pode abranger com evidência intuitiva só o próprio campo existencial, enquanto totalidade empírica. A captação de si próprio também acontece primeiramente como “um cogito pré-reflexivo que é a condição do cogito cartesiano.” (SN, p. 24).

### 2.1. A existência do outro

Sartre busca, então, um modo pelo qual o Outro se nos apresente como sujeito com a marca da evidência irrefutável. Ele acredita encontrar este meio na experiência do olhar, pela qual a consciência percebe-se como objeto da atenção do outro, que o petrifica com a sua presença. Dita vivência não é cognitiva, pois aborda uma modalidade da presença do Outro que não é objetiva nem, portanto, meramente provável. Sartre chama esta relação fundamental de *ser-Para-outro*. Percorrendo uma minuciosa análise fenomenológica, o existencialista francês

descobre e postula: “se o outro-objeto define-se em conexão com o mundo como objeto que vê o que vejo, minha conexão fundamental com o outro-sujeito deve poder ser reconduzida à minha possibilidade permanente de ser visto pelo outro.” (SN, p. 331). Nesta “experiência dialética” não há possibilidade de uma relação nem de sujeito-sujeito nem de objeto-objeto. Dependendo do ato de olhar ou de ser olhado, a consciência percebe-se empiricamente a si mesma como sujeito diante de um objeto ou como um objeto diante de um sujeito. De Sartre: “se apreendo o olhar, deixo de perceber os olhos” (SN, p. 333).

### 2.1.1. A existência objetiva do Outro

A certeza fenomenológica da existência do Outro é algo que fica fora de toda dúvida. A objetividade da consciência alheia é uma modalidade verdadeira da presença do Outro para mim. Sartre oferece o seguinte exemplo: “Esta mulher que vejo andando em minha direção, este homem que passa na rua, esse mendigo que ouço cantar de minha janela são *objetos* para mim, sem a menor dúvida.” (SN, p. 326). Porém, está claro que a certeza ontológica da existência do Outro não “permanece meramente conjectural”. Assim o expressa em *O Ser e o Nada*:

Ora, não é somente conjectural, mas *provável*, que esta voz que ouço seja a de um homem e não o canto de um fonógrafo, é infinitamente *provável* que o transeunte que vejo seja um homem e não um robô aperfeiçoado. Significa que minha apreensão do outro como objeto, sem sair dos limites da probabilidade e por causa desta probabilidade mesmo, remete por essência a uma captação fundamental do outro, na qual este já não irá revelar-se a mim como objeto, e sim como “presença em pessoa”. (SN, p. 327)

Nas teorias clássicas, tanto realistas como idealistas, o problema da alteridade tem sido encarado geralmente como se a relação primeira, pela qual o outro se revela, fosse a objetividade. Então, o outro se revelaria primeiro a nossa percepção e logo, por uma espécie de intuição obscura e inefável, se atingiria a subjetividade do outro, que seria uma espécie de *númeno* kantiano (Cf. SN, p. 327). O idealismo soa mais simpático, aos ouvidos de Sartre, quando estabelece uma relação fundamental e direta da minha subjetividade com a do outro sujeito. Essa relação seria do mesmo tipo de meu ser-Para-outro. Entretanto, ele não concorda com que dito contato imediato seja alguma experiência mística ou algo

inefável, pois é na realidade cotidiana que o outro nos aparece e sua probabilidade se refere à existência cotidiana. Assim, Sartre precisa ainda mais o foco do problema solipsista: “será que existe na realidade cotidiana uma relação originária com o outro que possa ser constantemente encarada e, por conseguinte, possa me ser revelada fora de toda referência a um incognoscível religioso ou místico?” (SN, p. 328). Para responder essa questão, Sartre recorre a algumas análises fenomenológicas que tentam revelar a relação certa da própria consciência com a do Outro.

Primeiro, descreve a própria presença num jardim público. Nele tem gramado, assentos e um homem que passa perto. Esse homem é captado como objeto entre os demais objetos. Por isso, a existência do Outro conserva um puro caráter de probabilidade:

...primeiro, é *provável* que este objeto seja um homem; segundo, mesmo na certeza de que se trate de um homem, permanece somente provável que ele veja o gramado no mesmo momento que eu o percebo: pode estar pensando em outra coisa, sem tomar consciência nítida do que o cerca, pode ser cego, etc. (SN, p. 329)

A mera probabilidade da existência do Outro já o torna um centro de referência autônomo dentro do meu mundo percebido. Aqui surge uma primeira ameaça à minha subjetividade e ao meu controle das coisas que me rodeiam. A presença alheia faz com que se produza uma brecha no meu campo de experiência que me é desconhecido, justamente porque se trata de outra consciência que vê a totalidade de forma diferente da minha.

### 2.1.2. O escoamento interior

A aparição desse homem *no meu universo* tem o caráter de uma fuga e de uma desintegração. Mesmo que seja apenas provável que o outro esteja vendo as coisas do meu espaço, isso já significa que as coisas do mundo devem estar relacionadas com ele também. A estátua, o castanheiro, o gramado, etc., se reagrupam em relação a esse novo observador. Dou-me conta que todos os objetos que povoam meu universo me escapam e escoam em direção a ele. Agora se convertem em seres-Em-si referenciados a ele. Assim, de súbito, apareceu um objeto-homem que me roubou o mundo. Sartre descreve essa experiência como se



o mundo tivesse “uma espécie de escoadouro no meio do seu ser”, onde todas as coisas escorregassem perpetuamente através desse orifício. Todavia, esse homem e o fato do escoamento desintegrador continuam sendo objetos do meu universo, pois tudo isso está aí *para mim*. Por isso, trata-se de um escoamento puramente virtual. Mas não deixa de ser uma experiência forte de fuga rigorosamente consolidada e localizada. Sartre diz que esse tipo de objetividade particular tem muito a ver com o que Husserl designava como “ausência” (Cf. SN, p. 331). Contudo, ele também afirma que esta relação de fuga e ausência do mundo com relação a mim é apenas provável.

Dita relação de fuga e ausência remete a um Outro-objeto-provável. Agora, Sartre deduz que tal objetividade implica necessariamente uma subjetividade, um Outro-sujeito. Assim, ele raciocina:

...se o outro-objeto define-se em conexão com o mundo como objeto que vê o que vejo, minha conexão fundamental com o outro-sujeito deve poder ser reconduzida à minha possibilidade permanente de ser visto pelo outro. É na revelação e pela revelação de meu ser objeto para o outro que devo poder captar a presença de seu ser-sujeito. Porque, assim como o outro é para meu ser-sujeito um objeto provável, também só posso descobrir-me no processo de me tornar objeto provável para um sujeito certo. (SN, p. 331)

Sartre vislumbra aqui a existência ontologicamente certa de um sujeito-outro. De fato, o outro não pode ser um objeto que me veja como outro objeto, pois só um sujeito pode perceber um objeto e conhecê-lo. Então, se eu tenho a certeza fenomenológica de que sou um objeto para o Outro, não tem outra possibilidade senão conceder a esse Outro a qualidade de ser sujeito com existência certa e não mais provável. Ele afirma: “Sublinhei que eu não poderia ser objeto para um objeto: é necessária uma conversão radical do outro, que o faça escapar à objetividade.” (SN, p. 331).

Como sujeito que conhece o mundo, eu sou o princípio pelo qual tudo existe, isto é, me experimento como subjetividade certa. Mas a minha experiência de ser-Em-si, quer dizer, de ser objetividade, também é um fato evidente. Essa experiência não pode resultar *para mim* da objetividade do mundo. Só pode provir de um Outro-sujeito que me faz experimentar que sou visto por ele. Com efeito, se percebo que o Outro-objeto é um homem, devo também admitir que ele é um

homem que se define com relação ao mundo e com relação a mim. Para Sartre, “é este objeto do mundo que determina um escoamento interno do universo, uma hemorragia interna; é o sujeito que a mim se revela nesta fuga de mim mesmo rumo à objetivação. (...) Se o outro é, por princípio, *aquele que me olha*, devemos poder explicitar o sentido do olhar do outro.” (SN, p. 332).

## 2.2. A noção de Olhar

Examinando com maior atenção a experiência de “ser olhado”, Sartre revela que agora a consciência, em seu estado pré-reflexivo, por primeira vez se percebe como um objeto, como um ser-Em-si entre os outros objetos do mundo. E é neste exato instante que a mesma consciência irrefletida percebe o Outro como um sujeito, cuja existência se torna tão indubitável como a de si próprio. No modo de ver de Sartre, trata-se de uma certeza apodíctica: “o olhar nos colocou no encalço de nosso ser-Para outro e nos revelou a existência indubitável deste outro para o qual somos.” (SN, p. 361).

### 2.2.1. O conceito de Olhar

Definindo o conceito de Olhar, Sartre admite que o entendimento mais comum a esse respeito é “a convergência de dois globos oculares em minha direção” (SN, p. 332). É claro que o Olhar abrange aspectos mais amplos, como o de se sentir espiado por alguém atrás da cortina ou de um matagal. O olho humano não é captado primeiramente como um órgão da visão, mas como um referente a um sujeito que me enxerga e me faz sentir objeto da sua percepção. Não se apreende o Olhar nos objetos que o manifestam, mas no sujeito que destrói a minha frágil subjetividade. A todo o momento, no meio do mundo, eu chego a me sentir um ser-Em-si, pois “se apreendo o olhar, deixo de perceber os olhos” (SN, p. 333) e começo a deparar-me diante de um sujeito certo que me torna uma coisa entre as coisas do mundo.

Chegando a este ponto, podemos analisar o conceito de Olhar em Sartre como uma extensão do Cogito cartesiano, pois o Olhar se identifica com a percepção consciente e oferece uma evidência não só da própria existência, mas

também do Outro. Conforme ele explica: “...perceber é *olhar*, e captar um olhar não é apreender um objeto-olhar no mundo (a menos que esse olhar não esteja dirigido a nós), mas tomar consciência de *ser visto*.” (SN, p. 333). Sartre apresenta um claro exemplo a seguir:

O que capto imediatamente ao ouvir o ranger de galhos atrás de mim não é a *presença de alguém*, mas o fato de que sou vulnerável, tenho um corpo que pode ser ferido, ocupo um lugar e de modo algum posso escapar ao espaço onde estou sem defesa, em suma, o fato de que sou visto. Assim, o olhar é antes de tudo, um intermediário que remete a mim mesmo. (SN, p. 333-334)

Para Sartre, então, a ação de Olhar tem a mesma amplitude que *perceber*. É verdadeiramente, o Cogito cartesiano estendido à dimensão do ser-Para-outro.

#### 2.2.2. Natureza do Olhar: que significa “ser visto”?

Utilizando uma grotesca imagem, Sartre analisa fenomenologicamente a natureza do Olhar na sua execução pré-reflexiva. Ele aborda o caso de grudar o próprio ouvido na porta e olhar pelo buraco da fechadura, movido pelo ciúme, pela curiosidade ou pelo vício. Nesse momento, o sujeito se encontra num nível de consciência não tética de si mesmo, quer dizer, pré-reflexivo. Ele não se capta ainda como um *eu* a habitar na sua consciência. Os atos que realiza não são *conhecidos* pelo observador, pois ele se identifica plenamente com eles sendo “pura consciência das coisas” (SN, p. 334). A porta e a fechadura se apresentam, ao mesmo tempo, como obstáculos e instrumentos para poder ver e ouvir. A cena detrás dessa porta está aí “para ser vista” e “para ser ouvida”. A consciência, nesse estágio, se perde “no mundo e é sorvida pelas coisas tal como a tinta por um mata-borrão” (SN, p. 334). Ela é simplesmente o conjunto de suas possibilidades livres. Em si mesma é nada, pois está totalmente referida aos acontecimentos e situações pelas quais se vê absorvida. Não se conhece a si mesma, enquanto sujeito-observador e o próprio ser lhe escapa, “embora eu *seja* este próprio escapar a meu ser” (SN, p. 335).

Num segundo momento, Sartre descreve a consciência reflexiva. Seguindo o exemplo anterior, relata agora a experiência de *ser-visto*. O sujeito, que tem os ouvidos grudados na porta, ouve passos no corredor e percebe que foi flagrado.

Nesse instante, a consciência ainda não passou ao estado reflexivo, mas pelo menos se percebe como um *eu*: eu *me* vejo, porque alguém *me* vê. O Para-si, na sua solidão, não pode ser habitado por um *eu*, mas agora o *eu* passa a formar parte dos objetos do mundo. Assim é explicado pelo autor:

Eu sou, para-além de todo conhecimento que posso ter, esse eu que o outro conhece. E esse eu que sou, eu o sou em um mundo que o outro me alienou, porque o olhar do outro abraça meu ser e, correlativamente, as paredes, a porta, a fechadura; todas essas coisas-utensílios, no meio das quais estou, viram para o outro uma face que me escapa por princípio. Assim, sou meu ego para o outro no meio de um mundo que escoo em direção ao outro. (SN, p. 336)

A consciência, quando é refletida, tem diretamente o *eu* por objeto. Nesse caso, a consciência é ainda irrefletida e “não capta a *pessoa* diretamente ou como seu objeto: a pessoa está presente à consciência *enquanto é objeto para outro*.” (SN, p. 336). O fundamento da consciência não está nela mesma, mas fora de si: “Não sou para mim mas do que pura remissão ao outro” (SN, p. 336). Por isso mesmo, estamos no nível do ser-Para-outro, que ainda faz parte de uma ação irrefletida ou pré-cognitiva. O Outro, neste caso, não pode ser objeto, mas sujeito. E eu não posso me experimentar senão como objeto a ser percebido pelo Outro. Eu não visio o meu ego como objeto para mim, mas para o Outro. Esse *eu* que-é-para-outro não deixa de ser evidente para mim, apesar de que não posso *conhecê-lo* como objeto para mim. É na experiência da vergonha que eu descubro esse meu *ser-Para-outro*. A vergonha é uma ação irrefletida e uma experiência fundamental que mostra que o solipsismo fenomenológico é impossível. Como diz Sartre: “A vergonha ou o orgulho revelam-me o olhar do outro e, nos confins desse olhar, revelam-me a mim mesmo; são eles que me fazem *viver*, não *conhecer*, a situação do ser-visto.” (SN, p. 336). A vergonha é o sentimento que a consciência tem de si mesma, pois nela reconheço que sou o objeto que o outro vê e julga. Só posso ter vergonha de mim mesmo quando percebo que a minha liberdade se tornou um objeto dado para o olhar do Outro. Aqui, o escoamento do meu mundo se torna uma fuga sem limites, pois agora todo o meu ser e o meu mundo se tornam o mundo do Outro, ao qual eu não posso ter acesso.

### 2.2.3. Relações com o meu ser-Para-outro

Por ser uma ação irrefletida, se trata de uma relação de ser: eu sou este ser-Para-outro e minha vergonha é a confissão disso. Não posso conhecê-lo porque depende do Outro, cuja liberdade está fora do meu alcance. É como uma sombra que se projeta sobre uma matéria móvel e imprevisível. Mas se trata de meu ser e não de uma imagem de meu ser. O que me separa de meu ser-Para-outro é um nada radical que consiste na liberdade do outro. Eu percebo que tenho um ser puramente relacional e que não depende da minha liberdade, mas da do Outro. Reconhecer que eu tenho um lado-de-fora é aceitar a evidência da existência do Outro. Assim como o ser-aí de Heidegger, o meu ser-Para-outro é também um estar-aí que sinto, vivo e sou, tal como se expressa em *O Ser e o Nada*:

...originariamente, sinto-me estando-aí, *para o outro*, e este esboço fantasma de meu ser me atinge no cerne de mim mesmo, pois, pela vergonha, a raiva e o medo, não cesso de me assumir como tal. Não cesso de me assumir às cegas, já que *não conheço* o que assumo: simplesmente o sou. (SN, p. 341)

Quer dizer, então, que esta liberdade do Outro é como se fosse o reverso da minha liberdade, a semi-esfera da lua que não alcançamos enxergar, mas que existe e é parte dela. Por isso, ao final, Sartre afirma uma unidade profunda das consciências, não uma harmonia de mônadas e sim uma unidade de ser, uma vez que aceito e desejo que os outros me confirmem um ser que reconheço.

### 2.3. O papel petrificador do Olhar do Outro

Sartre consigna que diante do Outro, eu sou um objeto espaço-temporal, pois é só assim que posso formar parte do seu mundo apreciativo. Este fato é captado pelo puro exercício do Cogito. Segundo ele: “ser visto é captar-se como objeto desconhecido de apreciações incognoscíveis, em particular apreciações de valor.” (SN, p. 344). Para o Outro, eu existo como um objeto-homem, mas sem poder atingir o meu mundo e os meus valores. Ele pode me julgar, enquanto é um ser livre. Assim, ser-visto me constitui como um ser sem defesa para uma liberdade que não é minha liberdade. Como estamos sem defesas diante do Olhar alheio,

então podemos considerar-nos “escravos”. Aqui, Sartre está apelando tacitamente para o tema do reconhecimento hegeliano e à dialética do senhor-escravo<sup>4</sup>. Não se trata de uma escravidão social ou histórica, mas de uma condição estrutural do ser humano, conforme afirma: “Sou escravo na medida que sou dependente em meu ser do âmago de uma liberdade que não é minha e que é a condição mesmo de meu ser.” (SN, p. 344). Enquanto sou objeto de outro ser que me avalia com sua própria escala de valores, sou um escravo, pois não posso agir sobre essa qualificação e nem mesmo consigo conhecê-la. Por isso, posso ser avaliado como um mero meio para fins que ignoro. Nesse sentido, *estar-em-perigo* é uma estrutura permanente de meu ser-Para-outro. Essa situação de ser escravo em virtude do Olhar do Outro, vai me conduzindo a uma experiência cada vez mais impessoal de mim mesmo, até o ponto de me considerar coisa entre as coisas ou uma simples pedra (Cf. SN, p. 344). No decorrer da sua análise, Sartre expressará de um modo mais enfático: “Esta petrificação em Em-si pelo olhar do outro é o sentido profundo do mito da Medusa.” (SN, p. 531). Isto é, o Outro, ao surgir, confere ao Para-si um ser coisa entre coisas.

### 2.3.1. Conseqüências do Olhar

A aparição do Olhar, não obstante o seu papel petrificador, não tem uma conseqüência negativa no sentido de deixar imobilizada a consciência. Muito pelo contrário, é o caminho pelo qual ela se libera do solipsismo a que a conduz sua pura dimensão de ser-Para-si. Com efeito, sai de si mesma numa espécie de “relação ek-stática”, como Sartre diz (SN, p. 345), da qual um dos termos é o Para-si e o outro termo é o ser-Para-outro. Esse segundo termo da relação sou eu mesmo, mas fora do meu alcance, fora de minha ação e fora do meu conhecimento. Dita alteridade da consciência está em íntima ligação com a

---

<sup>4</sup> Para uma crítica à idéia de reconhecimento negativo, enquanto luta, presente em Hegel e Sartre, Cf. RICOEUR, Paul. **La lutte pour la reconnaissance et l'économie du don**. UNESCO: Paris, 2004. E para uma crítica à fenomenologia dos sentimentos (vergonha, ódio), Cf. RICOEUR, Paul. **Simpatie et respect: phénoménologie et éthique de la seconde personne**, in *Revue de Métaphysique et de Morale*, n. 4, 1954, p. 380-397. Para uma idéia de reconhecimento como luta, HONNET, A. **Luta pelo reconhecimento: a Gramática Moral dos conflitos sociais**. Trad. Luiz Repa. Edit. 34: São Paulo, 2003; e para uma sugestão de estudo do tema do olhar sartreano como uma fase do capitalismo colonial, JAMESON, F. **A cultura do dinheiro: Ensaio sobre globalização**. Petrópolis: Vozes, 2001. Ver também o artigo de ROSSATTO, N. D. **Alteridade, Reconhecimento e Cultura – o Problema do Outro no Enfoque da Fenomenologia Francesa**. In: TREVISAN A. L.; TOMASSETTI, E. M. (orgs.) *Cultura e Alteridade*. Ed. Unijuí: Ijuí, 2006. p. 157-170.

liberdade do Outro e com as suas infinitas possibilidades. É pelo Olhar do Outro que eu vivo em conexão com o mundo, com os outros e comigo mesmo, além de toda solidão que possa ser imaginada. Mas o preço que se deve pagar para superar a própria alienação do solipsismo é muito alto. Eu fico petrificado, escravizado pela liberdade do Outro, que limita minhas possibilidades e produz um escoamento completo do meu mundo no momento em que *sou-visto*. Por isso, Sartre chegará a afirmar que “O inferno são os outros.” (Cf. SARTRE, *Huis Clos*). O ser humano tem, por estrutura, a qualidade existencial de ser-Para-outro, de estar referido e dependente de outros seres. Para Sartre, isso é uma situação irremediável e necessária, pressupondo que a liberdade ou autonomia total seria a condição ideal, mas impossível de alcançar.

A única defesa com que contamos, segundo Sartre, para nos protegermos da ação petrificadora do Olhar alheio é objetivarmos o Outro para nos libertarmos do nosso ser-Para-outro, conferindo a condição de ser-Para-mim. O que acontece quando percebemos o Olhar (sujeito além de mim) e não os olhos (objeto além de mim), Sartre o descreve da seguinte forma:

Em primeiro lugar, o outro é o ser ao qual não volto a minha atenção. É aquele que me vê e que ainda não vejo; (...) aquele que me está presente enquanto me visa e não enquanto é visado; é o pólo concreto e fora de alcance de minha fuga, da alienação de meus possíveis e do fluir do mundo rumo a um outro mundo, mundo este que é *o mesmo* e, contudo, incomunicável com aquele. (SN, p. 346)

Coerentemente, Sartre coloca que não podemos atingir a existência do Outro enquanto objeto conhecido, mas como sujeito que nos faz experimentar que nós somos os objetos. Por isso, não é quando foco a minha atenção no Outro, mas é quando me descuido dele que me sinto um objeto petrificado pelo seu Olhar. Só aí o Outro se torna presente e urgente. Se estiver envolvido em uma situação de vergonha, por exemplo, o Outro é a presença imensa e invisível que sustenta esta minha vergonha e a envolve por todo lado. Em definitiva: quem é o Outro? Sartre responde:

Assim, o outro é para mim, antes de tudo, o ser para o qual sou objeto, ou seja, o ser *pelo qual* adquiero minha objetividade. Se posso conceber uma só de minhas propriedades ao modo objetivo é porque o outro já está dado. E está dado, não como ser de meu

universo, mas como sujeito puro. Assim, este sujeito puro que, por definição, não posso *conhecer*, ou seja, posicionar como objeto, está sempre aí, fora de alcance e sem distância, quando tento captar-me como objeto. E, na prova do olhar, experimentando-me como objetividade (*objectité*) não-revelada, experimento diretamente e com meu ser a inapreensível subjetividade do outro. (SN, p. 347)

Todavia, o Olhar do Outro não torna só o meu observador num mundo diferente ao meu. Ele destrói toda objetividade para mim. Todo o mundo externo a mim se transforma em um só Olhar que me petrifica. A aparição do Olhar não se dá *no mundo*, que é o meu mundo consciente, e aqui está a prova concreta, para Sartre, de que “há um para-além do mundo”, uma existência distinta da minha (Cf. SN, p. 347), e que é intrinsecamente livre, com infinitas possibilidades perante mim.

### 2.3.2. O Olhar como via de acesso para o Outro

Para reconhecer a existência do Outro enquanto outro, sem sair do plano imanente do Cogito é necessário lembrar que não é possível abarcar esse aspecto pela via cognitiva. Não podemos afirmar em momento nenhum que temos consciência de uma existência alheia, pois só podemos ter certeza intencional da nossa. O que é que nos separa do Outro para reconhecê-lo como diferente realmente de nós mesmos? Se tal presença se me apresenta sem intermediários nem representações, como posso experimentá-lo como sujeito consciente que não sou eu? Na verdade, para Sartre: “O outro é esse eu-mesmo do qual nada me separa, absolutamente nada, exceto sua pura e total liberdade, ou seja, esta indeterminação de si-mesmo que somente ele tem-de-ser para e por si.” (SN, p. 348). Assim, o Outro é experimentado com evidência fenomenológica enquanto diferente em virtude unicamente da sua própria liberdade, que é diferente da minha. Mais adiante, veremos que, para Sartre, é só pelo critério da essência livre e dinâmica do ser humano que se pode vencer o solipsismo com base em sólidos pressupostos metafísicos. Convém lembrar que, para Sartre, a metafísica questiona justamente o que diz relação à existência do Outro, isto é, busca explicar a insuficiência do solipsismo.

O bom senso sempre se opôs às argumentações solipsistas. Mas agora Sartre sente que sabe o bastante para vencer estas resistências e explicar por que



o solipsismo é uma posição absurda e impossível. Assim expressa dita intenção:

Tais resistências, com efeito, baseiam-se no fato de que o outro me aparece como presença concreta e evidente, que de modo algum posso derivar de mim mesmo e de modo algum pode ser posta em dúvida nem tornar-se objeto de uma redução fenomenológica ou qualquer outra “εποχη”.

É importante consignar que o Olhar não é uma espécie de síntese hegeliana entre Eu e o Outro, que seriam respectivamente a tese e a antítese. Sartre não adota essa concepção dialética, na qual existem dois pólos *dados* ou *postos*. Somente um dos pólos pode estar dado e é o objeto. Se ambos fossem “teses”, então ambos seriam objetos e isso seria impossível na dinâmica do Olhar em Sartre. Só é possível que eu seja um sujeito “não-posto” ou pré-reflexivo (ser-Para-si) e, então, necessariamente, as coisas que aparecerem na minha consciência poderão se tornar objetivas ou téticas: seres-Em-si. Por outro lado, a minha dimensão de ser-Para-outro me torna necessariamente um objeto perante a vista do Outro, que surge como sujeito “não-posto” ou não tético. Num interessante parágrafo de *O ser e o Nada* se lê:

Com efeito: se me olham, tenho consciência de *ser* objeto. Mas esta consciência só pode produzir-se na e pela existência do outro. Quanto a isso, Hegel tinha razão. Só que esta *outra* consciência e esta *outra* liberdade nunca me são *dadas*, posto que, se o fossem, seriam conhecidas, logo, objetos, e eu deixaria de ser objeto. Tampouco posso extrair de meu próprio fundo o conceito ou representação delas. Em primeiro lugar, porque não as “concebo” nem as “represento”: tais expressões nos remeteriam outra vez ao “conhecer”, que, por princípio, não se leva em consideração. (SN, p. 348-349).

Outro aspecto que o autor explica para entender o Olhar como via de acesso ao Outro é não poder submeter essa experiência à εποχη fenomenológica de Husserl. Esta, como Sartre diz, “tem por finalidade colocar o mundo entre parênteses para descobrir a consciência transcendental em sua realidade absoluta.” (SN, p. 350). No caso em questão, o Outro não forma parte do mundo, pois está além da minha consciência, único espaço onde pode ele ser percebido. A respeito da vergonha de mim frente ao Outro, por exemplo, Husserl diria que se deve deixar fora de consideração o objeto da vergonha para melhor destacar a própria vergonha, em sua absoluta subjetividade. Porém, o Outro não é

o objeto da minha vergonha, mas o meu ato ou minha situação no mundo. Somente estes, a rigor, poderiam ser reduzidos. O Outro não é nem sequer a causa ou condição da minha vergonha, senão algo muito mais profundo: o próprio *ser* desta. Diz Sartre que “a vergonha é revelação do outro” (SN, p. 350). Embora seja possível uma consciência pura da vergonha, a presença do Outro infestaria enquanto presença inapreensível e, por isso, escaparia a toda redução. O Outro por tanto é revelado pelo Olhar, na forma da vergonha, orgulho, medo, etc., mas tal via não deve ser relacionada ao *mundo*, mas à consciência. Ela, captada pelo Cogito, presta testemunho indubitável de si mesmo, de sua própria existência e da existência do Outro.

### 2.3.3. Uma nova ameaça do solipsismo

Até aqui parece que o problema do solipsismo foi resolvido. Contudo, uma nova dúvida entra na mente de Sartre:

Mas, dir-se-á, não se trata simplesmente do fato de que o olhar do outro é o *sentido* de minha objetividade-para-mim? Recairíamos com isso no solipsismo: quando me integrasse como objeto no sistema concreto de minhas representações, o sentido desta objetivação seria projetado fora de mim e hipostasiado como *outro*. (SN, p. 350)

A gravidade desta objeção está no ponto de partida do Cogito. Se a intencionalidade da consciência indica que o “pano de fundo” existencial de todos os fenômenos é a própria existência, então o Outro não seria mais do que uma projeção pela qual se experimentaria que há alguém diferente de mim que me olha. Mas esse seria um sentido que depende também da minha consciência e não teríamos como ter certeza fenomenológica nem ontológica de que há outra existência subjetiva além da minha, fora do âmbito da minha imanência. Numa frase só, como sugere Sartre, o Outro seria uma criação hipostasiada da minha própria consciência. Eu posso até ter convicção de que ele existe mesmo fora de mim, mas esse sentimento seria também uma ação pré-reflexiva, uma experiência gerada e produzida por mim, uma espécie de livre opção por não estar sozinho neste mundo e por estar convencido de que existem outros seres e outras consciências com as quais me relaciono. Essa reflexão ou dúvida espontânea se torna angustiante e ameaçadora, pois nos levaria a ceder ao temido solipsismo.

Como vai reagir Sartre para impedir que esse ataque fantasma do solipsismo venha abalar a teoria exposta e proposta em *O Ser e o Nada*?

### 2.3.3.1. A minha objetividade

A defesa de Sartre ante o obstáculo que se apresenta como uma nova dúvida diante do solipsismo consiste em explicitar a objetividade da consciência. Isso é experimentar-se como *objeto* diante do Outro: é *ser-Para-outro*. Então, o nosso ser-objeto é totalmente diferente de ser-para-mim. Esse último diz relação com o *Ich bin Ich*, de Hegel. Porém, não se trata de uma identificação formal, porque se reduz ao ser-Para-si, enquanto se refere a si mesmo.

A minha objetividade não é uma afirmação de mim mesmo, mas todo o contrário, pois exige uma negação explícita. Para que a própria consciência seja *objeto* é necessário que não se *capte* a si mesma como sendo objeto. De fato, “o objeto é aquilo que minha consciência não é” (SN, p. 351). O que realmente se percebe é que o Outro está me enxergando como um objeto, embora eu não possa saber de que modo isso se pode verificar na consciência dele. Por isso, a objetividade tem a ver com a dimensão de ser-Para-outro da consciência.

Não se trata, por conseguinte, de uma ação consciente enquanto ser-Para-si, aquilo que *é o que não é e não é o que é*. A minha consciência é o meu Nada radical, aquela abertura ou relacionalidade que me permite experimentar tudo o que está no meu mundo. Ser consciente de mim mesmo, como objeto, significa que o fenômeno que se apresenta é uma “consciência *degradada*”, da qual Sartre assim se expressa:

A objetivação é uma metamorfose radical e, ainda que eu pudesse me ver clara e distintamente como objeto, iria ver, não a representação adequada do que sou em mim e para mim mesmo (...), mas a captação de meu ser-fora-de-mim pelo outro, ou seja, a captação objetiva de meu outro-ser, radicalmente diferente de meu ser-para-mim e que não se refere a este. (SN, p. 351)

Isso quer dizer que nem na dimensão do ser-Para-mim consigo ter acesso ao meu *eu* como objeto em si. Para conseguir isso seria necessário sair de mim mesmo e me observar desde fora, o que é claramente impossível. A minha objetividade é ser-Para-outro. Por outro lado, *ser-para-mim* é captar-me como ser-Em-si. A teoria sartreana pretende vencer o solipsismo através de uma filosofia da

negação e não da afirmação dialética de si mesmo, ao estilo de Hegel. Por exemplo, se me capto como malvado, trata-se de um tipo de manifestação de “ser-para-mim”. Experimento-me assim porque outros me julgam dessa forma, “pois não sou nem posso ser malvado para mim mesmo” (SN, p. 351). De fato, seria contraditório assumir-me como amante do mal, porque toda consciência busca estar bem. Eu posso saber que outros me consideram malvado e que são capazes de me enviar preso, mas não posso viver essa qualidade de “ser malvado”, “ciumento” ou “antipático” enquanto realidades minhas. A respeito dessas qualidades, diz o autor: “se o outro as atribui a mim, são admitidas pelo que sou para mim, mas, quando o outro faz uma descrição do meu caráter, não me “reconheço”, e, contudo, sei que “sou eu”.” (SN, p. 352).

Concluindo, a minha objetividade não é autopercepção objetiva, mas uma experiência puramente relacional com o Outro que me converte em objeto pelo seu Olhar. Sartre define essa ação como uma “queda através do vazio absoluto em direção à objetividade” (SN, p. 352). Tal queda é a alienação da minha consciência, o meu ser-Para-outro. Em nenhum caso posso alienar-me de mim mesmo, por isso não posso fazer-me objeto para mim.

#### 2.3.3.2. Ser-objeto não para-mim e sim para-ele

No intuito de vencer o último obstáculo do solipsismo, Sartre coloca que a objetividade não pode projetar ou criar a alteridade. De fato, se eu sou objeto não o sou por mim e para mim. É o Outro que me constitui como objeto para ele mesmo. Por isso, o meu ser-objeto não serve de conceito regulador ou constitutivo para os *conhecimentos* que eu possa ter a meu respeito. Como diz Sartre: “A presença do outro, portanto, não faz “aparecer” o eu-objeto: capto somente um escapar de mim rumo a...” (SN, p. 353). Se a linguagem me revela que o Outro me considera malvado ou ciumento, jamais terei uma intuição concreta da minha maldade ou do meu ciúme. Jamais serão mais que noções fugazes, cuja natureza mesmo será a de escapar-me. Conforme ele explica:

...não irei captar minha maldade, mas sim, a propósito de tal ou qual ato, irei escapar a mim, sentir minha alienação e meu fluir rumo a... um ser que só poderei pensar no vazio como malvado e, no entanto, *sentirei ser*, um ser que irei viver à distância, pela vergonha ou pelo medo. (SN, p. 353).

Em outras palavras, o meu ser-objeto ou ser-Para-outro nada mais é que uma dimensão que eu não sou por mim mesmo e para mim mesmo. Trata-se de uma pura relacionalidade que me refere ao Outro, mas que eu sou. Aqui se trata de uma realidade que eu sou em-Outro e Para-outro. É muito difícil traduzir em conceitos tudo isso, porque justamente não é uma dimensão objetivável da consciência, mas bem o contrário: é uma experiência ou ação pela qual nos esvaziamos de nós mesmos, enquanto sujeitos, em direção ao Outro, que nos percebe como meras coisas no meio de um mundo que ele mesmo constitui existencialmente.

Por esse motivo, não é possível aceitar as objeções fantasmagóricas do solipsismo, que nos ilude fazendo acreditar que o Outro é uma criação intencional de nós mesmos. Isso seria possível apenas se tivéssemos uma intuição clara do que somos objetivamente em nós mesmos. O *eu* não pode ser posto pela própria consciência na subjetividade da nossa ação consciente. Por isso, não se pode construir ou constituir a existência do Outro a partir dessa noção de *eu*, que é puro ser-Em-si para a consciência reflexiva e cognitiva, representação fictícia e desleal do que somos realmente. A nossa objetividade pode ser captada só indiretamente, percebendo a evidência do Outro que me enxerga como coisa e me petrifica esvaziando-me da minha própria existência subjetiva. Diz Sartre:

Assim, meu eu-objeto não é conhecimento nem unidade de conhecimento, mas mal-estar, desprendimento vivido da unidade ek-stática do Para-si, limite que não posso alcançar e, todavia, sou. E o outro, através do qual esse eu *me advém*, não é conhecimento nem categoria, mas o *fato* da presença de uma liberdade estranha. Na verdade, meu desprendimento de mim e o surgimento da liberdade do outro constituem uma só coisa; só posso senti-los e vivê-los juntos; sequer posso tentar conceber um sem o outro. (SN, p. 353).

A resposta que Sartre dá a essa última objeção do solipsismo consiste em evitar cair na tentação de aceitar a realidade só pela via cognitiva. Aqui se trata de uma relação com o Outro que não é pelo conhecimento, mas pelo fato vivido do mal-estar de se sentir objeto diante do Olhar alheio, do Outro que é o inferno para mim. Segundo ele: “através dele estou perpetuamente *em perigo*”. O mundo do Outro só pode ser pressentido por mim, mas surge originariamente comigo mesmo. O Para-si e o Para-outro são simultâneos na consciência. O Outro, portanto, é: “tão

indubitável como minha própria consciência e com igual *necessidade de fato*.” (SN, p. 353).

Em síntese, em todo olhar há a aparição de um outro-objeto como presença concreta e provável em meu campo perceptivo, e, por ocasião de certas atitudes deste Outro, me determino a captar meu “ser-visto” pela vergonha, a angústia, etc. Este “ser-visto”, enquanto *isto* concreto e objetivo para mim, também é provável, mesmo que extraia seu sentido e natureza da certeza fundamental do Outro e da minha dimensão de ser-Para-outro.

#### 2.3.3.3. A dificuldade da “falsa vergonha”

Ainda subsiste a dificuldade da falsa vergonha. Se a presença do Outro não pode ser posta em dúvida em função do sentimento de vergonha, é importante perguntar se tal sentimento corresponde sempre a um Olhar verdadeiro e existente. É sempre possível que o Olhar do Outro seja provável. Talvez seus olhos estejam voltados para mim e ele esteja concentrado em outra coisa, sem realmente estar me vendo. Não posso ter certeza que o homem que está atrás de mim esteja me olhando realmente, nem posso saber se realmente o barulho no matagal seja de algum espião. Então, o questionamento que surge agora como obstáculo é o seguinte: “Em suma, o olhar, por sua vez, será que não irá tornar-se *provável* pelo fato de que posso constantemente supor estar sendo visto sem sê-lo? E toda a nossa certeza da existência do outro não irá retomar, por isso mesmo, caráter puramente hipotético?” (SN, p. 353). De fato, toda a construção da evidência existencial do Outro depende do nosso sentimento de vergonha. Então, se esse sentimento não corresponder a uma realidade concreta, quer dizer que estamos sujeitos à falsidade. A dificuldade se manifesta assim para Sartre:

Nesse caso, que resulta da minha certeza de *ser visto*? Minha vergonha era, com efeito, *vergonha frente a alguém*: mas ninguém está aí. Por isso, será que não se torna *vergonha frente a ninguém*, ou seja, uma vez que coloquei alguém aí onde há ninguém, será que não se torna *falsa vergonha*? (SN, p. 354)

A dificuldade é interessante e tem a “vantagem de avançar nossa indagação e sublinhar com maior nitidez a natureza de nosso ser-Para-outro.” (SN, p. 354). Na

realidade, a pergunta que está no fundo é a seguinte: é o sentimento da vergonha em si que produz a certeza da existência do outro ou, ao inverso, é a existência do outro, enquanto nos olha, que nos produz esse sentimento de vergonha? No caso de que esse sentimento surja e se trate de um engano, quer dizer que é possível surgir uma falsa vergonha que venha trazer o caráter de improbabilidade ao Outro enquanto existente? Para Sartre, não se trata de uma real dificuldade, já que a possibilidade de um erro na apreciação da presença real do outro é possível apenas se admitirmos que a vergonha possa trazer uma certeza existencial do Outro. Da mesma forma que não deixamos de acreditar nos órgãos da visão mesmo que surjam ilusões óticas, também não devemos considerar que a *falsa vergonha* seja um obstáculo real na superação do solipsismo efetuada por Sartre. De tal forma, não é possível submeter à dúvida a vergonha com esse tipo de raciocínio sofisticado: “Seria o mesmo que duvidar da minha própria existência porque as percepções que tenho do meu próprio corpo (quando vejo minha mão, por exemplo) estão sujeitas a erro.” (SN, p. 354-355).

A explicação definitiva a este problema é que há uma confusão de planos. A vergonha surge diante do Outro-Sujeito e não do Outro-Objeto-corpo. Por isso, a certeza que se tem é a evidência de *ser visto* e o apenas provável é que o olhar esteja vinculado a tal ou qual presença intramundana. Isso não deve surpreender, pois Sartre lembra que “jamais são *olhos* que nos vêem, e sim o outro como sujeito.” (SN, p. 355). Se ocorrer que estou olhando pelo buraco da fechadura e sinto passos no corredor, ficarei muito ruborizado. Em relação a esse falso alarme, que é que apareceu enganosamente e se destruiu por si só? Sartre responde:

Não é o outro-sujeito nem sua presença a mim: é a *facticidade* do outro, ou seja, a conexão contingente entre o outro e um ser-objeto em *meu* mundo. Assim, o duvidoso não é o outro em si mesmo, mas o *ser-aí* do outro, ou seja, este acontecimento histórico e concreto que podemos exprimir pelas palavras: “Há alguém neste quarto”. (SN, p. 356-357).

Portanto, se eu comprovar que se tratava de um falso alarme, posso voltar a espiar pela fechadura, mas já estou na condição de *ser visto*. Cada ruído será motivo de medo e de atenção especial. O Outro começa a me rodear por todas as partes e já me sinto objeto, apesar de não estar sendo visto atualmente por nenhum par de olhos.

#### 2.3.3.4 A ausência

Estas observações fenomenológicas nos permitem avançar mais, pois agora podemos distinguir entre existência e presença alheia. A existência do outro-sujeito é uma presença originária e transcendente, um ser-para-além-do-mundo, como diz Sartre (Cf. SN, p. 356). Essa presença escapa ao âmbito da nossa consciência e por isso não pode ser o fundamento da presença do outro-objeto. O autor levanta, agora, a seguinte questão: “Supus que o outro estava presente no quarto, mas me enganei: não estava *aí*, estava “ausente”. Portanto, o que é *ausência*?” (SN, p. 356).

Em primeiro lugar, ele analisa o não-ser-aí das coisas e das pessoas. Quando um maço de cigarros não está no seu lugar habitual não se diz, por isso, que esteja ausente. Essa característica se aplica exclusivamente às pessoas. Porém, não se diz, tampouco, que o Sultão do Marrocos esteja ausente do meu apartamento, pois ele não tem nenhuma relação com este. Fica claro, então, o seguinte: “Em suma, a ausência define-se como um modo de ser da realidade humana com relação a lugares e localizações que ela mesma determinou por sua presença.” (SN, p. 356). Por exemplo, se Pedro não se apresenta a uma reunião onde ele é esperado, então se deve dizer que ele está propriamente ausente. Dita ausência não se refere exclusivamente ao lugar onde Pedro deveria estar, mas às pessoas que esperam a sua presença: “É com relação a *outros homens* que Pedro está ausente.” (SN, p. 356).

O mais interessante da característica de *estar-ausente* é que ela não se define como uma maneira de não-estar-aí, mas ao contrário, se trata de um modo particular de *estar-presente*. Portanto, a qualidade da ausência pressupõe a realidade fundamental das ligações entre humanos, entre consciências. Seguindo o exemplo sartreano:

A ausência, com efeito, só tem significação se todas as relações entre Pedro e Teresa são preservadas: ele a ama, é seu marido, assegura sua subsistência etc. em particular, a ausência pressupõe a conservação da existência *concreta* de Pedro: a morte não é uma ausência. Por esse fato, a *distância* de Pedro a Teresa em nada modifica o fato fundamental de sua presença recíproca. Com efeito,



se consideramos esta presença do ponto de vista de Pedro, vemos que significa, *ou bem* que Teresa é existente no meio do mundo como objeto-outro, *ou bem* que ele sente-se existindo para Teresa como *sujeito-outro*. (SN, p. 357)

Essa análise fenomenológica é interessante porque permite captar a diferença fundamental entre a presença objetiva e a subjetiva do Outro. O fato de Pedro e Teresa estarem tão interligados pelo vínculo esponsal, faz com que as distâncias ou separações físicas não interfiram na certeza experimental de que um existe para o outro. Quanto maior for o vínculo emocional entre ambos, tanto maior será a experiência de *ser visto* pelo outro, mesmo que algum deles não esteja objetivamente presente no momento atual. Isto reforça mais ainda a tese de que a atenção objetiva no outro não é o fundamento da certeza da sua existência.

Seguindo esse raciocínio, Sartre conclui:

Porque não é a aparição de um homem como objeto no campo da minha experiência que me ensina que *existem* homens. Minha certeza da existência do outro independe dessas experiências, e é ela, ao contrário, que as torna possíveis. Então, o que me aparece e acerca do qual posso me enganar não é o Outro nem onexo real entre o Outro e eu, mas um *isto* que *pode* representar um homem-objeto ou não representá-lo. O que é somente provável é a distância e a proximidade real do outro... (SN, p. 359).

Aliás, quando surgem enganos em relação à presença do Outro, como é o caso do barulho no corredor enquanto se espia pelo buraco da fechadura, isso não faz mais do que alimentar a evidência fenomenológica de que o Outro realmente existe e que pode, em qualquer momento, descobrir a verdade daquela vergonhosa atitude.

#### 2.3.3.5 A natureza do ser-Para-outro

Agora sim se tem a certeza empírica inabalável de que o Outro existe realmente como consciência autônoma. Porém, ainda não se pode dizer que ele é conhecido enquanto sujeito, pois se trata de uma experiência pré-ontológica. Então, o tema do conhecimento da existência de outros sujeitos continua aberto enquanto problema. Segundo Sartre: “A existência dos outros, como vimos, não é, com efeito, uma consequência que possa derivar da estrutura ontológica do Para-si.” (SN, p. 378-9). De fato, a existência do Outro, que pode ser sentida como evidente na experiência de *ser-visto*, ainda não pode ser *conhecida* com certeza mediante o

mero sentimento de vergonha, temor ou orgulho. Como atos pré-reflexivos, eles não podem constituir um critério de certeza cognitiva ou ontológica capaz de provar a existência do outro, pois continuam sendo experiências válidas somente para a consciência que as vivencia. Dito em outras palavras, o “*ser-visto*” faz sentir a evidência da existência alheia, mas não origina o conhecimento do Outro enquanto existente.

A seguinte frase revela o sentimento de vitória de Sartre no tema que nos ocupa: “Agora, já sabemos o bastante para tentar explicar essas resistências inquebrantáveis que o bom senso sempre opôs à argumentação solipsista.” (SN, p. 348). Na sua análise, Sartre assinalava um primeiro estágio da experiência alheia mediante a consciência irrefletida do outro-sujeito. Num segundo momento, a consciência se torna refletida, revelando uma necessidade de fato: a conexão do ser-Para-si com o seu ser-Para-outro. Nesse sentido, Sartre assevera: “o ser que se revela à consciência reflexiva é Para-si-Para-outro; o cogito cartesiano não faz mais que afirmar a verdade absoluta de um fato: o da minha existência” (SN, pp. 361-362). Então, o nosso autor amplia o Cogito de Descartes afirmando que este revela a existência do Outro como sendo minha existência Para-outro. Tal manifestação encontra-se nos fatos empíricos e pré-ontológicos que Sartre apresenta para fundamentar esta compreensão. Eles são, entre outros, a vergonha, o orgulho e o medo. Para Sartre, tais sentimentos: “revelam-me o olhar do outro e, nos confins desse olhar, revelam-me a mim mesmo; são eles que me fazem viver, não conhecer, a situação do ser-visto.” (SN, p. 336).

Até aqui convém confirmar que tal descrição foi constituída integralmente no plano do Cogito. Neste campo perceptivo surgem paralelamente as certezas fenomenológicas do ser-Para-si e do ser-Para-outro. O segundo não deriva do primeiro como uma consequência do seu princípio. Como diz Sartre: “nossa realidade-humana exige ser simultaneamente Para-si e Para-outro” (SN, p. 361). O autor amplia o Cogito cartesiano para revelar que a existência do Outro é um fato tão claro quanto o da própria existência. Ambos são acontecimentos absolutos sem se manifestarem como alguma necessidade de essência.

O meu ser-Para-outro é definido sucintamente por Sartre como o *eu que me escapa* ou meu Eu-objeto. Trata-se de “*meu ser como condição de minha ipseidade frente ao outro e da ipseidade do outro frente a mim.*” (SN, p. 365). Isto quer dizer

que é meu *ser-fora*, com um “fora” reconhecido e assumido enquanto tal. Se reconhecer que existe o Outro, então assumo que tenho limites no meu eu e que fora desses limites há outras consciências. Por isso, elas estão implicadas em mim, na ação da minha consciência. No dizer de Sartre: “Não posso manter o outro à distância sem aceitar um limite à minha subjetividade.” (SN, p. 365). Esse limite não pode vir de mim nem ser pensado por mim sem conexão intrínseca com o ser do Outro.

Esta ação de ser-Para-outro me constitui como *totalidade destotalizada*. Sou totalidade porque o meu mundo é tudo o que existe para a minha consciência. Mas se trata de uma autopercepção relativa e limitada pelo Outro que me limita. Na verdade, meu ser-Para-outro é aquela dimensão limitativa ou peritética entre a minha consciência Para-si e a consciência do Outro. Nesse sentido sou essa “faixa de vazio” que cerca meu Para-si e que me excetua como totalidade, colocando-me do lado do finito: sou meu Eu-objeto enquanto cercado pelo Olhar do Outro. Dessa forma se pode entender que a consciência só pode ser limitada pela consciência, desde que assumimos o ponto de partida do Cogito. A minha consciência Para-outro, negação interna de ser o Outro, é que limita a minha consciência Para-si.

#### 2.3.3.6. A objetivação do Outro

Sartre diz que é “a partir desta presença a mim do outro-sujeito, na e por minha objetividade assumida, que podemos compreender a objetivação do Outro como segundo momento da minha relação com o Outro.” (SN, p. 366). Reconhecendo o meu ser-Para-outro como meu ser-Objeto, posso ainda recuperar a mim mesmo como livre ipseidade. Nada pode limitar-me a não ser a alteridade. Todavia, se eu assumir isso livremente eu me faço também responsável pela existência do Outro: “sou eu, pela afirmação de minha livre espontaneidade, que faço com que *haja* um Outro, e não simplesmente uma remissão infinita da consciência a si mesmo.” (SN, p. 367). Neste estágio, o Outro já não me transcende sugando meu ser até ele e petrificando-me. Agora, o Outro depende de mim e me aparece como alteridade ou presença degradada. Para isso, é necessário sair do estado afetivo do medo, orgulho ou vergonha, para encarnar uma motivação mais autêntica ou de boa fé, como ele diz.

O medo, por exemplo, presume que eu apareça a mim mesmo como ameaçado e não me deixa ser responsável de que haja um mundo e que eu não me arruíne nele. O medo faz ressaltar a minha objetividade sujeita a possíveis que não são os meus. Devo arremessar-me em direção às minhas próprias possibilidades para superar o medo. Isso requer considerar a minha condição de ser-visto ou petrificado como não essencial. Para isso, devo me apreender como responsável pelo ser do outro. Segundo o autor, reconquistar o meu ser-Para-si como centro de irradiação perpétua de infinitas possibilidades requer transformar as possibilidades do Outro em *mortipossibilidades* (Cf. SN, p. 368), impregnando-as com o caráter de *não-vivido-por-mim*, ou seja, de algo *simplesmente dado*.

A vergonha, de modo análogo, é o sentimento original de ter meu ser do *lado de fora*, dependente e comprometido por outro ser. É a experiência de estar caído no mundo e necessitar da mediação do Outro para ser o que sou. A nudez simboliza a nossa objetividade sem defesa: “Vestir-se é dissimular sua objetividade, reclamar o direito de ver sem ser-visto, ou seja, de ser puro sujeito.” (SN, p. 369). Para vencer a vergonha é necessário compreender o pensamento ou o Olhar do Outro como reduzido a uma interioridade relativa, que não interfere nem interessa ao que eu sou e quero ser. O conhecimento que o Outro tem de mim já não me atinge nem me importa, pois se trata de uma imagem de mim, nele. Assim, a subjetividade alheia se degrada de possibilidades a propriedades desgastadas e objetivas. Só assim eu posso vencer a vergonha e reforçar a minha consciência de “ser-eu-mesmo”.

O orgulho é uma reação de má fé diante da vergonha. Para ser orgulhoso de *ser isto* é necessário primeiramente que tenha me resignado a *não ser mais que isto*. Isso envolve uma certa fuga às minhas possibilidades e não me ajuda a deixar de ser objeto frente ao Outro, a quem tento “afetar” com a minha objetividade. Eis o falso orgulho ou vaidade: querer chamar a atenção do Outro a partir da própria aparência. Para livrar-me disso é necessário ter um reto orgulho: afirmar a minha liberdade frente ao Outro e apreender-me como projeto livre pelo qual o Outro chega a ser-outro. Quer dizer, se eu assumo a responsabilidade de que o Outro possa crescer nas suas possibilidades, então eu me faço mais autêntico e não temo ditas possibilidades alheias, pois eu as quero ver realizadas.

Concluindo, eu posso partir das minhas reações originárias de vergonha,

medo e orgulho para motivar-me a constituir o Outro como objeto e deixar de vê-lo como sujeito fora de alcance. Chegando a esse ponto, o Outro não se petrifica nem se transforma num ser-Em-si, conforme explana o autor: “Este Outro-objeto que de repente me aparece não permanece como pura abstração objetiva. Surge diante de mim com suas significações particulares. Não é somente objeto cuja liberdade é uma *propriedade* como transcendência transcendida.” (SN, p. 372). Trata-se de uma realidade contemplada e transcendida rumo a meus próprios fins, mas diante da qual estou *comprometido* e vinculado. Não estou, na verdade, diante de um simples objeto, mas perante Outro que é *alguém* para mim. Eu faço com que ele *seja* no meio do mundo.

A diferença de princípio entre o Outro-sujeito e o Outro-objeto consiste unicamente em que o Outro-sujeito não pode ser *conhecido* de forma alguma e, por isso mesmo, não existe um possível problema do conhecimento do Outro-sujeito. Onde provém a certeza de sua existência para evitar o perigo do solipsismo? Segundo Sartre: “o ideal do *conhecimento* do Outro permanece como a explicitação exaustiva do sentido do escoamento do mundo.” (SN, p. 374). Tal escoamento radical do meu mundo produz também a minha objetividade, a minha petrificação e esvaziamento da minha dimensão subjetiva. Experimentando-me como ser-Em-si é que percebo a existência necessária do Outro, apreensão que se faz “de relance” (SN, p. 374). É também de forma tangencial, mas evidente, que posso atingir o Outro como objeto, enquanto volto a captá-lo como totalidade-objeto co-extensiva à totalidade do mundo.

Essa percepção tangencial se produz em relevo como *formas* sobre o fundo de mundo. Sartre propõe o seguinte exemplo para explicar esse fato:

À volta deste homem que não conheço e está lendo no metrô, o mundo inteiro está presente. E não é apenas seu corpo – como objeto no mundo – que o define em seu ser: é sua carteira de identidade, é a linha do metrô que ele tomou, é o anel que tem no dedo. (...) Se somente *sei* que ele é no meio do mundo, na França, em Paris, lendo um livro, apenas posso *supor* que se trata de um estrangeiro, caso não veja sua carteira de identidade. (...) Contudo, esta carteira de identidade está dada a mim, por princípio, no meio do mundo. (SN, p. 374-375)

A partir dessa perspectiva, o Outro não é mais um objeto do mundo, mas um centro de referência autônomo e intramundano. Contudo, está sob controle, porque forma parte do *meu* mundo. Segundo Sartre, essa é a única “defesa” que posso

apresentar para sair da minha objetividade:

...fazer com que o Outro compareça frente a mim a título de *tal ou qual objeto*. A esse título, ele me aparecerá como um “este”, ou seja, sua quase-totalidade subjetiva se degrada, tornando-se totalidade-objeto co-extensiva à totalidade do Mundo. Esta totalidade revela-se a mim sem referência à subjetividade do Outro: a relação entre o Outro-sujeito e o Outro-objeto revela-se a mim pelo que é, e não remete senão a si mesmo. Simplesmente, o Outro-objeto é tal como me aparece, no plano da objetividade em geral e em seu ser-objeto; sequer é concebível que eu possa referir um conhecimento qualquer que tenha dele à sua subjetividade, tal como a experimento por ocasião do olhar. (SN, p. 377).

Dentro desta “dialética do outro”, como Sartre a chama, não há possibilidade de instalação ou acomodação. Não é fácil cuidar que o Outro seja sempre objeto para mim. Em qualquer momento, os seus olhos se tornam um Olhar novamente e me petrificam mais uma vez. Assim, sou remetido uma e outra vez “de transfiguração à degradação e da degradação à transfiguração” (SN, p. 378), sem poder jamais formar uma visão de conjunto desses dois modos de ser do outro. De fato, cada um deles basta a si mesmo e só remete a si mesmo, porque cada um tem instabilidade própria e desmorona-se para que o outro surja de suas ruínas.

### 3. CRÍTICA DA EXPERIÊNCIA DO OLHAR EM SARTRE

A propósito do exposto, levanta-se a hipótese de que a verdadeira preocupação de Sartre é a superação do que ele chama “solidão ontológica”. De fato, no final do capítulo “A existência do outro”, em *O Ser e o Nada*, depois de ter elucidado as estruturas essenciais do ser-Para-outro, vê-se tentado a levantar a questão metafísica: «Por que há outros?» (SN, p. 378). Esta incerteza cognitiva do existente alheio é apontada radicalmente no modo como ele define o que entende por metafísica: “a colocação em questão da existência do existente.” (SN, p. 379). Logo, a pergunta “por que existem os outros?” significa, na verdade, “posso conhecer ontologicamente a existência do Outro?”. Desta resposta dependerá que se consiga superar o pressuposto problema do “solipsismo ontológico”.

Quando Sartre usa os conceitos de “conhecimento”, Cogito reflexivo, pré-reflexivo etc. não se deve esquecer que ele é um existencialista. Por princípio, então, concede prioridade à vivência e à experiência sobre a essência. Vale a pena analisar, por conseguinte, tais noções a partir do prisma especial que ele usa.

O termo *cogito* provém do latim e significa “penso”. Porém, como se sabe, para Descartes, tal verbo significa perceber, experimentar e tomar consciência no mais amplo sentido. Por isso, Sartre não o utiliza como sinônimo de “reflito” ou “conheço”. É possível, então, falar do fato de um Cogito pré-reflexivo. Tal experiência não deve ser entendida como um ato do inconsciente, pois Sartre não admite esse postulado freudiano. Tudo o que se passa no ser-Para-si é um ato consciente, de alguma forma. Seguindo uma posição parecida à de Heidegger, apesar de que o alemão não partisse da interioridade da consciência, o cogito irrefletido deve ser considerado como um ser-no-mundo, um estar-aí, uma relação de ser a ser com as coisas e com os outros. É, simplesmente, a relação espontânea da consciência com o mundo circundante. Por exemplo, quando leio, entro no mundo da narrativa do texto e esqueço, de certa forma, que sou eu quem realiza essa ação de ler. Também, quando contemplo um entardecer ou vejo uma árvore, tais fenômenos tomam conta por inteiro da minha atenção e, por alguns

momentos, a minha consciência se torna não tética, isto é, não se posiciona perante si mesma enquanto consciente: dá-se como consciência irrefletida.

### 3.1 Impossibilidade ontológica

A posição existencialista de Sartre o faz partir do Cogito e, ao mesmo tempo, de uma realidade concreta e mundana, completamente vivenciada. A minha consciência é ser-no-mundo e consciência-das-coisas-do-mundo. Trata-se, evidentemente, do meu mundo próprio, aquele da interioridade da consciência. Isso é possível e não contraditório em Sartre porque ele concebe a realidade apenas como fenômeno. O ser mais íntimo que percebemos das coisas é fenomênico. Somente existe aquilo que aparece e na medida como se mostra. O mundo está aí, ao meu alcance, e não tenho como duvidar dele. Ele existe da mesma forma que eu existo. Não cabe colocar a existência entre parênteses, como faz Husserl com a sua *epoché*; nem partir duvidando metodicamente dela como Descartes. Para Sartre, a existência total, de mim, das coisas e dos outros, se realiza simultaneamente. Por que, então, se debater tanto com o problema do solipsismo?

O problema maior aparece pela pretensão ontológica de Sartre. Se ele ficasse tão só obedecendo a critérios empíricos ou fenomenológicos para interpretar a realidade, não haveria nenhum problema em ficar satisfeito com a perspectiva existencialista. Mas ele quer saber o que é o ser de um modo fundamental e absoluto, herdando a preocupação heideggeriana a respeito desse tema tão esquecido na História da Filosofia. Por outro lado, Sartre se distancia de Heidegger ao partir do Cogito cartesiano. Aqui reside o cerne da problemática que nos ocupa neste texto. A partir do momento em que se admite a interioridade da consciência como ponto de partida para o pensar onto-fenomenológico, surge uma angustiante questão: como fugir à solidão ontológica?

O simples fato de realizar essa pergunta já é uma queda no abismo da incerteza existencial. Como se sabe, o Cogito levou Descartes a considerar só como evidente, a própria existência. O *Penso, logo existo* tem dois momentos, segundo Sartre: o pré-reflexivo e o reflexivo. O primeiro tem prioridade sobre o outro, porque envolve uma relação imediata de ser a ser, existencial, com a realidade. Neste estágio da consciência não há relação sujeito-objeto. As coisas não são percebidas por sua essência ou objetividade, mas como elementos de um



mundo que flui e se vivencia na sua cotidianidade. É a pura experiência do estar-aí, imerso no mundo das minhas circunstâncias e do “ser-Em-si”. Neste momento, não há possibilidade de posicionar o sujeito; isto é, o *cogito, ergo sum* não é ainda um *EU penso, logo EU existo*. O Cogito é uma simples ação consciente, porém não sou cômico ainda dessa ação enquanto é minha. É verdade que a consciência de si está presente em todos os nossos atos, do mesmo modo que Kant falava da apercepção. Mas não é sempre que, reflexivamente, tomamos-consciência-de-sermos-conscientes. Quando se chega a esse ponto, estamos já no segundo momento: o Cogito reflexivo.

Para Sartre, é apenas neste segundo estágio que se efetua propriamente o conhecimento. Toda relação cognitiva envolve uma relação de sujeito a objeto. É necessário, neste momento da consciência, que eu me assuma como sendo *eu*. O mundo que se me aparece forma parte do meu mundo existencial, pois não escapa aos limites ônticos da minha própria *erlebnis* ou vivência consciente. É por esse motivo que todo fenômeno percebido, inclusive a realidade do meu eu, oferece a certeza fenomenológica de existir em-Si-mesmo, porém sobre o alicerce da evidência ontológica da minha própria existência. Já que partimos da idéia clara e distinta do Cogito, não conseguimos agora ultrapassar facilmente a própria existência ontológica em direção às outras realidades existentes. Elas todas se apresentam como reais e existentes em-Si-mesmas. Contudo, não posso afirmar que posso conhecê-las em seu próprio ser, mas, apenas, no meu. Ontologicamente, me resulta evidente que as coisas existem em mim, na minha existência, mas não na delas, além do meu Cogito. Para conhecer a realidade existencial ou ser profundo das outras coisas ou consciências, eu teria que vê-las pelo lado de fora, saindo do meu próprio mundo existencial, situação que resulta impossível e absurda a partir dos pressupostos sartreanos.

Logo, quando conhecemos algo, necessariamente experimentamos que somos sujeitos que atingem um determinado objeto. Esse processo cognitivo não se dá abstraído alguma essência oculta das realidades fenomênicas, mas apenas reconhecendo-as como seres-Em-si ou petrificando-as, quando se trata de outras consciências. Desta forma, nunca poderemos ter uma certeza ontológica da existência em-Si das coisas ou consciências que percebemos, pois todas elas adquirem, no máximo, o título de prováveis. Só podemos considerar certa,

ontologicamente, a nossa própria existência, enquanto sujeitos pensantes ou conscientes.

Assim sendo, para Sartre, conhecer significa petrificar os outros e objetivar os seres-Em-si que aparecem no mundo. Ao mesmo tempo, significa se reconhecer como sujeito que conhece apenas o que está no seu campo consciente. Por isso mesmo, as “essências” conhecidas não poderão ter mais que um valor provável quando se trata de avaliar a sua consistência ontológica em si. Não podemos ter certeza absoluta da existência de nada que não sejamos nós mesmos. Pretender abarcar o ser em si dos objetos que conhecemos seria como tentar ver o mundo pelo lado de fora da nossa consciência. Mas isso é impossível para quem parte do Cogito. Eis o drama do solipsismo que se apresenta como um fantasma inevitável nessas circunstâncias. Por isso, Sartre tentará mostrar que tal fantasma não existe. O solipsismo ontológico simplesmente não é possível enquanto problema, já que se o assumimos dessa forma não poderemos achar nunca a saída.

Todavia, em *O Ser e o Nada*, o autor tem a intenção de atingir a realidade não só como mera descrição fenomenológica, mas como um desvendamento do ser total. Pode-se dizer que entende por ontologia o *estudo do ser enquanto existência antes do que essência*. Com suas próprias palavras, coloca que “a ontologia parece poder definir-se como explicitação das estruturas do ser do existente tomado como totalidade” (SN, p. 379). Como Heidegger, ele se preocupa com o ser-ai ou o ser-no-mundo, dinâmico e histórico. Diferencia-se dele quando aceita o ponto de partida do Cogito ou da interioridade da consciência como pano de fundo da realidade perceptível. Concebe o existente como um ser em processo que tende a ser o que ainda não é. Nesse sentido, tal existente não obedece a um projeto pré-determinado ou a uma essência que o condicione. É o próprio existir que vai configurando as distintas essências. Isto é, Sartre não está contra a realidade das essências, mas não lhes concede a prioridade. É neste contexto, então, que se desenvolve a sua perspectiva ontológica.

Sendo assim, que a metafísica significa questionar-se a existência do existente (Cf SN, p. 379), rapidamente Sartre retrocede e começa respondendo com outra pergunta: “Será possível colocar a questão da existência dos outros?”. Numa difícil análise fenomenológica, encara abertamente o assunto, mas a sua fidelidade ao Cogito o faz concluir melancolicamente que a questão metafísica

carece de sentido. Por que existe o Outro? Para Sartre, em última análise, trata-se de uma contingência fundamental e só podemos responder com um «é assim». Por isso, explica que a consciência não pode sair de seu campo imanente. Ao que esclarece: “Mas, exatamente, minha própria transcendência só pode transcender; eu a sou, e não posso servir-me dela para constituí-la como transcendência-transcendida” (SN, p. 379). É obvio, então, que a consciência não pode assumir um ponto de vista exterior a si própria. O seu mundo conhecido é a sua própria totalidade, porém a totalidade não tem um «lado de fora», e a própria questão sobre o sentido do seu “reverso” é desprovida de significação. Então, a evidência ontológica de um sujeito exterior é impossível quando se assume o Cogito como ponto de partida. Conseqüentemente, neste nível, o “solipsismo ontológico” não pode ser resolvido porque é um pseudoproblema. O Cogito nos fornece uma certeza fenomenológica da captação do outro enquanto outro, mas não uma evidência ontológica da sua existência. Vale a pena citar as frases finais deste capítulo:

Constatamos que a existência do outro é experimentada com evidência no e pelo fato de minha objetividade. (...) Em suma, o outro pode existir para nós de duas formas: se o experimento com evidência, não posso conhecê-lo; se o conheço, se atuo sobre ele, só alcanço seu ser-objeto e sua existência provável no meio do mundo. Nenhuma síntese dessas duas formas é possível. (SN, p. 384).

Não é fácil problematizar a proposta sartreana diante do problema do solipsismo, seja pela coerência interna dos seus princípios e conclusões, seja pela agudeza da sua análise fenomenológica. Não obstante, surge neste momento crítico uma primeira suspeita: por que Sartre não se preocupa com a certeza da própria existência?

A propósito, comenta Bornheim: “A necessidade de afirmar a consciência como um primeiro princípio impõe-se a Sartre com a força da evidência, e não existe em sua obra a tentativa de problematizar essa exigência que surgiu, como é notório, com a metafísica moderna” (BORNHEIM, 1971, p. 14). O questionamento a respeito da própria existência não carece de resposta se assumirmos com seriedade que a consciência não se pode captar ontologicamente a si mesma, como ficou exposto acima. Se levássemos essa teoria até as últimas conseqüências encontrar-nos-famos não só com uma solidão ontológica, mas com

um ceticismo total. Pois bem, eis a grande conquista de Descartes: o sentido do Cogito é nos libertarmos definitivamente do ceticismo da dúvida metódica e dar o primado absoluto à consciência. Pressupõe-se, no *Cogito, ergo sum*, que a própria existência é uma evidência clara e distinta, não só fenomenológica, mas também ontológica, pois a consciência identifica-se com a própria existência. A prova histórica está em que, a partir de Descartes, nenhum filósofo passou a duvidar da própria existência, como tampouco Sartre, ao longo de toda a sua obra. Por outro lado, a existência alheia sempre causou dificuldades aos filósofos da consciência. Do fato de que Sartre pronuncie que o “solipsismo ontológico” não constitui um verdadeiro problema, não se segue que a razão filosófica encontre descanso e satisfação. Não obstante, surgem novos problemas: será que o Cogito é um bom ponto de partida para responder à “questão metafísica” (como a chama Sartre)? Será que a extensão do Cogito cartesiano (certeza da própria existência) ao “Cogito sartreano” (evidência simultânea da existência alheia) se torna forçada, em certo sentido? Não haverá de se admitir que a dicotomia cognitiva sujeito-objeto continua presente no pensamento sartreano, justamente por assumir o Cogito como ponto de partida? Estas são algumas das questões que instigaram a outros fenomenólogos e que serão tratadas como problemas fundamentais nesta parte do trabalho.

Em resumo, o problema será o de verificar a possibilidade de haver um contato direto com o Outro, que seja um conhecimento evidente, a partir da idéia sartreana de Olhar. É claro que, pela vergonha, se torna certo para mim que o Outro existe. Mas isto não quer dizer que eu conheça o sujeito exterior e que ele exista de fato. Portanto, parece que o autor consegue superar o solipsismo hipotético, mas não o ontológico.

Entretanto, não se pode simplesmente descartar a análise fenomenológica do Olhar. Sartre mostra claramente que podemos conhecer o Outro enquanto objeto, mesmo depois de viver a experiência da própria petrificação pelo olhar do outro. Em todo caso, o conhecimento objetivo do Outro e a evidência da sua existência pelo ato de ser olhado são dois momentos paralelos que nunca podem se tornar simultâneos: “ou vejo os olhos ou vejo o olhar”. Ambas perspectivas convivem sempre em mútuo conflito e nos manifestam a nossa dupla dimensão subjetiva do Para-si e do Para-outro. Eis uma das grandes contribuições

fenomenológicas de Sartre.

### **3.2. Possibilidade de superar o solipsismo mediante a Filosofia Prática**

#### 3.2.1. Sartre e Kant diante do problema do solipsismo

A importância de confrontar a posição kantiana e a sartreana em relação ao tema do solipsismo está na semelhança das conclusões a que ambos os filósofos chegaram por vias diferentes. Por outro lado, pela profundidade, tanto crítica como metafísica, a posição kantiana ajudará a delimitar e fundamentar não só o existencialismo sartreano, mas todo o progresso descritivo dos seguidores da fenomenologia husserliana.

##### 3.2.1.1. Descrição, segundo Sartre, da perspectiva kantiana para superar o solipsismo

Sartre reconhece que o problema do solipsismo não foi abordado explicitamente por Kant por estar preocupado mais “em estabelecer as leis universais da subjetividade” (SN, p. 293). O filósofo alemão não aborda a questão das existências das pessoas no sentido das relações intersubjetivas. O sujeito seria, então, só a essência comum dessas pessoas. Analisando melhor este problema a partir da primeira Crítica, Sartre verifica que o Outro é dado em nossa experiência como um objeto particular: “Kant adotou o ponto de vista do sujeito puro para determinar as condições de possibilidade não somente de um objeto, mas das diversas categorias de objetos” (SN, p. 294). A partir daqui, o autor se propõe indagar como é possível o conhecimento do Outro, ou seja, como tornar fatíveis as condições de possibilidade da experiência dos outros sujeitos.

Para começar, Sartre afirma que, na visão kantiana, não teríamos acesso à existência numênica do Outro. Até mesmo a própria existência subjetiva não pode ser percebida em si mesma, mas só empiricamente. Por isso, este conceito de “existência numênica” só pode ser pensado, mas não conhecido como tal nem na própria existência nem na dos outros. Por isso, ao fim e ao cabo, ele afirma que “quando encaro o outro em minha experiência cotidiana, de modo algum encaro

uma realidade numênica. (...) O outro é um fenômeno que remete a outros fenômenos” (SN, p. 294).

O problema do solipsismo fica em aberto ainda porque o conhecimento empírico do Outro não nos garante de nenhum modo a certeza da existência em si mesma de outros sujeitos. O que conhecemos constitutivamente das pessoas é somente aquilo que cabe dentro das categorias a priori de espaço e de tempo em síntese com as intuições sensíveis. Isto significa, em nosso estudo, que só temos um conhecimento fenomênico do Outro, e não numênico. Porém, todo o nosso conhecimento empírico se realiza e é somente válido na própria consciência, quer dizer, tem um valor imanente em termos de “certeza existencial”. Para Sartre, o conhecimento fenomênico do Outro não garante a sua existência em si mesma enquanto Outro. Por isso, o solipsismo se apresenta ainda como um fantasma neste plano. Em suma, não ter uma abordagem constitutiva da existência numênica do Outro significa que não podemos ter uma experiência dele enquanto tal. O Outro, como simples fenômeno, nos remete a nossa própria certeza existencial.

Em resumo, o Outro, enquanto existência numênica, não pode ser objeto do nosso conhecimento ou, como diz Sartre, “o conceito de outro não poderia constituir nossa experiência” (SN, p. 296). Se, neste sentido, o Outro não pode ser um conceito constitutivo, Sartre tenta ver se pode ser classificado, ao menos, como conceito regulativo, ao modo das Idéias. Tratar-se-ia, então, de um conceito que estabeleceria uma unidade mais forte entre os fenômenos de maneira puramente formal permitindo organizar melhor os objetos conhecidos pelo entendimento humano. Então, para ele, o conceito de Outro:

...será preciso classificá-lo, junto com os conceitos teleológicos, entre os conceitos reguladores. O outro pertence, pois, à categoria dos “como se”; é uma hipótese a priori que só tem por justificativa a unidade que permite operar em nossa experiência e não poderia ser pensada sem contradição (SN, p. 296).

Mas, logo Sartre se pergunta se a qualidade de conceito regulador convém ao conceito de Outro. Se assim fosse, ter-se-ia uma espécie de hipótese *a priori* que não transcenderia o campo da experiência subjetiva. O Outro, na experiência própria, não se referiria por princípio a fenômenos situados fora de toda experiência possível para o sujeito. Então, o conceito regulativo de Outro permitiria descobertas

e previsões no âmago do próprio sistema de representações, uma compreensão da trama dos fenômenos. Mas logo, conclui que o conceito de Outro não cumpre tal função. Longe de unificar meus conhecimentos empíricos, o Outro surpreende com reações inesperadas e, sobretudo, com a capacidade de me olhar, me fazendo sentir ser um mero objeto entre objetos. Em *O Ser e o Nada* se lê:

Encaro o outro enquanto sistema conexo de experiências fora de alcance, no qual figuro como um objeto entre outros. Mas, na medida em que me esforço para determinar a natureza concreta desse sistema de representações e o lugar que ocupo a título de objeto, transcendo radicalmente o campo da minha experiência: ocupo-me de uma série de fenômenos que, por princípio, jamais poderão ser acessíveis à minha intuição e, em consequência, ultrapasso os direitos do meu conhecimento; busco vincular entre si experiências que jamais serão minhas experiências e, por conseguinte, esse trabalho de construção e unificação de nada pode servir para a unificação de minha própria experiência: na medida em que o outro é uma ausência, escapa à natureza. Não poderíamos, portanto, qualificar o outro de conceito regulador. (SN, p. 297)

O que Sartre quer dizer é que o Outro se apresenta, em certo sentido, como negação radical da própria experiência, pois “como sujeito de conhecimento, esforço-me para determinar como objeto o sujeito que nega meu caráter de sujeito e determina-me como objeto” (SN, p. 298). Isto não acontece com genuínos conceitos regulativos, como o de Mundo, que também escapa, por princípio, à minha experiência: mas, ao menos, a ela se refere e só tem sentido por causa dela.

Portanto, Sartre conclui que na perspectiva de Kant, o Outro não pode ser considerado nem como conceito constitutivo nem como conceito regulativo. A gravidade desta conclusão radica na impossibilidade de solucionar, desde a perspectiva kantiana, o problema do solipsismo suscitado entre os filósofos modernos a partir de Descartes.

### 3.2.1.2. Descrição da perspectiva sartreana a partir de Kant

Sartre reconhece que Kant não adota uma postura solipsista, mas afirma que ele não tem fundamentos para gerar uma solução satisfatória ao problema que estamos encarando. De Sartre: “Kant e a maioria dos pós-kantianos continuam afirmando a existência do outro. Mas só podem referir-se ao senso comum ou às

nossas tendências profundas para justificar sua afirmação” (SN, p. 298). Infelizmente, depois desta importante afirmação, Sartre não fundamenta nem explana o que ele quer dizer por “senso comum” ou por “tendências profundas”. Contudo, é claro que a abordagem crítica do francês radica no ponto de vista que Kant adotou na Crítica da Razão Pura. Por isso, para responder a Sartre a partir do kantianismo, é importante mergulhar um pouco mais na obra que causou a “revolução copernicana” na filosofia moderna.

Nos Prolegómenos, Kant explana os limites da Razão Pura. Ele coloca que não temos acesso empírico às coisas em si mesmas. O pano de fundo em que se desenvolve a Razão é o fato de ela ser juiz e acusado ao mesmo tempo. Daí provém a sua atitude cuidadosa e crítica. Os dois extremos que se devem evitar são o empirismo<sup>5</sup>, que afirma não existir nada além dos limites da experiência e, por outro lado, o racionalismo<sup>6</sup>, que não conhece limites para a Razão. Porém, esta sempre segue interessada naquela incógnita numênica, já que “não somos livres de nos abstermos inteiramente da inquirição a seu respeito; pois, a experiência nunca satisfaz totalmente a razão” (KANT, CRP, A 165). Nesta confissão de Kant encontramos um ponto de comum interesse com Sartre e com todos os filósofos modernos: a insatisfação da razão por não poder conhecer constitutivamente algo que vá além dos limites do campo da consciência fenomênica. Sartre sabe que a evidência empírica da existência do Outro é meramente subjetiva e não pode assumir uma posição dogmática ou ontológica. Tal como Kant, o Outro, enquanto *númenon*, não pode ser conhecido nem sequer na evidência existencial dele em si mesmo. Quer dizer que ele existe para mim, dentro do espectro do meu Mundo, do meu plano consciencial. Não pode se deixar de admitir que seja possível tal existência alheia, mas não tenho fundamentos cognitivos para afirmá-la realmente em si mesma. Quando Kant fala de *Erscheinung* se refere a “aquilo que se apresenta”; e do *númenon*, como o que aparece, mas que não pode ser conhecido em si mesmo, a não ser como fenômeno (alcance subjetivo ou imanente).<sup>7</sup> Este é o ponto em que aparece a ameaça solipsista.

---

<sup>5</sup> O empirismo afirma que os fenômenos são o único que se conhece e que são as únicas coisas possíveis em si mesmas.

<sup>6</sup> O racionalismo postula que não há limite entre o cognoscível e o pensável, porque tudo é objeto de um possível conhecimento.

<sup>7</sup> Aqui vale a pena fazer a distinção kantiana entre *númenon negativo*, como conceito que não sabemos se existe e que limita a esfera dos fenômenos; e o *númenon positivo*, relativo aos



Desde que Descartes formulou o Cogito, a evidência da própria existência se constituiu num alicerce básico de todo conhecimento possível, mas a realidade ficou reduzida ao plano imanente do “Eu penso”. Em outras palavras, pode-se afirmar que toda realidade é tal na medida em que participa dessa evidência da própria consciência existente. Creio que há aqui um certo parentesco com o pensamento kantiano, pois, para ele, todo conhecimento se torna possível enquanto é acompanhado pelo “Eu Penso”, e nisso radica a apercepção. Assim o formula Kant: “O eu penso deve poder acompanhar todas as minhas representações; se assim não fosse, algo se representaria em mim, que não poderia, de modo algum, ser pensado” (KANT, CRP, B 132).

Kant considera a apercepção um tipo de intuição, pois é uma evidência dada antes de qualquer pensamento. É um ato de espontaneidade, um tipo análogo de experiência que escapa a toda ordem sensível. Pode ser chamada de apercepção pura ou originária “porque é aquela autoconsciência que, ao produzir a representação eu penso, que tem de poder acompanhar todas as outras, e que é uma e idêntica em toda a consciência, não pode ser acompanhada por nenhuma outra” (KANT, CRP, B 132).

Chegando a este ponto, apesar das notáveis diferenças de perspectiva, torna-se claro que o Cogito cartesiano diz relação estreita com a apercepção kantiana, porquanto ambas são evidências originárias e pré-cognitivas da própria existência, na unidade da consciência. Para Descartes, o Cogito é a pedra fundamental de todo conhecimento possível, validável e justificável. Kant também considera que, sem esta evidência fundamental, se tornaria impossível toda e qualquer representação. De Kant: “Também chamo à unidade dessa representação a unidade transcendental da autoconsciência” (KANT, CRP, B 132). Tal unidade transcendental seria, então, o próprio Eu captado por esta via pré-reflexiva e não sensitiva, pois “precede a priori todo o meu pensamento determinado”. Assim como Descartes que, pelo Cogito, tomou consciência da existência de um Eu idêntico, também Kant confirma esta experiência em virtude da unidade originária da apercepção: “Sou, pois, consciente de um eu idêntico, por relação ao diverso das

---

conceitos de Deus, alma imortal e liberdade. Eles têm uma função limitativa e regulativa. Podemos refletir em torno destas figuras, mas não podemos saber o que são em si mesmas. Tais idéias regulativas não são constitutivas do conhecimento, mas têm a função de alargar o nosso conhecimento no seu uso especulativo. Então, não se trata de um aumento quantitativo, mas qualitativo, de conhecimento.

representações que me são dadas numa intuição, porque chamo minhas todas as representações em conjunto, que perfazem uma só.” (KANT, CRP, B 135).

Por conseguinte, tanto Descartes como Kant coincidem em que temos uma evidência pré-ontológica, quer dizer que precede todo tipo de conhecimento sensitivo e intelectual, do nosso próprio Eu. A respeito disso, não temos nenhuma possibilidade de duvidar, pois “penso, logo existo”. Contudo, Kant adota outro caminho na hora de afirmar a existência do mundo externo e de Deus. Para Descartes, só temos um conhecimento real das coisas que se manifestam com clareza e distinção na nossa consciência. Mas Kant foi até as últimas conseqüências a partir do princípio da apercepção. Ele não aceitou um uso ilimitado da razão, como Descartes, na hora de provar a existência de Deus e do mundo externo. Para o filósofo alemão, todo conhecimento possível é fenomênico, quer dizer, deve estar dentro dos limites da sensibilidade: “não podendo ser objeto da experiência o que não é fenômeno, o entendimento nunca pode ultrapassar os limites da sensibilidade” (KANT, CRP, B 303).

A partir desta última afirmação, é necessário constatar que Sartre e Kant coincidiriam em que um conhecimento do Outro, enquanto sujeito, só é fenomênico, porquanto só pode ser provável, e a sua existência ôntica não pode ser nem conhecida e nem mesmo afirmada. Portanto, dentro da perspectiva da Razão pura, só podemos ter consciência evidente do Eu transcendental (apercepção) antes de toda reflexão. O conhecimento do Outro como transcendente continua sendo uma incógnita e, nesse sentido, Sartre tem razão de que persiste o problema do solipsismo ontológico. Kant diria que a razão se sente insatisfeita de não poder ter um conhecimento metafísico que supere tal fantasma solipsista. As idéias regulativas de Deus, alma e imortalidade, não constituem um conhecimento real. Tampouco o seria o conhecimento do Outro enquanto Outro.

Existe algum outro caminho, em Kant, para superar o problema do solipsismo na filosofia moderna, tal como foi indicado por Sartre? O filósofo francês, como foi citado acima, afirma que a solução kantiana seria o mero senso comum ou alguma outra tendência profunda. Não sabemos o que ele quer dizer com estas expressões vagas, mas o que é certo é que não explorou a vertente prática da filosofia kantiana. É verdade que Kant não responde ao solipsismo a partir da sua pergunta “O que podemos saber?”. Mas, uma grande luz sobrevém quando ele

desenvolve o tema a respeito de “O que devemos fazer?”. Pode-se antecipar dizendo que, devido à primazia da razão prática por sobre a teórica, para Kant o problema do solipsismo nunca constituiu um verdadeiro problema. Veremos que a razão prática exige a priori a existência do Outro enquanto tal.

### 3.2.1.3. Solução kantiana a partir da filosofia prática

O objetivo de Kant não é descrever fenomenologicamente o aparecer da alteridade, mas compreender o sentido da existência que se anuncia neste aparecer. A atitude algo cética que predomina na Crítica da Razão Pura se torna uma postura tética (de postulado) quando se depara com a presença do outro na Segunda Crítica. Contudo, no presente capítulo vamos analisar exclusivamente a Fundamentação da Metafísica dos Costumes.

Em primeiro lugar, é importante destacar o caminho que usa Kant para afirmar a existência do Outro. Esta é a via do respeito. É claro que não se pode reduzir dito respeito a um sentimento obscuro como o medo ou alguma outra inclinação. Trata-se sim de uma espécie de sentimento, mas que não é recebido por nenhuma influência empírica. Pelo contrário, como afirma Kant, ele é um sentimento “que se produz por si mesmo através de um conceito da razão” (KANT, FMC, BA 16). Então, consiste na “consciência de subordinação da minha vontade a uma lei, sem intervenção de outras influências sobre a minha sensibilidade” (KANT, FMC, BA 16). A esta vivência consciente se acrescenta a “determinação imediata da vontade pela lei”, de caráter estritamente racional. Logo, o respeito é um sentimento peculiar que depende da atividade *a priori* do sujeito e conta, por isso, com um valor universal e absoluto. Conseqüentemente, o objeto do respeito é a lei e, na medida em que esta é auto-imposta, ela é um efeito da nossa vontade e tem um certo parecido com sentimentos empíricos como o temor e a inclinação natural.

Como se vê, não é possível considerar o respeito pela lei, na ótica kantiana, como mais um sentimento subjetivo e relativo. E o que mais interessa para o nosso assunto é que tal experiência nos coloca em contato direto e imediato com o Outro, enquanto pessoa. Assim, ele afirma que “todo respeito por uma pessoa é propriamente só respeito pela lei”. Tal tipo de contato não é, por certo, cognitivo, mas pré-reflexivo: um postulado necessário da razão prática (a qual tem prioridade

sobre a razão teórica, para Kant). Se for verdade que a liberdade é um postulado absoluto da razão prática e, ainda, que a lei se apresenta de forma evidente à consciência moral, então a existência do outro tem a mesma intensidade de certeza e evidencia sob este mesmo aspecto. Eis a força da posição kantiana, que permite assentar sobre bases sólidas a moralidade e, inclusive, fundamentar toda possível fenomenologia.

Até aqui fica claro que, para Kant, não é necessário conhecer primeiro o outro e logo respeitá-lo. Eis uma diferença importante com os fenomenólogos, os quais buscam a alteridade na descrição das intenções e da altero-subjetividade. O kantismo sugere uma resposta completamente diferente. Como diz Ricoeur, no seu artigo *Kant e Husserl*: “É no próprio respeito, como disposição prática, que reside a única determinação da existência do outro” (RICOEUR, 2005, p. 376).

A noção de respeito pela lei e pela pessoa é aplicada por Kant quando introduz a segunda fórmula do Imperativo Categórico: “Age de tal maneira que uses a humanidade, tanto na tua pessoa como na pessoa de qualquer outro, sempre e simultaneamente como fim e nunca simplesmente como meio.” (KANT, FMC, BA 66-67). Centrando a nossa atenção no tema da alteridade que se desprende desta lei absoluta, descobrimos que a existência em si do Outro é então colocada como idêntica ao seu valor. Como afirma Kant:

Admitindo, porém, que haja alguma coisa cuja existência em si mesma tenha um valor absoluto e que, como fim em si mesmo, possa ser a base de leis determinadas, nessa coisa e só nela é que estará a base de um possível imperativo categórico, quer dizer de uma lei prática. Ora digo eu: - O homem, e, duma maneira geral, todo o ser racional, existe como fim em si mesmo, não só como meio para o uso arbitrário desta ou daquela vontade. (KANT, FMC, BA 64).

Observa-se nesta posição que não há diferença entre a determinação existencial e a determinação prática da pessoa. Dizer que o Outro é um fim em si mesmo é afirmar, ao mesmo tempo, que tem um valor absoluto e que necessariamente existe em si mesmo. Desde este ponto de vista prático, então, fica totalmente superado o problema solipsista, mesmo que não da perspectiva cognitiva. De fato, toda coisa conhecida tem, para Kant, um valor fenomênico. As coisas materiais, por exemplo, podem pertencer à ordem dos desejos e, por isso, à ordem dos meios. O Outro, pelo contrário, pertence como objeto dos meus desejos,

à ordem dos fins em si, quer dizer, ao mundo inteligível ou dos *númenos*. Mas este mundo dos fins em si foi atingido não pela via do conhecimento, mas pela via prática, brotando como consequência absoluta do postulado da liberdade humana. Por tanto, para Kant os seres racionais não são “meros fins subjetivos cuja existência tenha para nós um valor como efeito de nossa ação, mas sim fins objetivos, quer dizer coisas cuja existência é em si mesma um fim”. (KANT, FMC, BA 65)

\*\*\*\*\*

Concluindo este ponto da relação entre Sartre e Kant diante do solipsismo, se faz necessário reconhecer uma formidável conclusão, à qual ambos chegam por caminhos diferentes: é pela via da filosofia prática e não teórica que se pode superar este problema, ou até mostrar que o solipsismo nunca constitui de *per se* uma dificuldade real. Por sua vez, Sartre descreve a liberdade existencial como a grande paixão humana que se autolimita ou se vê restringida pela liberdade de outro sujeito. Se eu opto por existir, então necessariamente tenho que assimilar o meu ser-Para-outro, quer dizer, reconhecer que a existência do Outro é um fato metafisicamente evidente que cerca a minha própria liberdade. Como se refere à ação responsável do homem, estamos dentro do campo da filosofia prática, porém de um modo descritivo e existencialista.

Kant é muito mais enfático no aspecto da responsabilidade moral e do respeito pelo Outro, como fundamento sensível e racional da ação propriamente humana. Neste caso, trata-se de reconhecer que existe uma finalidade em si mesma, que é a realidade do homem como valor, enquanto Outro que me obriga moralmente a agir corretamente, seguindo o imperativo categórico. Ao equiparar o Outro, como digno de respeito moral, e a lei em si, que obriga incondicionalmente, a liberdade transcendental deve assumir também, como um fato evidente, a existência da pessoa além da própria consciência, quer dizer, a superação completa do solipsismo ontológico.

Em suma, não é pela dimensão cognitiva do homem que esses dois filósofos concebem a necessidade ontológica da existência alheia, mas em virtude da sua ação livre, seja ela tanto existencial como transcendental, fenomenológica como crítica, descritiva como fundamental, sartreana como kantiana.

### 3.2.2. O complemento de Husserl em torno ao problema do Outro

Se tivermos reconhecido certa familiaridade entre o conceito de liberdade kantiana e o sartreano para vencer o solipsismo, nos perguntamos a seguir qual seria a reação de Sartre diante da tentativa fenomenológica de Husserl para vencer o problema da Alteridade enquanto tal. Neste tema, seguiremos a Ricoeur, autor que faz as leituras de Kant e Husserl se complementar a esse respeito. A posição do crítico ajudaria a fundamentar e limitar metafisicamente a fenomenologia; a postura de Husserl, por outro lado, contribuiria a descrever com uma vivência profunda a relação com o outro, mas sem ficar impune de cometer uma complicada mistura de idealismo e dogmatismo. Contudo, Sartre afirma não só a fundamentação do Outro enquanto tal a partir da filosofia prática ou da liberdade humana (como faz Kant a seu modo), mas também assimila uma boa cota do método de Husserl, não sem deixar de criticá-lo e de se distanciar claramente do pai da fenomenologia em direção ao existencialismo.

Voltando ao tema do respeito kantiano e seguindo a opinião de Ricoeur, não se pode objetar que este seja apenas um sentimento subjetivo, incapaz, por si mesmo, de atingir a existência do Outro. Não se está falando de qualquer percepção sensível ou desejo. O respeito é o momento *prático* que fundamenta qualquer intenção transcendente do outro. O recurso fenomenológico que usa Husserl para descrever a ponte de acesso ao Outro é, pelo contrário, puramente sensível: o sentimento da empatia. Na Quinta Meditação Cartesiana, tal sentimento é chamado *Einfühlung*. Na opinião de Ricoeur, este recurso não resolve por si mesmo o problema do solipsismo ontológico ou transcendental, mas constitui um interessante complemento fenomenológico se for aceito o ponto de vista fundamental de Kant:

A simpatia, como afeto, não é mais privilegiada do que o ódio ou o amor; é por isso que o alargamento, aliás legítimo, da fenomenologia husserliana no sentido indicado por Max Scheler ou por Mac Dougall ou pelos existencialistas franceses, não muda nada o problema da existência, mesmo se oferece um inventário mais rico dos modos de aparecer da alteridade. O respeito, enquanto sentimento *prático*, põe um limite à minha faculdade de agir. (RICOEUR, 2005, p. 377)

Husserl desenvolve uma interessante fenomenologia do Outro, mas é necessário pressupor os limites e fundamentos kantianos para “resolver as dificuldades suscitadas pela interpretação filosófica da redução e que culminam no paradoxo do solipsismo transcendental” (RICOEUR, 2005, p. 374).

Deve-se admitir que Kant não tenha uma fenomenologia da consciência da alteridade. Ricoeur explica que as suas considerações a respeito eram por demais epistemológicas “para conter apenas os atrativos de uma teoria da intersubjetividade.” (RICOEUR, 2005, p. 374). Por isso, no terreno propriamente descritivo e fenomenológico o guia é Husserl e não Kant, tal como assinala RICOEUR:

A teoria da *Einfühlung* pertence à fenomenologia descritiva antes de suportar o peso de resolver o paradoxo do solipsismo transcendental. Ela faz corpo com a fenomenologia da percepção, a percepção da alteridade incorporando-se à significação do mundo que eu percebo; ela inscreve-se na constituição da coisa da qual determina a última camada de objetividade. Está implicada na constituição dos objetos culturais, da linguagem, das instituições. (RICOEUR, 2005, p. 374)

Contudo, Husserl não pretendeu fazer apenas uma descrição da alteridade nos modos perceptivos, afetivos e práticos em que se constitui o sentido (*Sinn*): “alteridade”, “*alter-ego*”. Ele tentou constituí-los “em” mim e, contudo, constituí-los enquanto “outro”. É dentro do plano fenomenológico ou da consciência empírica que Husserl tentará explanar a inter-subjetividade. Como tarefa descritiva da alteridade, a fenomenologia de Husserl se desenvolve muito positivamente; mas, como exercício de conhecimento constitutivo, pode-se dizer que este difícil ensaio é uma aposta insustentável. Tal como diz Ricoeur:

O autor tenta constituir a alteridade como um sentido que se forma em mim, naquilo que é o mais “próprio” ao ego, naquilo que Husserl chama a esfera da pertença. Mas, ao mesmo tempo que constitui a alteridade em mim segundo a exigência idealista, entende que deve respeitar o próprio sentido que se liga à presença do outro, como um outro que não eu, como um outro eu que tem o seu mundo, que me percebe, se dirige a mim e desenvolve comigo relações de intersubjetividade, donde saem o mundo único da ciência e os múltiplos mundos da cultura. Husserl não quer sacrificar nem a exigência idealista, nem a docilidade aos

termos específicos da *Einfühlung*. A exigência quer que a alteridade, *como* a coisa, seja uma unidade de modos de aparição, um sentido ideal presumido; a docilidade para com o real quer que a alteridade “transgrida” a minha própria esfera da experiência, faça surgir, nas margens do meu vivido, um *acréscimo* de presença incompatível com a inclusão de todo o sentido no meu vivido. (RICOEUR, 2005, pp. 374-5)

Chegando a este ponto, torna-se evidente que o problema da alteridade em Husserl traz à luz o divórcio latente entre as duas tendências da fenomenologia: a tendência descritiva e a tendência dogmática. A primeira é meramente empírica e fenomênica, mas a segunda é cognitiva e oculta uma pretensão metafísica que vai além dos limites da razão, como diria Kant. Husserl tenta levar esta aposta até o final da sua obra, conforme expressa RICOEUR: “A preocupação descritiva de respeitar a alteridade do outro e a preocupação dogmática de fundar o outro na esfera primordial da pertença ao Ego encontram o seu equilíbrio na idéia de uma *apreensão analogizante* do outro.” (RICOEUR, 2005, p. 375). Como diz Sartre, nesse sentido, a significação geral do outro é necessária à constituição do *ego*.

A partir dessa exposição de Ricoeur a respeito da posição husserliana, surgem algumas perguntas: será possível e válido tal tipo de equilíbrio entre empirismo e dogmatismo? Terá Husserl conseguido constituir o estranho como estranho na esfera própria da experiência? Como é que uma analogia – supondo que conheço o outro por analogia- pode ter este ponto de vista transcendente enquanto todos os outros conhecimentos vão de uma coisa a outra no interior da *minha* experiência?

A resposta de Sartre a essas interrogações é bastante lapidária. Com efeito, Husserl conservou o sujeito transcendental, radicalmente distinto do ego empírico e bastante similar ao sujeito kantiano. Não haveria problema, então, com a conexão empírica dos egos no interior da consciência. Por exemplo, eu me sinto radicalmente distinto de Pedro que está ao meu lado na sala, neste momento. Contudo, pela *Einfühlung* eu reconheço que o *eu* de Pedro é análogo ao meu. Mas a questão, no entender de Sartre, é mais complicada e profunda do que parece, pois, se cada eu empírico remete a um Eu transcendental, que seria o núcleo mais profundo e radical da pessoa, então qual seria o critério para estabelecer essa conexão entre *Egos* transcendentais? Simplesmente, não existiria e eis a armadilha que nos conduz novamente ao solipsismo transcendental. Por isso, não é válido o



equilíbrio entre empirismo fenomenológico (válido enquanto descritivo) e o dogmatismo constitutivo da alteridade. Na verdade, nem mesmo um conhecimento analogizante pode ter mais valor do que outros que são adequados apenas no interior da própria consciência. Não é possível, portanto, conectar sujeitos transcendentais para além da experiência.

Segundo Sartre, para Husserl o ser é medido pelo conhecimento. O impedimento para aceitar esse fato está em que o ser do outro se mede em sua realidade pelo conhecimento que o outro tem de si mesmo e não pelo que eu tenho dele: “O que tenho que alcançar é o outro, não na medida em que tenho conhecimento dele, mas na medida em que ele tem conhecimento de si mesmo, o que é impossível” (SN, p. 304-305). Não é possível presumir a identificação em interioridade entre mim mesmo e o outro. Dentro do meu mundo, o outro cabe como experiência empírica válida existencialmente só para mim. Para afirmar que esse outro *ego* existe por si mesmo, a partir do conhecimento que eu tenho dele, teria que admitir que eu e o outro, enquanto “do lado de fora”, nos identificamos no mesmo campo da minha consciência, o que é impossível. Um conhecimento válido da interioridade do eu só pode fazer-se em interioridade, o que impede por princípio todo *conhecimento* do outro, tal como ele se conhece, ou seja, tal como ele é. Por tudo isso, não é possível superar o solipsismo ontológico, a partir da perspectiva de Husserl, tal como conclui Sartre:

Husserl responde ao solipsista que a existência do outro é tão certa como a do mundo, compreendendo no mundo minha existência psicofísica; mas o solipsista diz a mesma coisa: ela pode ser tão certa quanto, responderá, mas não será mais certa. A existência do mundo, acrescentará, é medida pelo conhecimento que dele tenho; não seria diferente para com a existência do outro. (SN, p. 305)

\*\*\*\*\*

Concluindo este ponto, comprovamos, nestes autores, a verificação da premissa sartreana de que a filosofia moderna, a partir de Descartes, oferece a evidência da alteridade apenas no interior da consciência, quer dizer na imanência do sujeito. A partir daí, então, é lógico concluir que o solipsismo se levanta como um fantasma paradoxal. Depois do Cogito cartesiano, entre os filósofos modernos, Kant é quem funda e limita criticamente o conhecimento racional. Quer dizer que

ainda a fenomenologia de Husserl deveria pressupor estes fundamentos para evitar o solipsismo.

Nenhuma espécie de experiência subjetiva (*Einfühlung*, apreensão analogizante, etc.) poderia atingir o ser ou *existência* de outra coisa ou de outra pessoa. Isso seria conhecer algo em si mesmo e só podemos conhecer constitutivamente *em nós* ou, então, subjetivamente, fenomenicamente. Pois, como diz Kant, na sua conclusão da *Determinação dos limites da Razão Pura*:

Depois das provas muito claras que acima fornecemos, seria um absurdo se esperássemos conhecer de um objeto qualquer mais do que o que pertence a experiência possível do mesmo, ou se pretendêssemos o menor conhecimento de uma coisa, acerca da qual admitimos que ela não é um objeto de experiência possível, para a determinar segundo a sua constituição, tal como é em si mesma; com efeito, como queremos nós realizar esta determinação já que o tempo, o espaço e todos os conceitos do entendimento, mas ainda, os conceitos tirados pela intuição empírica ou pela *percepção* no mundo sensível não têm, nem podem ter nenhum outro uso senão tornar possível a experiência, e que, se omitirmos esta condição dos puros conceitos do entendimento, eles já não determinam então nenhum objeto e não possuem nenhuma significação. (§ 57, A 163)

Então, não é possível um conhecimento constitutivo do ser de outra pessoa ou de outra coisa tal como é em si mesmo, pois isto escapa ao âmbito possível da nossa capacidade cognitiva. Mas isso não quer dizer que não seja possível admitir a existência de tais coisas ou pessoas em si mesmas. De Kant:

Mas, por outro lado, seria um absurdo ainda maior se não admitíssemos nenhuma coisa em si, ou se quiséssemos fazer passar a nossa experiência pelo único modo de conhecimento possível das coisas, por conseguinte, a nossa intuição no espaço e no tempo pela única intuição possível, o nosso entendimento discursivo pelo protótipo de todo o entendimento possível, portanto, os princípios da possibilidade da experiência pelas condições universais das coisas em si. (§ 57, A 163-4)

Mas, se nos questionarmos sobre a admissão de um conhecimento não apenas possível, mas necessário a respeito da alteridade, então concluiremos que este não é factível. Contudo, para a Razão Prática se torna um postulado necessário com validade objetiva e absoluta, tal como a lei moral se impõe à consciência.

Por isso, esta posição kantiana pode se tornar muito esclarecedora na tarefa de limitar e fundamentar não só a metafísica, mas todo e qualquer direcionamento fenomenológico na filosofia. Tal empenho se produz a partir da tentativa do conhecimento claro e distinto de Descartes, reduzido ao mundo da consciência. De modo particular, me referi neste ponto à perspectiva de Husserl, que tanta riqueza fornece com as suas análises descritivas. Dentro da estrutura egológica do seu pensamento, creio que se faz necessário o pressuposto kantiano da Razão Prática se pretender se libertar do fantasma solipsista.

Sartre, em seu ensaio de ontologia fenomenológica (*O Ser e o Nada*), consegue reunir, a sua maneira, essa fundamentação do fenomenológico a partir da filosofia prática, embora concebida de forma diferente à de Kant. O que o filósofo de Paris partilha com o de *Königsberg* é a aceitação e afirmação categórica da liberdade no homem. Veremos, a seguir, como ela tem, para Sartre, uma conotação mais existencial e não tanto ética.

### 3.2.3. A liberdade em Sartre

Pode-se dizer que a motivação principal do existencialismo sartreano é salvar a liberdade radical que constitui a humanidade. Isso é algo que não pode ser conhecido nem compreendido a não ser como experiência vivida. Somos fundamentalmente uma ação livre e estar consciente disso nos ajuda a aceitar uma realidade não puramente interior, mas também interligada com outras consciências.

#### 3.2.3.1. Delimitando o conceito de liberdade sartreana

Convém, em primeiro lugar, explicar de que forma a liberdade não deve ser compreendida, a partir da visão de Sartre. Neste ponto, seguiremos o estudo de Macintyre e seu ponto de vista da teoria narrativa, que se orienta à aceitação da tese da identidade do Eu, mas sob a perspectiva da unidade na narrativa que se desenvolve a partir do nascimento e decorre até a morte. Esta posição poderia ser nomeada de “comunitarismo”, entre a universalista ou deontológica de Kant e a particularista, emotivista ou espontaneista de Sartre e de muitos analíticos. A

posição de Macintyre seria neo-aristotélica, baseada na tradição narrativa de índole teleológica.

O Eu que propõe Macintyre é bem diferente daquele que propõe Sartre, que não possui responsabilidade pela própria história (posição individualista). Tampouco se trata do Eu universalista de Kant, que apresenta a ilusão de fugir da particularidade para um campo de máximas totalmente universais que o deixam num mundo alienado. Isto é o que parece sugerir o nosso autor através das seguintes palavras: “De fato, quando homens e mulheres identificam o que são suas causas parciais e particulares tão fácil e completamente com a causa de algum princípio universal, geralmente comportam-se de maneira pior do que se comportariam se não identificassem.” (MACINTYRE, 2001, p. 371).

A identidade pessoal é pressuposta pela unidade do personagem na narrativa. Está ligada aos conceitos de inteligibilidade e responsabilidade. A unidade da vida humana é a unidade de uma missão narrativa. Tal missão é a busca constante do *telos*, do bem, que consiste na prática da virtude. Ela se entende não só como uma disposição qualificadora e capacitadora de índole profissional, mas como uma força que nos ajuda a superar os males, os riscos e as tentações com que nos deparamos, nos fornecendo um autoconhecimento e um conhecimento do bem cada vez maior.

Torna-se estritamente necessário entender o ato humano dentro de um determinado contexto. Como afirma o autor: “O tipo mais conhecido de contexto no qual os atos de fala e as finalidades se tornam inteligíveis é a conversa” (p. 354). As conversas e os atos humanos apresentam-se como narrativas encenadas. Neste sentido, Macintyre concorda plenamente com a noção de narrativa que apresenta Bárbara Hardy:

sonhamos de forma narrativa, devaneamos em narrativa, recordamos, prevemos, desejamos, nos desesperamos, duvidamos, planejamos, reconsideramos, criticamos, inventamos, mexericamos, aprendemos, odiamos e amamos por meio de narrativas. (*Apud* MACINTYRE, 2001, p. 355).

Contra esta visão da narrativa em forma de vida, surge a crítica de Louis Mink, quem afirma que as histórias não são vividas, mas contadas. Portanto, a narrativa, para este autor, seria a história e não a vida humana. O motivo principal é

que só as histórias têm princípio, meio e fim. Contudo, Macintyre dá razão para Hardy, pois coloca que a vida humana também conta com essa característica: nascimento, crescimento e morte. Nesta narrativa vital, cada ser humano pretende ser não apenas um ator, mas também o autor. Contudo, o agente humano se depara com o que não pode plenamente dar o curso que ele queria na sua vida. No dizer de Macintyre: “Subimos a um palco que não criamos e nos surpreendemos participando de uma ação que não foi criação nossa.” (MACINTYRE, 2001, p. 359).

A visão de narrativa não pode ser aceita por Sartre e seu existencialismo, que pretende captar o espírito da modernidade. Como explica Macintyre: “Em *A náusea*, Sartre faz com que Antoine Roquentine discuta não só o que Mink discute, que a narrativa é bem diferente da vida, mas que apresentar a vida humana em forma de narrativa é sempre deturpá-la.” (MACINTYRE, 2001, p. 359). Para Sartre, a vida humana consiste em atos que não levam a lugar nenhum e sem nenhuma ordem. Os atos humanos seriam, então, ininteligíveis. Este autor não concorda com a perspectiva sartreana, já que o filósofo francês utiliza, contraditoriamente, uma narrativa para provar que não existem narrativas verdadeiras. A posição de Sartre se explica a partir de sua visão do ser enquanto destituída de racionalidade intrínseca. A vida não tem sentido permanente e ela está desligada de uma razão pré-estabelecida.

A narrativa admite, todavia, o imprevisível, mas sempre coexistindo com o caráter teleológico. O presente sempre está sendo guiado por um futuro, por um *telos* ou finalidade. A contingência e a necessidade estão mescladas nos atos humanos. Neste sentido, o homem começa a aparecer, em seus atos e profissões, como um animal contador de histórias. Aqui surge a pergunta ética sobre a própria autoria na narrativa vital: “o que devo fazer?”. Ela pode ser respondida só depois de satisfazer outro questionamento: de que histórias eu estou fazendo parte? De fato, ingressamos na história com um ou mais papéis a nós atribuídos e temos que aprender bem em que contexto nós estamos inseridos para interpretar bem a nossa vida e a de nossos semelhantes.

Para Sartre, não existe um contexto predeterminado no qual estamos inseridos, nem histórias que determinem as nossas. Toda circunstância que nos rodeia e que nos incumbe profundamente é assumida livremente pelo homem, que constrói sempre o próprio sentido de sua existência a cada instante. É importante

destacar, por conseguinte, a visão sartreana de liberdade, que constitui ontologicamente a nossa existência. Diz o autor francês:

Com efeito, sou um existente que aprende sua liberdade através de seus atos; mas sou também um existente cuja existência individual e única temporaliza-se como liberdade. Como tal, sou necessariamente consciência (de) liberdade, posto que nada existe na consciência a não ser como consciência não-tética de existir. Assim, minha liberdade está perpetuamente em questão em meu ser; não se trata de uma qualidade sobreposta ou uma propriedade de minha natureza; é bem precisamente a textura de meu ser. (SN, p. 542-543)

Se a liberdade não é uma simples propriedade de meu ser, mas *somos intrinsecamente livres*, então não pode haver um mundo que nos determine de fora. Pelo contrário, a realidade humana deve ser um ser capaz de realizar uma ruptura radicadora com o mundo e consigo mesmo. Essa ruptura justamente identifica-se com a liberdade. Isso quer dizer que a cada passo, o homem se depara com uma realidade na qual tem que “tomar partido” e escolher um posicionamento, criando, se preciso for, uma história com um sentido renovado e diferente. É através de sua liberdade que o Para-si escapa de seu ser e de sua história, como de sua essência. Sartre aclara mais ainda:

Dizer que o Para-si tem de ser o que é, dizer que é o que não é não sendo o que é, dizer que, nele, a existência condiciona e precede a essência, ou inversamente, segundo a fórmula de Hegel, para quem “*Wesen ist was gewesen ist*” – tudo isso é dizer uma só e mesma coisa, a saber: que o homem é livre. Com efeito, somente pelo fato de ter consciência dos motivos que solicitam minha ação, tais motivos já constituem objetos transcendentais para minha consciência, já estão lá fora; em vão buscaria recobrá-los: deles escapo por minha própria existência. Estou condenado a existir para sempre para-além de minha essência, para além dos móveis e motivos de meu ato: estou condenado a ser livre. Significa que não se poderiam encontrar outros limites à minha liberdade além da própria liberdade, ou, se preferirmos, que não somos livres para deixar de ser livres. (SN, p. 543-544)

Não cabe espaço para quaisquer determinismos na filosofia sartreana, pois o sentido profundo do determinismo é estabelecer em nós uma continuidade sem falha de existência Em-si. Porém, o Para-si, como ele diz, está sempre escapando a essa facticidade. Os móveis que orientam as nossas ações, como fatos

psíquicos, não agem na nossa vida com a relação causa-efeito. Aceitar a explicação determinista é agir sem autenticidade, tentando conferir aos motivos e móveis uma “permanência” que não possuem de por si. Assim, diz Sartre:

Tentamos conferir-lhes permanência; busca-se dissimular o fato de que sua natureza e seu peso dependem a cada instante do sentido que lhes damos; tomamo-los por constantes: isso equivale a considerar o sentido que lhes dávamos há pouco ou ontem – o qual é irremediável, por ser passado – e extrapolá-lo, como caráter coagulado, no presente. (SN, p. 544)

Somos nós mesmos que colocamos sentido nas coisas e nos acontecimentos do mundo. Esse sentido não provém de Deus, nem da sociedade, nem da natureza, nem mesmo de “minha” natureza. Não se deve fugir à angustia que procede da assunção da nossa própria liberdade. Não é fácil, de fato, assumir que o homem não é si mesmo, mas presença a si. Um ser que é o que é não poderia ser livre. A liberdade do homem o obriga a *fazer-se* em vez de *ser*. Categoricamente, o nosso autor afirma que “a realidade-humana, ser é *escolher-se*: nada lhe vem de fora, ou tampouco de dentro, que ele possa *receber* ou *aceitar*. (...) A liberdade não é *um ser*: é o ser do homem, ou seja, seu nada de ser” (SN, p. 545). Dentro dessa perspectiva, não caberia nem aceitar que a escravidão possa atingir o cerne do homem: ele é inteiramente e sempre livre, ou não é.

### 3.2.3.2. O Outro e a liberdade

Depois de ter esclarecido o que Sartre entende por liberdade, convém explicar como é que ela se vê limitada pela liberdade do Outro, pois é, justamente, dessa forma, que o solipsismo pode ser vencido pela via da filosofia prática. Já o Olhar deu-nos a evidência fenomenológica de que o Outro existe fora de mim, pelo menos quando se vive a experiência de *ser olhado*, a qual produz a íntima vivência de estar petrificado. A primeira constatação que se abre agora para Sartre é a de que a minha liberdade só pode ser limitada pela existência alheia: “Todavia a existência do Outro traz um limite de fato à minha liberdade. Com efeito, pelo surgimento do Outro, aparecem certas determinações que eu *sou* sem tê-las escolhido.” (SN, p. 642)

Através da via do conhecimento não é possível estabelecer uma certeza ontológica da existência do Outro, mas é diferente o que acontece pela via da ação, enquanto implica a liberdade do homem. De fato, experimentamos com certeza completa que não somos capazes de mudar alguns aspectos do nosso mundo e da nossa própria vida. Logo, a nossa liberdade é necessariamente limitada pela existência do Outro, que muitas vezes exerce a sua própria liberdade contra a minha vontade. O fato de não possuir liberdade plena, nos conduz tanto à certeza ontológica da nossa própria finitude quanto à da existência do Outro. Sartre expressa isso dizendo que tudo o que eu sou *para outro* me deixa “sem esperanças de apreender o sentido que tenho *do lado de fora*, nem, por razão maior, de modificá-lo” (SN, p. 642).

É muito interessante como Sartre apresenta a importância do que somos em relação ao modo como os outros nos vêem. Não se trata simplesmente da imagem ou da opinião que o Outro tem a meu respeito, mas de caracteres objetivos que me definem em meu ser para Outro: simpático, feio, oriental, ariano, etc. Na verdade, todas essas são características objetivas, mas dependem intrinsecamente do olhar do Outro. Por exemplo, eu me considero ariano, árabe ou judeu só porque tenho certeza de que pertenço a um grupo determinado da raça humana e que necessariamente existem outros grupos que são diferentes do meu e que me enxergam como diferente. Nesse sentido, é importante destacar que só posso me ver limitado por outro ser humano. Eu não tenho condições de me sentir um ocidental, hispânico e simpático, diante de uma árvore ou de uma rocha. É só diante de outra pessoa, tão livre quanto eu, que eu posso me ver dessa forma, porque o Outro me enxerga assim e eu não tenho a faculdade de mudar essa perspectiva objetiva.

É dessa forma que eu me reconheço como um ser-Em-si, dado e objetivado. O Olhar do Outro tem essa capacidade de me petrificar em virtude da sua liberdade e da minha, mas não em vistas de uma relação cognitiva. Sartre defende amplamente a liberdade individual e a responsabilidade de cada qual para construir o seu próprio rumo na vida, mas se trata de uma liberdade limitada porque existem outros com uma liberdade semelhante à minha. E isto é um fato indubitável. Aqui se torna fácil apreciar por que a existência ontológica do Outro pode ser afirmada com absoluta certeza, vencendo completamente o solipsismo pela via moral-negativa:



não sou responsável das características que me definem a partir do meu ser visado pelo Outro.

Sartre continua explicando:

Assim, alguma coisa de mim – segundo esta nova dimensão – existe à maneira do *dado*, pelo menos *para mim*, posto que este ser que sou é *padecido*, é sem *ser tendo existido*. Aprendo e padeço esse algo de mim nas e pelas relações que mantenho com os outros; nas e pelas condutas dos outros para comigo; encontro este ser na origem de milhares de proibições e milhares de resistências com que esbarro a cada instante. (SN, p. 642)

O aspecto dramático desta situação, de acordo com o filósofo de Paris, está na impossibilidade de reagir contra as interdições dos outros declarando que a raça, por exemplo, é pura imaginação coletiva, e que só existem indivíduos: “Assim, deparo aqui subitamente, com a alienação total da minha pessoa: sou alguma coisa que não escolhi ser.” (SN, p. 643). Este descobrimento adquire toda a sua importância quando nos deparamos frente ao grande valor que Sartre concede à liberdade do homem, condenado a ser livre... mas aqui é preciso reconhecer um limite *real* a essa qualidade, ou seja, uma maneira de ser que nos é imposta sem que nossa liberdade constitua seu fundamento.

Contudo, o autor declara que tal limite imposto não provém da ação dos outros, pois “até mesmo a tortura não nos despoja de nossa liberdade: é *livremente* que sucumbimos a ela.” (SN, p. 643). Aqui se resgata novamente o aspecto fundamental da liberdade humana, que assimila as limitações e coerções externas dentro de seu próprio universo, nos limites da própria escolha, conforme o sujeito humano prefira, em qualquer circunstância, a vida à morte, ou, ao oposto, em certos casos particulares, se julgue que a morte é preferível a certos tipos de vida, etc. Assim conclui Sartre essa importante reflexão:

O verdadeiro limite à minha liberdade está pura e simplesmente no próprio fato de que um outro me capta como outro-objeto, e também no fato, corolário do anterior, de que minha situação deixa de ser situação para o outro e torna-se forma objetiva, na qual existo a título de estrutura objetiva. É esta objetivação alienadora da minha situação que constitui o limite permanente específico de minha situação, assim como a objetivação de meu ser-Para-si em ser-Para-outro constitui o limite do meu ser. E são precisamente esses dois limites característicos que representam as fronteiras da minha liberdade. (SN, p. 643-644)

Chegando a este ponto, Sartre mostra qual a profunda magia do Olhar, que é capaz de petrificar-me e converter-me em outro-objeto. Trata-se da mesma realidade que limita meu ser-Para-si enquanto ser-Para-outro. Tal força mágica e inapreensível é a liberdade. Por isso, em qualquer plano em que o sujeito se coloque, encontrará seu único limite na liberdade. Citando a Spinoza, para quem o pensamento só pode ser limitado pelo pensamento, Sartre revela que a limitação da liberdade provém do *fato* de que ela não pode não ser liberdade, ou seja, de que se condena a ser livre: eis a limitação interna. Por outro lado, então, a limitação externa se dá no *fato* de que, sendo liberdade, ela existe para outras liberdades, as quais a apreendem livremente, à luz de seus próprios fins.

A conseqüência da análise precedente é que a situação do sujeito tem a característica essencial da alienação. Esta constitui a própria exterioridade da situação, ou seja, seu ser-fora-para-o-outro. Por isso, o sentido mesmo de nossa livre escolha consiste em existir como forma em si para o outro. Não é possível escapar a esta alienação porque não é possível deixar de ser livre. Sartre assim o explica:

Trata-se, afinal, não de um obstáculo frontal que a liberdade encontra, mas de uma espécie de força centrífuga em sua própria natureza, uma fragilidade em sua constituição que faz com que tudo quanto a liberdade empreende sempre tenha uma face não escolhida por ela, uma face que lhe escapa e, para outro, será pura existência.”  
(SN, p. 645)

Apesar de atribuir importância tão determinante à liberdade humana, não quer dizer, contudo, que ela tenha alguma espécie de natureza, já que isso seria contrário aos princípios existencialistas de Sartre. Trata-se simplesmente de que o vir ao mundo como liberdade frente aos outros e vir ao mundo como alienável. É interessante destacar aqui que o conceito de liberdade que usa Sartre não é uma espécie de livre arbítrio ou capacidade de escolher entre alternativas boas e más. O ser humano, em si mesmo, é liberdade pura. O homem existe porque escolhe existir e se torna permanentemente responsável por esta escolha existencial. Por isso, ele afirma: “Se querer ser livre é escolher ser neste mundo frente aos outros, então aquele que assim se quiser também irá querer a *paixão* da sua liberdade.”  
(SN, p. 645)

Tal como se aprecia, é apenas pela liberdade do homem que se poderia superar o solipsismo ontológico, pois eu posso *escolher* ver o outro como o objeto ou como sujeito. Se acontecer o segundo, quer dizer que eu me assumo como objeto enquanto atingido pelo Olhar do Outro. Então, *reconhecer* o Outro não difere da livre assunção do meu ser-Para-outro. A radical importância deste fato está em que “só posso me captar como limitado pelo outro na medida em que o outro existe para mim como subjetividade reconhecida assumindo meu ser-Para-outro” (SN, p. 645). Assumindo este ser-alienado que o próprio sujeito experimenta, se realiza a comprovação ontológica, “de fato” e súbita, como diz Sartre, de que a transcendência do Outro exista para mim enquanto tal. Por isso é que o aspecto interessante da nossa situação alienada está em que, a partir dessa experiência, podemos reconhecer o nosso “lado de fora” e a realidade ontologicamente certa da existência do Outro.

Um importante achado se desprende de toda esta reflexão em relação ao tema geral que nos preocupa: o Olhar sartreano está intimamente ligado com a liberdade humana e é expressão desta. A ação de Olhar e de ser-Olhado está intrinsecamente ligada ao modo como a nossa liberdade se manifesta e se descobre limitada pela liberdade alheia. Trata-se de uma experiência pré-reflexiva mas, que ao fazer-se consciente, nos revela com evidência ontológica a existência da alteridade enquanto tal. Podemos ter certeza real de que o Outro existe fora de nós porque fazemos uma escolha radical: existir, ser aí, viver... Ao fazê-lo, necessariamente estamos experimentando a liberdade do Outro que limita a nossa e que se torna tão manifesta quanto ela. Na verdade, para Sartre nós somos paixão e liberdade. Se agirmos de boa fé, poderemos chegar a existir como uma ação autêntica e responsável na medida em que aceitamos a cada momento conferir um sentido especial a esta vida, que nos *condena* a ser livres. Dita experiência pode ser considerada *prática*, no sentido kantiano. Quer dizer então que estamos num nível prioritário e prévio ao cognitivo, de tanta certeza, clareza e distinção quanto o Cogito pré-reflexivo cartesiano, pedra fundamental da filosofia moderna. Sartre conseguiu, então, realizar um ensaio coerente que abarcasse a fundamentação metafísica ao estilo kantiano e a rica descrição fenomenológica husserliana com um sentido existencialista. Tudo isso sem cair no perigo do solipsismo, tão claramente apontado e advertido pelo filósofo francês.

Agora, somente resta esboçar metafisicamente as conseqüências que se projetam a partir desta concepção sartreana de Olhar. O principal objetivo do próximo ponto é compreender a realidade total do eu, do outro e do mundo que se deriva conseqüentemente no final deste ensaio de ontologia fenomenológica. Para isso, será necessário previamente abarcar rapidamente a visão de identidade pessoal e de alteridade que fosse objeto de reflexão por alguns pensadores prévios a Sartre, a fim de entender melhor a posição do filósofo de Paris.

### **3.3. Projeção totalizadora e fenomenológica: identidade e alteridade**

O objetivo principal de Sartre em *O Ser e o Nada* é tentar uma perspectiva ontológica e fenomenológica da totalidade. A noção de *Olhar* é fundamental para entender e perceber o que é nuclear na constituição existencial do homem, de suas relações intersubjetivas e até da realidade como um *todo*. Nesta última secção pretende-se esclarecer as noções de identidade e alteridade enquanto projeção holística das análises fenomenológicas que foram traçadas por Sartre. Para conseguir essa meta, haveremos de introduzir o tema passando rapidamente pelo parecer de alguns autores. Finalmente, veremos o que é que Sartre revela a respeito para podermos entender melhor as complexas noções de Para-si e de Em-si, como pólos opostos da realidade.

#### **3.3.1. Introduzindo o tema da Identidade e da Alteridade: algumas visões**

Sartre acabará por concluir que tudo está fundamentado no Para-si, conceito muito relacionado com a noção de “pessoa”, de consciência e de identidade. Se quisermos esclarecer tais conceitos, deveremos recorrer ao ceticismo humeano, o qual abriu um filão que teve conseqüências visíveis na história do pensamento. Quando Hume afirma que “Um objeto é o mesmo que ele próprio”, nada diz, pois o predicado (“ele próprio”) ao estar incluído no sujeito (objeto) nada acrescenta à sua compreensão. Deste modo, antecipa a noção de juízo analítico kantiano. O que a expressão referida mostra é que não se pode falar em *identidade* entre o sujeito e o predicado gramaticais, entre o “objeto” e “ele próprio”, mas sim da *unidade* do

objeto. Ao dizer que não temos uma idéia do *eu* distinta das percepções particulares, Hume demarcou-se claramente da atitude substancialista que inúmeras teorias da identidade defendem.

Apesar de ser empirista, esta definição humeana nos remete, por contraposição, aos antigos medievais, os quais faziam a conversão entre *ens* e *unum*, “ente” e “uno”. De fato, o transcendental, no sentido escolástico, *unum* nada mais expressa do que a identidade de alguma coisa consigo mesma, no sentido de ser uma coisa indivisa e indivisível. Eis uma perspectiva objetiva e centrada absolutamente na coisa em si mesma. Portanto, trata-se de um ponto de vista que está fechado à alteridade: a coisa é considerada como sendo ela em si mesma e não outra ao mesmo tempo. Isto lembra a posição de Parmênides a respeito do ser, como uma entidade indivisível e imutável, ideal, essencial e geradora do princípio de não contradição. Neste sentido é que se entende a identidade que os idealistas de todos os tempos têm concedido ao ser e ao pensar. Quando se pensa em alguma coisa, trata-se daquela coisa e não de alguma outra ou em confronto com outra realidade. É uma perspectiva marcadamente analítica e essencialista.

Fichte partirá do princípio de identidade para buscar um fundamento absolutamente incondicionado à filosofia. Contudo, com ele se abre um filão radicalmente distinto, pois somos incitados a compreender o fundamento da própria consciência. Trata-se de assistir a odisséia da consciência que procura o primeiro princípio, algo absolutamente incondicionado. Com efeito, só existe uma filosofia crítica quando o *eu* é posto como incondicionado e como não sendo determinado por nada superior.

Fichte começa abordando o princípio da identidade. Se A é A, isto é, uma proposição que não necessita de nenhum fundamento, é então uma proposição fundamentalmente certa. “Se A é, então A é” – o que significa que A se põe a si mesmo de forma necessária; um predicado põe-se num sujeito que o antecede. Ora, a esta conexão Fichte dá o nome de X. É assim que transitamos do princípio da identidade para a conexão X e para um eu que o afirma. Se chegarmos à proposição “eu sou”; se a aceitarmos como um “fato”, é porque o X que conecta A e A nos remeteu para o “eu sou”, pois só o “eu” é capaz de atos judicativos. Quando afirmamos que A é A, então estamos formulando um juízo que faz parte do agir humano, que se fundamenta no Eu absoluto e pré-reflexivo. Diz o autor que “A é,

para o eu que julga, simplesmente e apenas por força do ser-posto no eu em geral” (FICHTE, 1997, p. 27). Também escreve o filósofo:

A fonte de toda realidade é o eu (...). Unicamente pelo eu, e com o eu, é dado o conceito da realidade. Mas o eu é, porque se põe, e põe-se porque é. Por conseguinte, pôr-se e ser são precisamente um e o mesmo. Mas o conceito de pôr-se e o de atividade em geral são, também, precisamente um e o mesmo. Logo, toda a realidade é ativa; e todo o ativo é realidade. (FICHTE, 1997, p. 59).

A atividade mais pura do Eu é pôr-se a si mesmo: ele é o agente e o produto da ação, de tal modo que aquilo que não é para si próprio não é um eu. Por isso, esta posição absoluta não é, contudo, como a de Parmênides, quem admite um único e imutável ser, excluindo por completo a possibilidade de um Não-eu ou de algum “outro”. Aqui se abre, com Fichte, a possibilidade dialética da alteridade.

Fichte prossegue a sua reflexão mostrando que o Não-eu deve ser posto na consciência idêntica. Todavia, tal não se faz sem um esforço dialético impressionante em que se visa a unidade entre Eu e Não-eu e em que, por isso, os opostos devem ser unidos sinteticamente na consciência. Quando o Não-eu é posto na consciência, no eu, este se suprime enquanto tal. No entanto, a sua supressão completa inviabilizaria o próprio conhecimento e, portanto, tanto o Eu quanto o Não-eu. Nesta síntese fundamental, o Eu põe o Não-eu como limitado pelo Eu; ou então, o Eu põe-se a si mesmo como determinado pelo Não-eu. É assim que os opostos têm que se deixar unificar, pois terá de existir uma determinação recíproca entre eles.

A concepção de Fichte é dinâmica, porque o ser é a mesma coisa que pôr-se. Mas o conceito de pôr-se e o de atividade em geral são, também, precisamente um e o mesmo. Logo, toda a realidade é ativa e todo o ativo é realidade: o Eu livre, absoluto, é ação. O Eu faz-se; mais do que ser uma “coisa”, o eu vai se fazendo ao agir. É disso que temos uma intuição intelectual, dessa ação produtora do Eu que, ao agir, se relaciona de imediato com aquilo que ele não é: o Não-eu. Isto também contrasta com a visão estática e única de Parmênides a respeito do ser.

Não obstante, Fichte é um idealista, pois a consciência é autoposição absoluta, põe-se a si mesma antes de qualquer outra coisa – e é esta a primeira pedra do seu sistema. De fato, se abstrairmos os conteúdos da consciência empírica encontramos o Eu puro. E este Eu, ao pôr-se, põe em si mesmo o seu

contrário, o Não-eu. É por isso que não há pensamento que não se divida em sujeito e objeto. Não há também, uma coisa em si exterior ao pensamento, pois tudo o que é uma coisa é algo para o pensamento.

Se a consciência é diversa também há nela a possibilidade de unificar esse diverso. Fichte insiste que devemos partir de um princípio fundamental para compreender a consciência; princípio incondicionado que é o princípio da identidade, ou seja, a unidade do subjetivo e do objetivo, do sujeito e do objeto. É assim que a consciência se revela plenamente ao pensarmos que não podemos ser o objeto que se pensa. Merece a nossa atenção este Eu ativo, livre, absoluto, que é ação. O eu faz-se; porém, mais do que ser uma coisa, o Eu vai-se fazendo ao agir. É disso que temos uma intuição intelectual, dessa ação produtora do Eu que, ao agir, se relaciona de imediato com aquilo que não é: o Não-eu. A consciência é autônoma, pois ela mesma produz ou age sem saber como o faz. Tal produção inconsciente envolve um jogo entre Eu e Não-eu do qual, verdadeiramente, nada podemos dizer a não ser que o intuimos. Mais tarde, Sartre vai esclarecer esta questão em sua obra *A transcendência do Ego*.

No prefácio de *O si mesmo como um outro*, Ricoeur destaca outro aspecto importante deste tema. Para ele, o termo “mesmo” contém duas significações equivocadas: “A equivocidade do termo ‘idêntico’ estará no centro de nossas reflexões sobre a identidade pessoal e a identidade narrativa, em contato com um caráter maior do si, a saber, sua temporalidade” (RICOEUR, 1991, p. 12). A identidade no sentido latino de *idem* implica o sentido de permanência no tempo ao qual se opõe o diferente no sentido de mutável e variável. Trata-se de um ponto de vista mais essencial e absoluto que o da identidade no sentido de *ipse*, a qual não alude nenhuma asserção concernente a um pretense núcleo não-mutante da personalidade. Esta perspectiva mais existencial e subjetiva da identidade não rejeita as acepções de outro, contrário, distinto, diverso, desigual, inverso. Por isso, Ricoeur opõe a identidade-*idem* ou mesmidade à identidade-*ipse* ou ipseidade. Esta última inclui uma dialética complementar do *si* e do *diverso de si*.

Enquanto ficamos no círculo da identidade-mesmidade, a noção de *outro* permanece como antônimo do *mesmo*, ao lado de “contrário”, “distinto”, “diverso”, etc. Acontece exatamente de modo diferente se parearmos a alteridade com a ipseidade, onde a primeira se manifesta como constitutiva da segunda. Diz Ricoeur:

Uma alteridade que não é – ou não é só – de comparação é sugerida pelo nosso título, uma identidade tal que possa ser constitutiva da própria ipseidade. O *si-mesmo como um outro* sugere desde o começo que a ipseidade do si-mesmo implica a alteridade em um grau tão íntimo, que uma não se deixa pensar sem a outra, que uma passa bastante na outra, como diríamos na linguagem hegeliana. Ao “como” gostaríamos de ligar a significação forte, não somente de uma comparação —si-mesmo semelhante a um outro —, mas na verdade de uma implicação: si-mesmo considerado... outro. (RICOEUR, 1991, p. 14).

A sugestão fundamental de Ricoeur consiste em estabelecer essa bipolaridade do si-mesmo como subsumindo a identidade e a alteridade em si próprio e simultaneamente. Esta última pode ser vista como a sua condição existencial de fluir no tempo e continuar sendo a mesma apesar de tal mobilidade. Também pode ser considerada como uma identidade que implica uma alteridade que de alguma forma a sustenta, a define e possibilita como tal. Nesse sentido, os medievais também convertiam o ser (*ens*) com o transcendental *aliquid* (algo). Dito termo provém do latim *alio quid*, que quer dizer “o que é diferente de outras coisas”. Esta perspectiva requer necessariamente a existência de outros entes com os quais se relaciona pelo menos como existência excludente. Recordemos que a perspectiva do *unum* se remete puramente ao ser em questão e não assume de forma nenhuma esta posição relacional do *aliquid*. Aqui retomamos a perspectiva fichteana do eu absoluto, que estaria ligada com a visão essencialista da identidade-idem rícoueriana; e a do não-eu absoluto (que circunscreve o “eu que exclui todo não-eu”), ligado com a identidade-ipse e que denota uma perspectiva mais existencialista.

Sartre também se vale do termo “ipseidade” para se referir à consciência, enquanto realidade que é o que não é ou que é o que não é. Isso vale tanto para a dimensão Para-si quanto Para-outro da subjetividade consciente. Nesse sentido, ele explica: “Se há um Outro em geral, é preciso, antes de tudo, que eu seja aquele que não é o Outro” (SN, p. 362). O Si-mesmo existe enquanto o Para-si se compreende como tendo-de-ser em forma de recusa do Outro. Por isso é que o Para-si inclui o ser do Outro em seu ser, na medida em que está em questão em seu ser como não sendo Outro. A relação da mesmidade com a alteridade fica exposta por Sartre desta maneira:



Em outros termos, para que a consciência possa não ser Outro, e, portanto, para que possa “haver” Outro sem que esse “não ser” – condição do si mesmo – seja pura e simplesmente objeto da constatação de uma testemunha enquanto “terceiro homem”, é necessário que tal consciência tenha-se-ser si mesmo e espontaneamente esse *não ser*, e também que se distinga livremente do Outro e dele se desprenda, escolhendo-se como um nada que simplesmente é Outro que não o Outro, e, desse modo, junte-se consigo no “si mesmo”. (SN, p. 363)

Sartre concebe o Para-si como uma ação que está em permanente desprendimento de si mesmo, fazendo com que *haja* Outro, não no sentido de dar-lhe o ser, mas o reconhecendo como Outro. Nesta negação interna se produz um nexó unitário com o Outro enquanto tal. Por isso, já foi explicado anteriormente que a via de acesso para a alteridade é uma espécie de *argumento ontológico*: é necessário que o Outro seja presente em toda parte à consciência.

### 3.3.2. A Alteridade em Husserl e Levinas

Husserl e Levinas são dois autores que estariam em extremos eqüidistantes da posição de Sartre. Por isso convém estudá-los com um pouco mais de cuidado, a partir da sugestão de Ricoeur. Na última parte de *O si mesmo como um outro*, ele explana o tema da ipseidade e da alteridade como um movimento dialético não contraditório intrinsecamente:

Que a alteridade não se acrescenta de fora à ipseidade, como para prevenir daí a deriva solipsista, mas que ela pertence ao conteúdo de sentido e à constituição ontológica da ipseidade, esse traço distingue fortemente essa terceira dialética daquela da ipseidade e da mesmidade, cujo caráter disjuntivo permanecia dominante. (RICOEUR, 1991, p. 371)

Depois, ele confirma esta hermenêutica filosófica da alteridade do outro a partir da relação do si com o diverso de si. Nesse sentido, Sartre terá uma posição muito parecida, na qual enfatiza a relacionalidade dos seres. De Ricoeur:

Uma nova dialética do Mesmo e do Outro é suscitada por essa hermenêutica, que de múltiplas maneiras confirma que aqui o Outro não é somente a contrapartida do Mesmo mas pertence à constituição íntima de seu sentido. No plano propriamente fenomenológico, com efeito, as maneiras múltiplas cujo diverso de

si *afeta* a compreensão de si por si marcam precisamente a diferença entre o *ego* que se coloca e o si que apenas se reconhece através dessas *afeições* mesmas. (RICOEUR, 1991, p. 383).

Ricoeur confronta Husserl com Levinas e descobre que não há nenhuma contradição em considerar como dialeticamente complementares o movimento do Mesmo para o Outro e do Outro para o mesmo. Assim, ele explica:

Gostaria de mostrar essencialmente que é impossível construir de modo unilateral essa dialética, seja porque tentamos com Husserl derivar o *alter ego* do *ego*, seja porque com E. Levinas reservamos ao Outro a iniciativa exclusiva da destinação à responsabilidade. Resta aqui conceber uma concepção cruzada da alteridade, que faça justiça alternativamente ao primado da estima de si e a convocação pelo outro à justiça. O lance, iremos ver, é uma formulação da alteridade que seja homogênea à distinção fundamental entre duas idéias do Mesmo, o Mesmo como *idem* e o Mesmo como *ipse*, distinção sobre a qual fundou-se toda a nossa filosofia da ipseidade. (RICOEUR, 1991, p. 386)

No primeiro movimento, o de Husserl, o outro é constituído como uma doação de sentido por parte do sujeito. Segundo Ricoeur, aqui se encontra um caráter paradoxal, já que “as intencionalidades que visam o outro como entranho, isto é, diverso de mim, *excedem* a esfera do próprio na qual, todavia, elas se enraízam.” (p. 388). Isto quer dizer que as vivências do outro, enquanto outro, nunca poderão ser as minhas próprias vivências. Eu posso doar um sentido (*Sinn*) às minhas próprias experiências vividas (*Erlebnis*), as quais se constituem, então, como uma apresentação originária. Contudo, a *apresentação* pode ser das próprias vivências ou das de outro, e sempre se diferenciam da *representação* que se refere ao conteúdo da nossa memória e serve para manifestar sinais e imagens.

Para Husserl, apesar de não podermos sair da esfera egológica em virtude da *epoche*, é possível uma transferência analógica, onde a partir do meu *ego* posso vivenciar *como deve ser* o ego do outro, de tal forma que ele (ou ela) se constitua como meu *alter ego*. É claro que esta projeção fenomenológica só tem um valor gnoseológico e subjetivo, não preenchendo a necessidade ontológica de captar o outro como é em si mesmo, além das minhas próprias vivências, como ficou demonstrado no ponto anterior. Porém, para Ricoeur, este achado de Husserl já tem um valor indelével que deve ser, no entanto, completado por um segundo movimento de caráter ético: “Esse movimento do outro para mim é aquele que

incansavelmente descreve a obra de E. Levinas. Na origem desse movimento há uma ruptura. Essa ruptura sobrevém no ponto de articulação da fenomenologia e da ontologia dos “grandes gêneros, o Mesmo e o Outro”. (RICOEUR, 1991, p. 391).

Para Levinas, a visão fenomenológica de Husserl a respeito do Outro não deixa de ser solipsista, pois a intencionalidade depende de uma filosofia da *representação* que só pode ser idealista:

Representar-se alguma coisa é assimilá-la a si, incluí-la em si, portanto negar a sua alteridade. A transferência analógica, que é a contribuição essencial da quinta *Meditação cartesiana*, não escapa a esse reino da representação. É pois, sob o regime de um pensamento não-gnoseológico que o outro se confirma. Esse regime é fundamentalmente o da *ética*. Quando o rosto do outro se ergue diante de mim, acima de mim, não é um aparecer que eu possa incluir no recinto de minhas (*mes*) representações minhas (*miennes*); certamente, o outro aparece, seu rosto o faz aparecer, mas o rosto não é um espetáculo, é uma voz. Essa voz me diz: “Tu não matarás”. Cada rosto é um Sinai que proíbe o assassinato. E eu? É em mim que o movimento partido do outro termina sua trajetória: o outro me constitui responsável, isto é, capaz de responder. (RICOEUR, 1991, p. 391)

É claro que esta fenomenologia alternativa se coloca como prolongamento da ética kantiana. Levinas rompe com a representação assim como Kant libertou a Razão Prática do reino da Razão teórica. Mas a diferença está em que Kant colocava o respeito à Lei acima do respeito às pessoas, enquanto Levinas singulariza o comando no rosto individual do outro. Para Ricoeur, tal posição desperta uma resposta responsável ao apelo do outro, mas que pressupõe uma capacidade de acolhimento, de discriminação e de reconhecimento que depende de uma filosofia do Mesmo, diferente daquela à qual replica a filosofia do Outro.

Os dois movimentos, o de Husserl e o de Levinas não se anulam uma vez que um se desenvolve na dimensão gnoseológica do sentido, e o outro na ética da injunção. A destinação à responsabilidade remete ao poder de autodesignação transferido a toda terceira pessoa supostamente capaz de dizer “eu”. Essa dialética “cruzada” do si-mesmo e do diverso de si não tinha sido antecipada na análise da promessa? Se um outro contasse comigo, eu seria capaz de manter minha palavra, de me manter? (RICOEUR, 1991, p. 396).

Conclui-se, neste ponto, que Sartre está numa posição intermédia entre Husserl e Levinas, pois partilha com o primeiro a análise fenomenológica que parte

e não sai da própria consciência. Com o segundo, o qual se vale da filosofia prática para fundamentar-se, Sartre também aceitará o valor da responsabilidade como critério definitivo para reconhecer a presença do Outro, mas não partindo dele enquanto tal. Para Sartre, a prioridade está no Para-si enquanto egocêntrico e não aceitaria partir do rosto alheio para fundamentar-se a si mesmo. Veremos com Sartre, que se produz uma dialética entre o Mesmo e o Outro, um movimento dialético que se fundamenta e se limita em forma recíproca e dinâmica. Porém, antes de ver a posição do filósofo francês, convém analisar a distinção clássica entre Identidade e Alteridade a partir da perspectiva de Platão.

### 3.3.3. Identidade e Alteridade no Sofista de Platão

O diálogo *O Sofista*, de Platão, é citado por Sartre em *O Ser e o Nada*. Heidegger também o tinha feito, assumindo a tarefa de tirar do esquecimento a questão do Ser, forma originária que ficou oprimida na História da Filosofia. Antes da introdução de sua obra *Ser e Tempo*, no seu prefácio, ele cita o Sofista nesse sentido profundamente ontológico:

ESTRANGEIRO: “Uma vez, pois, que nos encontramos em dificuldade, caberá a vós explicar-nos o que entendeis por este vocábulo “ser”. Evidentemente estas coisas vos são, de há muito, familiares. Nós mesmos, até aqui, acreditamos compreendê-las, e agora nos sentimos perplexos. Começai, pois, por nos ensiná-las desde o princípio, de sorte que, acreditando compreender o que dizeis, não nos aconteça, na verdade, o contrário”. (PLATÃO, *Sofista*, 244 a).

Heidegger comenta que hoje não temos uma resposta à pergunta que interroga pelo sentido do ser. Porém, hoje não nos encontramos perplexos por não compreender a expressão “ser” (Cf. HEIDEGGER, 1993, p. 11). Com tudo, é necessário voltar a despertar a compreensão para o sentido desta crucial pergunta, que hoje jaz no esquecimento. Esse será o objetivo do tratado heideggeriano.

Sartre, por sua vez, considera que o Ser não é só o mundo em si, mas também tudo aquilo que, “enquanto negação interna faz-se anunciar pelo Em-si aquilo que não é, e, por conseguinte, aquilo que tem-de-ser” (SN, p. 754). Nesse aspecto, ele se refere especificamente à consciência, como *aquilo que é o que não é e aquilo que não é o que é*. Isso significa incluir o não-ser, de alguma forma, na

estrutura total da realidade. Eis a importância de beber das fontes platônicas, para captar melhor a profundidade e mistério filosófico da alteridade. Tal como diz Sartre:

Que significa isso senão que a consciência é o *Outro* platônico? Conhecemos as belas descrições que o Estrangeiro do “Sofista” oferece deste outro, o qual só pode ser captado “como em um sonho” e não tem outro ser salvo o seu ser-outro; ou seja, que só desfruta de um ser emprestado; que, considerado em si mesmo, se desvanece e só retoma uma existência marginal se fixarmos seus olhares no ser; que se esgota sendo outro que não si mesmo e outro que não o ser. (SN, p. 754)

Nesse mesmo ponto de vista, tanto Descartes como Sartre usaram verbos (que implicam ação) para referir-se à realidade fundamental: pensar ou *cogitare* é igual a *existir*, para o primeiro; Olhar é igual a *existir*, para o segundo. Sartre preferiu o verbo *Olhar* para ampliar o Cogito de Descartes e para melhor vencer o solipsismo abrangendo plenamente a alteridade, concedendo assim muito maior dinamismo à sua visão filosófica da realidade. Do mesmo modo, vemos como Heidegger compreende o homem a partir de um verbo e não de um substantivo, implicando uma ação contextual e relacional: *Dasein* – Estar-aí. Sartre captou esta dimensão fenomenológica da filosofia platônica, no Sofista, quando afirma:

Parece inclusive que Platão percebeu o caráter dinâmico que a alteridade do outro apresentava em relação a si mesmo, pois, em certos textos, vê nisso a origem do movimento. Mas ele poderia ter ido ainda mais longe: veria então que o outro, ou não-ser relativo, só pode ter semelhante existência a título de consciência. (SN, p. 754)

É claro que a consciência não foi objeto das reflexões de Platão, mas o que interessa no diálogo que esses autores citam é a clareza ontológica e fenomenológica com que ele percebe o Outro como modalidade fundamental de ser, e, simultaneamente, de não-ser. Vejamos com mais detalhe.

Contra Parmênides, Platão argumenta que o não-ser possui uma certa realidade. Assim, ele coloca na boca do Estrangeiro que dialoga com Teeteto as seguintes palavras:

- Ora, não nos contentamos apenas em demonstrar que os não-seres são, mas fizemos ver em que consiste a forma do não-ser. Uma vez demonstrado, com efeito, que há uma natureza do outro,

e que ela se divide entre todos os seres em suas relações mútuas, afirmamos, audaciosamente, que cada parte do outro que se opõe ao ser constitui realmente o não-ser. (PLATÃO, *Sofista*, 258 d e)

Nessa afirmação audaciosa, como reconhece Platão, se põe em evidência fenomenologicamente que o *ser* do não-ser é a alteridade, relacionalidade, que significa ser e não ser relativamente ao mesmo tempo, sob diferentes aspectos. Isto não pode ser uma comprovação ou certeza cognitiva, pois se deve salvar também a afirmação idealista de Parmênides, de que o *ser* enquanto pensado ou essência, não pode não ser ao mesmo tempo. Parece que o Estrangeiro adverte isto ao afirmar: “ – Não nos venham, pois, dizer, que é porque denunciemos o não-ser como o contrário do ser, que temos a audácia de afirmar que ele é.” (SN, p. 258 e). Com efeito, é preciso contemplar o *ser* em seu aspecto dinâmico ou fenomenológico para descobrir seu aspecto relacional e existencial. Continua explicando Platão:

O ser, por sua vez, participando do outro, será pois, outro que não o resto dos gêneros. Sendo outro que não eles todos, não é, pois, nenhum deles tomado à parte, nem a totalidade dos outros, mas somente ele mesmo; de sorte que o ser, incontestavelmente, milhares e milhares de vezes não é, e os outros, seja individualmente, seja em sua totalidade, são sob múltiplas relações, e, sob múltiplas relações não são. (PLATÃO, *Sofista*, 259 a)

Esta concepção do ser, em seu aspecto holístico, interconectado com os outros e intrinsecamente relacional, será aplicada por Sartre para explicar como é que a consciência *é o que não é e não é o que é*, já que ela não tem consistência ôntica em si mesma, justamente para estar aberta ao mundo que a rodeia e que ela pode representar conscientemente sendo outro, ou *não-sendo* o que esse cosmos percebido é em si mesmo.

Outro aspecto que deve ser ressaltado no Sofista é o aspecto dinâmico do conhecimento, que contrasta com a percepção estática e essencialista de Parmênides. De fato, se o conhecimento é um tipo de ser, não é menos certo que é um tipo de ação e contém intrinsecamente uma dimensão existencial. Platão o coloca da seguinte maneira:

Mas, nisto ao menos, concordarão: se se admite que conhecer é agir, a conseqüência inevitável é que o objeto ao ser conhecido

sofre a ação. Pela mesma razão o ser, ao ser conhecido pelo ato de conhecimento, e na medida em que é conhecido, será movido, pois que é passivo, e isso não pode acontecer ao que está em repouso. (PLATÃO, *Sofista*, 248e)

Platão não admite, então, que o ser seja em primeiro lugar uma essência imóvel no estilo de Parmênides. Fazendo uma analogia com esta intuição, podemos lembrar com Sartre que o primeiro contacto com a realidade é pré-reflexivo, dinâmico, existencial, e é assim como podemos atingir o Outro. De fato, o Olhar sartreano não pode deixar de ser uma ação livre e existencial. Essa é a forma primordial de perceber a realidade na sua totalidade. O Olhar está inscrito dentro duma dialética de sujeito-objeto que petrifica (torna algo o alguém *em-Si*) de acordo a se está olhando ou se está sendo olhado. Assim também, Platão faz ver esta dimensão dialética do ser, que se torna *mesmidade* ou *alteridade* dependendo da perspectiva. Já veremos como Sartre conclui que o ser-Em-si e o ser-Para-si são os dois pólos dialéticos da realidade móvel e existencial.

#### 3.3.4. Identidade e Alteridade em Sartre

Poder-se-ia dizer que, para Sartre, toda a realidade está estruturada por dois pólos chamados, por ele, Em-si e Para-si. O primeiro se constitui como aquilo que é o que é, quer dizer, aquilo que é idêntico a si mesmo, coeso, objetivo e dado por completo. Poderíamos chamar esse pólo de *identidade*. Por outro lado, o Para-si é o pólo subjetivo, intrinsecamente relacional; *nadificação*, pois “*é tendo sido* pelo Em-si”; negação interna, porque “faz-se anunciar pelo Em-si aquilo que não é, e, por conseguinte, aquilo que tem-de-ser.” (SN, p. 754) O para si é a consciência, descrita como “um declive deslizante no qual não podemos nos instalar sem sermos de imediato precipitados para fora, para o ser-Em-si”. Para Sartre, isso não significa outra coisa senão que a consciência é insuficiente de ser como subjetividade absoluta e remete de saída à coisa em si: “Não há ser para a consciência à parte desta obrigação precisa de ser intuição reveladora de alguma coisa. Que significa isso senão que a consciência é o *Outro* platônico?” (SN, p. 754) Portanto, pode-se afirmar, sem forçar o texto, de que o para-Si ou consciência é o pólo da *alteridade*, muito parecido àquilo que Ricoeur chama de *Ipseidade*, enquanto algo-que-remete-ao-outro.

Sartre explica, ainda com maior clareza, que a ação nuclear do Para-si consiste numa contradança na qual o outro é aquilo que é na medida em que o outro pode existir como outro só na medida em que a consciência também se experimenta como radicalmente *outro*. De Sartre: “A alteridade, com efeito, é negação interna, e só uma consciência pode constituir-se como negação interna.” (SN, p. 754) não pode existir outra concepção de alteridade, pois isso equivaleria a colocá-la como Em-si, ou seja, “a estabelecer entre ela e o ser uma negação externa, o que exigiria a presença de uma testemunha para constatar que o outro é outro e não o Em-si.” (SN, p. 754).

Já que a alteridade perpassa toda a realidade, é necessário reconhecer dois tipos: a do Para-si e a do Em si. Enquanto a esta última, o outro está afetado pela facticidade. Enquanto faz-se a si mesmo, é um absoluto substancial. Só pode ser considerado “outro” pela consciência que assim o concebe, mas em si mesmo é algo dado, objetivo e completo em sua substancialidade. Algo que recorda um pouco o tipo de ser imóvel e compacto de Parmênides. Eis o pólo Em-si da realidade.

Por outro lado, o Para-si “fundamenta perpetuamente seu nada-de-ser” (SN, p. 755). Como pólo radicalmente contraposto ao anterior, trata-se também de um absoluto, mas ao inverso, como assinala Sartre: “Assim, o Para-si é um absoluto “*Unselbständig*”, aquilo que temos chamado de um absoluto não substancial.” (SN, p. 755) Embora não o explicita neste texto, o autor está chamando o Para-si de absolutamente relacional, alterocêntrico, direcionado intrinsecamente ao outro, ao diferente, ao que está “do lado de fora”. Somente isso pode ser entendido pela expressão “absoluto não substancial”.

A estas alturas da reflexão sartreana acontece, a meu ver, o aspecto mais importante, que poderia ser chamado de perspectiva holística ou sintética. Diante desse achado, de que a realidade toda está composta por esse Em-si e o Para-si, surge necessariamente a pergunta de como se articulam estes dois pólos da totalidade: “Que haverá de comum, com efeito, entre o ser que é o que é [o Em-si] e o ser que é o que não é e não é o que é [o Para-si]?” (SN, p. 758). Ambos os pólos não são justapostos, pois ambos não se explicam sem o outro. Quer dizer, considerar o Em-si ou o Para-si sem seu oposto seria uma mera abstração, que não acontece realmente na realidade. Seria como uma consciência *de Nada*, um



simples Nada absoluto. O Para-si ou consciência humana é, muito melhor, um Nada *relativo*.

A consciência está vinculada ao Em-si, por conseguinte, por uma relação *interna* e se articula com este para constituir a totalidade, à qual se dá a denominação de *ser* ou de *realidade*. Por isso é que o Para-si é nadaificação, mas, a título de nadaificação, *é*; e é em unidade *a priori* com o Em-si. Eis a conjunção harmônica entre o não-ser relativo (do qual encontramos os primórdios no Sofista), a legítima alteridade do sujeito, e o ser em si, objetivo e concreto. Por tanto, a realidade não é apenas o Em-si parmenídeo, mas também a relacionalidade interligada de todos os seres. A respeito disso, Sartre faz uma feliz lembrança da distinção grega entre realidade cósmica e totalidade:

Desse modo, os gregos costumavam distinguir a realidade cósmica, que denominavam  $\tau\omicron\ \pi\alpha\nu$ , da totalidade constituída por esta e pelo vazio infinito que a rodeava, totalidade que chamavam de  $\tau\omicron\ \omicron\lambda\omicron\nu$ . Decerto, pudemos denominar o Para-si um nada e declarar que “*nada* há fora do Em-si”, salvo um reflexo desse nada, que é polarizado e definido pelo Em-si, ma medida em que constitui o nada *deste Em-si*. Mas aqui, como na filosofia grega, uma questão se impõe: a que denominaremos *real*, a que atribuiremos o *ser*? Ao cosmo, ou ao que denominamos atrás  $\tau\omicron\ \omicron\lambda\omicron\nu$ ? Ao Em-si puro, ou ao Em-si rodeado por essa tira de nada que designamos com o nome de Para-si? (SN, p. 758)

Não cabe outro caminho, se entrarmos dentro dessa perspectiva holística e existencial, que a resposta a essas interrogações é que “devemos considerar o ser total como constituído pela organização sintética do Em-si e do Para-si” (SN, p. 758). Mas agora se levanta uma nova dificuldade: como explicar esta totalidade real constituída de Ser e de nada sem cair numa espécie de dualismo ou hiato no cerne mesmo do conceito de ser e no próprio existente?

Para resolver essa dificuldade, é necessário considerar dita totalidade de forma simultânea, numa síntese unitária, onde ambos os pólos (o Ser e o Nada) sejam uma unidade na dualidade ou uma dualidade na unidade. De fato, são pólos diversos e opostos, mas é precisamente nesta rica oposição que se possibilita a síntese estrutural de tal sorte que cada um deles, encarado à parte, seja apenas uma abstração e não a realidade, nem mesmo parte dela, como tal. Retomando a definição do homem como “paixão inútil”, Sartre explica que o Para-si é uma *paixão*, uma ação que se volta para as coisas em si mesmas. É “inútil” porque,

enquanto liberdade radical, não contém intrinsecamente um sentido pré-definido dentro desse mundo no qual simplesmente *está-aí*, com a obrigação permanente de dotá-lo de um novo significado. Sartre considera, baseado em seu existencialismo filosófico, que o Em-si nada mais é do que simples fenômeno, e nesse sentido, só pode surgir a partir do Para-si, que o constitui. Mas, desde uma perspectiva oposta e objetiva, Sartre afirma a “primazia ontológica do Em-si sobre o Para-si.” (SN, p. 755). Ambas as perspectivas, objetiva e subjetiva, ontológica e fenomenológica, se perpassam mutuamente numa síntese dialética e dinâmica. Tudo isto fica resumido na seguinte afirmação do autor francês:

E, certamente, a consciência, considerada à parte, é apenas uma abstração, mas o próprio Em-si não necessita do Para-si para ser: a “paixão” do Para-si somente faz com que “haja” Em-si. O *fenômeno* do Em-si, sem a consciência, é um abstrato, mas não o seu ser. Se quiséssemos conceber uma organização sintética de tal ordem que o Para-si fosse inseparável do Em-si e que, reciprocamente, o Em-si fosse indissolúvelmente vinculado ao Para-si, seria necessário fazê-lo de tal modo que o Em-si recebesse sua existência da nadificação que o faria tomar consciência de si. (SN, p. 759)

O pensamento platônico carece ainda da visão fenomenológica e unitária da consciência; está muito atrelado ainda ao pensamento imobilista de Parmênides. Por isso, ele considera que o movimento, o repouso, o ser, a mesmidade e a alteridade são gêneros primeiros ou idéias perfeitas. Para Sartre, não existe tal abstracionismo e é realmente impossível passar da noção de ser-Em-si à de ser-Para-si e reuni-las em um gênero comum, pois “a *passagem de fato* de uma a outra e sua reunião não podem operar-se.” (SN, p. 760).

Na seqüência, Sartre explica com um exemplo muito gráfico como é que se produz existencialmente esse processo de síntese, que ele chama “sintetização”. Aqui ele se inscreve dentro do pensamento dialético desenvolvido principalmente por Hegel e preparado, em certa forma, por Spinoza. Este interessante exemplo da esfera mostra como é impossível conceber os pólos opostos na relação dialética com absoluta independência um do outro. Ambos se realizam em recíproca ação complementar ou não existem de modo nenhum. Vejamos as palavras do próprio Sartre:

Sabemos que, para Spinoza e para Hegel, por exemplo, uma síntese interrompida antes da sintetização (*synthétisation*) completa, ao fixar os termos em uma relativa dependência e, ao mesmo tempo, em uma independência relativa, constitui-se imediatamente como erro. Por exemplo, é na noção de esfera que, para Spinoza, encontra sua justificação e esse seu sentido a rotação de um semicírculo em torno de seu diâmetro. Mas, se imaginarmos que a noção de esfera esteja por princípio fora de alcance, o fenômeno da rotação do semicírculo torna-se *falso*; decapitaram-no; a idéia de rotação e a idéia de círculo dependem uma da outra, sem poderem unir-se em uma síntese que as transcenda e justifique: uma permanece irreduzível à outra. É precisamente o que sucede aqui. Diremos pois, que o *ολον* considerado está, tal como uma noção decapitada, em perpétua desintegração. (SN, p.760)

Uma vez esclarecido que os dois pólos da totalidade não podem ser entendidos sem uma mútua referência, Sartre se obriga a fazer ainda uma difícil distinção entre ambas as relações: a do Para-si diante do Em-si e a do Em-si frente ao Para-si. Há um aspecto que não é recíproco, “uma passagem que não se opera, um curto-circuito.” Mas, é justamente por isso, que se permite um ignoto acesso à perspectiva da totalidade.

Sartre já havia explicado que não é possível uma visão de totalidade que inclua o ponto de vista que o Outro tem do mundo, já que ontologicamente não posso me identificar com o ser dele. De Sartre: “Mas pareceu-nos que a questão da unidade sintética das consciências carecia de sentido, pois pressupunha que tivéssemos a possibilidade de adotar um ponto de vista sobre a totalidade” (SN, p. 761); contudo, existimos sobre o fundamento desta totalidade e como que comprometidos nela. Quer dizer, pelo menos, temos a certeza metafísica (fenomenológica) de que o Outro existe enquanto tal. Recapitula Sartre este importante ponto: “Assim, o Para-si e o outro-Para-si constituem um ser no qual cada um confere o ser-outro ao outro fazendo-se outro.” (SN, p. 760)

Outra situação bem diferente se estabelece na relação Para-si – Em-si. Nesta visão de totalidade, o Para-si se faz o *outro* em relação ao Em-si. Por exemplo, se eu vejo uma árvore, eu me percebo como existencialmente diferente dela. Mas o Em-si que eu percebo (árvore, neste caso), não é, em absoluto, outro que não o Para-si em seu ser: pura e simplesmente é, existe como fenômeno dado e estabelecido. É nesta ausência de reciprocidade que se caracteriza esta totalidade (*ολον*) e se justifica numa plena convicção metafísica.

## CONCLUSÃO

Pode se concluir que todo o tratado *O Ser e o Nada* é um esforço para atingir o ser da realidade, a partir da consciência, apresentada como um apelo ao ser. O homem é um impulso radical, uma *paixão* que se direciona ao cerne da realidade e da totalidade que se apresenta não apenas como ser-Em-si, mas também como um não-ser-relativo, o Para-si. Essa consciência humana, vista por Descartes como o *Cogito*, remete “às coisas mesmas” (Husserl), que é o ser-Em-si, o objeto conhecido.

Depois desta descrição do Em-si e do Para-si, resultou difícil a Sartre estabelecer um vínculo entre ambos, receando ter caído em um dualismo insuperável. Aparentemente, haveriam dois tipos de ser: ser-Em-si, que é o que é; e ser-Para-si, que é o que não é ou aquilo que tem-de-ser o que é, mas que ainda não é. O autor se perguntou, então, se tudo aquilo não resultou no estabelecimento de um hiato a cindir o ser, como se houvesse duas regiões incomunicáveis, em cada uma das quais o ser deveria ser tomado em uma acepção original e singular.

Na sua investigação, Sartre conseguiu responder que o Para-si e o Em-si estão reunidos em uma conexão sintética que nada mais é do que o próprio Para-si, pois todo ser é um fenômeno que se manifesta à consciência. O Para-si constitui, então, a pura nadificação do Em-si, segundo uma curiosa expressão de Sartre, “é como um buraco de ser no âmago do Ser” (SN, p. 753). Por outro lado, o Para-si não é de forma nenhuma, para Sartre, uma substância autônoma. Portanto, couberam duas perguntas fundamentais. Se a realidade total se esvazia neste “buraco no âmago do Ser”, que é a consciência, então, de que modo o Para-si pode se unir ao Em-si? Por outro lado, como escapar à ameaça do solipsismo do sujeito que está cogitando?

Para responder a esta segunda pergunta, Sartre entendeu que o Para-si é ao mesmo tempo Para-outro. Analisando cuidadosamente as soluções propostas para esse enigma que pairava sobre todo aquele que aceitava a pedra fundamental cartesiana do *Cogito* como ponto de partida do filosofar, o nosso autor concluiu que a relação minha com o Outro não pode ser de conhecimento mútuo, porque a ação cognitiva nos remete ao interior do nosso mundo interior e não pode nos mostrar o

“lado de fora”, ontologicamente falando. Menos ainda, Sartre aceitou a solução realista que separa as substâncias, pois isso equivale a descartar o Cogito como ponto de partida. Com Husserl, aceitou que a relação do Eu com o Outro tem que ser na própria interioridade da consciência. Hegel aportou a intrínseca negação mútua que se produz dialeticamente neste recíproco reconhecimento. Mas só Heidegger deu uma ajuda substancial na procura da solução ao solipsismo, desde que reconheceu que este encontro com a alteridade é pré-reflexivo ou pré-ontológico, quer dizer que é uma experiência, uma ação primordial do sujeito existencial.

Sartre é enfático na aceitação do Cogito cartesiano como ponto de partida da autêntica filosofia. Contudo, percebe a necessidade de ampliar o alcance desta consciência, de tal forma que possa atingir o Outro com a mesma evidência que Descartes comprovou que “eu existo”. Por isso, achou por bem trocar o verbo *cogitare* (pensar, que envolve todo tipo de percepção física ou mental) pela expressão *Olhar*.

Nas suas descrições fenomenológicas, Sartre mostra claramente que o *olhar* não se refere à visão física, pois uma pessoa pode estar sozinha num corredor escuro e sentir-se angustiadamente olhada e petrificada. Com Husserl, assume a intencionalidade da consciência em direção às coisas e às pessoas no interior da consciência. Mas, com Hegel, compreende que este *Olhar* é uma ação intrinsecamente dialética, pois quando sou eu quem olha, capto o outro como objeto; mas, quando me percebo como sendo *olhado*, sou eu quem se percebe como objeto. Se eu enxergar os olhos do Outro, não poderia captar seu olhar, pois eu estou petrificando-o, mas, ao inverso, se percebo o olhar do Outro, já não capto seus olhos, porque me dou conta de que agora sou eu um objeto, petrificado como pelo olhar da Medusa. Com Heidegger, atribui a este encontro com o outro uma dimensão pré-ontológica, antes de toda reflexão ou de todo ato consciente. Isso quer dizer que o Olhar nos remete a uma existencialidade pura da consciência, escapando a qualquer tipo de prioridade objetiva ou essencialista.

O problema do solipsismo fica radicalmente solucionado para Sartre a partir deste Olhar, que amplia a certeza e clareza do Cogito às relações inter-consciências. Porém, não se tem abordado ainda a evidência ontológica da existência alheia, pois isso significaria ter uma visão de totalidade que não é

permitida, desde o momento que não posso me tornar idêntico ao Outro, mas captar apenas o meu mundo. Assim o explica Sartre: “se não podemos ‘adotar o ponto de vista sobre a totalidade’, deve-se a que o outro, por princípio, nega-se a ser eu, assim como eu me nego a ser ele.” (SN, p. 761). Encontramo-nos com um tipo de certeza da alteridade meramente fenomenológico, que Sartre chama de “metafísico”. Até aqui não nos sentimos plenamente seguros de ter vencido o solipsismo, pois a impossibilidade da evidência ontológica do outro parece um pouco forçada, pois nos vemos obrigados a aceitar o fato da intersubjetividade como um fato dogmático. Porque há muitas consciências? E Sartre: “só podemos responder com um ‘é assim’.” (SN, p. 383).

Na verdade, não se trata de uma solução infrutífera, mas de um assunto de coerência filosófica. Não podemos ter uma certeza ontológica da alteridade porque isso envolveria novamente uma prioridade do cognitivo sobre o vivido. Embora Sartre não o cite dessa forma, encontramos uma ajuda muito grande na filosofia prática de Kant, que aceita a realidade das idéias fundamentais (Deus, alma imortal, liberdade) como um postulado necessário da filosofia prática. Isso quer dizer que não é pelo ato de conhecer que podemos vencer o solipsismo e atingir de maneira certa o que está “do lado de fora” da nossa consciência, além da “ilha” kantiana. Podemos fazê-lo, sim, pelo fato de sermos livres. Para Kant, a liberdade é aceita sem críticas nem dúvidas. Somos intrinsecamente livres e é por essa razão que podemos conhecer a lei e ter a possibilidade de cumprir nosso imperativo categórico. Para Sartre, porém, a liberdade não contém esse traço tão moral e determinado por uma lei *a priori*. A liberdade, como vimos, constitui, para ele, o núcleo existencial do ser humano: estamos condenados a ser livres... Não podemos nos evadir ao desafio de viver e enfrentar a nossa realidade quotidiana de tal forma que precise sempre de nossa doação de sentido, a cada passo. Deparamo-nos diante de uma responsabilidade distinta à kantiana, mas não deixa de ser uma ação intrinsecamente apaixonada que cabe mais na filosofia prática que na teórica. Nesse sentido, devemos entender o *Olhar* de Sartre, como uma ação profundamente livre que nos conduz a uma existência autêntica ou a uma de má-fé. É nessa experiência livre de olhar petrificando o Outro ou de ser olhado e coisificado pela subjetividade alheia que podemos atingir o cerne da realidade, que

não é somente minha, mas também de outros, de todo um cosmo que me rodeia, mas que categoricamente não deixa de existir na minha consciência.

Embora Sartre não estenda o alcance do *Olhar* por sobre o mundo Em-si, pois este não tem o poder de petrificar-nos, como sim o faz o Outro, podemos dizer analogicamente que o autor alcança a analisar fenomenologicamente a realidade “το παν” como se fosse um *olhar* unidirecional. Isto é importante, pois diante do Outro não podemos ter uma visão da totalidade das coisas e a nossa visão da realidade fica assim gravemente truncada. Afirmo que, segundo Sartre, se trata de uma forma profunda de *Olhar*, pois conserva o aspecto dialético da negação interna Para-si–Em-si, existencial, dinâmico e misterioso, perpassado de relacionalidade fenomenológica. De fato, para atingir o ser-Em-si (το παν), o ser-Para-si, que nada mais é do que a consciência deve assumir-se como a realidade total no sentido da nadificação. O que acontece com o Para-si é assim descrito por Sartre:

Capto o ser, *sou* captação de ser, não sou *senão* captação de ser; e o ser que capto não se põe *contra* mim para captar-me por sua vez: é aquele que é captado. Simplesmente, seu ser não coincide de modo algum com seu ser-captado. Em certo sentido, portanto, posso levantar a questão da totalidade. (SN, p. 761)

O Para-si é, então, a realidade το ολον, a totalidade sintética, pois não é nada substancial, mas está aberto a refletir todas as coisas. Nesse sentido é que Aristóteles também dizia que “a alma é, de alguma forma, todas as coisas”, já que potencialmente pode captar toda realidade. Mas Sartre se refere à dimensão estritamente referencial da consciência. A sua ação livre consiste nada mais e nada menos no que ser radical alteridade. O Para-si é o Outro diante de tudo o que concebe no cerne de si mesmo. Por isso, Sartre diz que é o que não é e não é o que é. Nesta bipolaridade dinâmica de ser-Em-si e de ser-Para-si consiste a totalidade fenomenológica e a maior resposta ontológica que Sartre pode dar para concluir o seu ensaio. Agora entendemos o sentido do título da sua obra: a realidade total deve ser captada existencialmente como o Ser e o Nada, tal como dois pólos de uma síntese dinâmica e holística.

Porém, de acordo com a sua honestidade intelectual, Sartre reconhece mais uma vez “que esta questão da totalidade não pertence ao setor da ontologia.” (SN, p. 761); pois, para ela, as únicas regiões de ser que podem ser elucidadas são as

do Em-si, do Para-si e da região ideal da “causa de si”. Não faz diferença para a ontologia considerar o Para-si articulado com o Em-si como uma realidade dinâmica e sintética ou como um ser desintegrado e abstrato, pois se nos encontramos no cerne da nossa consciência, não poderemos jamais ter uma certeza ontológica e reflexiva do “lado de fora”. Nesse sentido, o problema do solipsismo ontológico persiste como um fantasma assustador. Por fim, depois de ter acompanhado minuciosamente Sartre na sua reflexão, cabe uma pergunta que pode ser desenvolvida num trabalho posterior. Se Sartre busca todos os meios possíveis para superar o solipsismo ontológico e não o consegue fazer com maior sorte que aqueles autores que ele mesmo critica, então, não será necessário começar por buscar outro ponto de partida que não seja o Cogito cartesiano? Ou, pelo menos, não será necessário recorrer a um duplo ponto de partida: o cartesiano e algum outro que a História da Filosofia possa nos fornecer?

Por último, qual é o valor e o alcance da fundamentação “prática” para vencer o solipsismo? Kant outorgava a primazia para a filosofia prática por sobre a teórica. Quando Sartre se mostra tão entusiasmado com o Olhar, como manifestação livre do homem que o leva a perceber existencialmente a intersubjetividade e a alteridade no geral, que tipo de solipsismo está vencendo? Eu diria que se trata do solipsismo puramente fenomenológico. Nesse sentido, as suas análises descritivas são riquíssimas e nos ajudam muito a compreender melhor a nossa realidade a partir de uma perspectiva mais vivida. Com efeito, “tratar de um ser que denominaremos *fenômeno* e estará provido de duas dimensões de ser, a dimensão Em-si e a dimensão Para-si (por esse ponto de vista, haveria *apenas* um fenômeno: o mundo)” (SN, p. 761), é um ensaio plenamente válido e muito enriquecedor para a filosofia.

A única ressalva que Sartre coloca na sua conclusão, neste aspecto, é de que se empregarmos a noção de fenômeno como totalidade, será preciso falar ao mesmo tempo de imanência e de transcendência. Podemos aplicar muito bem ambas as características à noção de *Olhar*, que até aqui temos analisado e à qual convém aplicar também a seguinte advertência de Sartre:

O risco, com efeito, seria incidir no puro imanentismo (idealismo husserliano) ou no puro transcendentalismo, que encarasse o *fenômeno* como uma nova espécie de *objeto*. Mas a imanência



será sempre limitada pela dimensão Em-si do fenômeno, e a transcendência por sua dimensão de Para-si. (SN, p. 762)

Considerando que o *fenômeno* é aqui considerado como a totalidade sintética no Para-si, podemos compreender, por fim, que, quando *olho*, estou objetivando todo o mundo na minha própria consciência; porém, quando *sou olhado* e me sinto “petrificado” pelo Outro, pelo menos tenho a certeza existencial de que não estou sozinho neste mundo que forjei.

## BIBLIOGRAFIA

### 1. Obras do autor

SARTRE, Jean-Paul. **O Ser e o Nada. Ensaio de ontologia fenomenológica**. 12. ed. tradução e notas de Paulo Perdigão. Petrópolis: Vozes, 2003.

\_\_\_\_\_. ***El ser y la nada: ensayo de ontología fenomenológica***. Madrid: Alianza, 1984. 648 p.

\_\_\_\_\_. ***L'être et le néant: essai d'ontologie phénoménologique***. Paris: Gallimard, 1971. 722 p.

\_\_\_\_\_. ***La trascendencia del ego***. Buenos Aires: Calden, 1968. 101 pp.

\_\_\_\_\_. ***Sursis***. 4.ed. São Paulo: Difusão Européia do Livro, 1967.

### 2. Outros subsídios

BORNHEIM, Gerd A. **Sartre: metafísica e existencialismo**. São Paulo: Perspectiva, 1971. 319 pp.

CHÂTELET, François. **A filosofia de Kant a Husserl**. 3ª ed. Lisboa: Dom Quixote, 1981.

GILES, T. R. **História do existencialismo e da fenomenologia**. São Paulo: EPU/EDUSP, 1975.

FICHTE, Johann Gottlieb. **Fundamentos da Doutrina da Ciência completa**. Lisboa: Colibri, 1997.

HEIDEGGER, Martin. ***El Ser y el Tiempo***. Bogotá: Fondo de Cultura Económica, 1993.

HELENO, José Manuel. **Identidade pessoal**. Lisboa : Instituto Piaget, 2003.

HONNET, A. **Luta pelo reconhecimento: a Gramática Moral dos conflitos sociais**. Trad. Luiz Repa. Edit. 34: São Paulo, 2003

HUSSERL, Edmund. **A crise da humanidade europeia e a filosofia**. Tradução de Urbano Zilles, 2. Ed. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2002.

\_\_\_\_\_. ***Meditaciones Cartesianas***, traducción de José Gaos y Miguel García-Baró. México: Fondo de Cultura Económica, 1996.

JUNG, Carl. AION, **Estudos sobre o simbolismo do si-mesmo**. Petrópolis: Vozes, 1982.

KANT, Immanuel. **Fundamentação da Metafísica dos costumes**. Tradução de Paulo Quintela. Lisboa: Edições 70, 1997.

\_\_\_\_\_. ***Crítica de la Razón Práctica***, traducción de J. Rovira Armengol. Buenos Aires: Editorial: Losada, 1968.

\_\_\_\_\_. **Crítica da Razão Pura**, tradução de Alexandre Morujão e Manuela dos Santos. Lisboa: Edição da Fundação Calouste Gulbenkian, 2001.

KOJEVE, Alexandre. ***La dialéctica del amo y del esclavo en Hegel***. Buenos Aires: Edit. La Pléyade, s.d.

LÉVY, Bernard-Henri. **O século de Sartre: inquérito filosófico**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2001. 570 pp.

LOMBROSO, Gina. ***El alma de la mujer***. Buenos Aires: Emecé, 1965.

LUKÁCS, Georg. **Realismo e existencialismo**. Lisboa: Arcádia, 1976.

MACINTYRE, A. **Depois da virtude** (*After virtue*). Trad. De Jussara Simões. Bauru-SP, Edusc, 2001, ps. 343-378.

POULETTE, Claude. ***Sartre ou les aventures du sujet: essai sur les paradoxes de l'identité dans l'oeuvre philosophique du premier Sartre***. Paris: L'Harmattan, 2001.

RICOEUR, Paul. **O Si-mesmo como um Outro**. Campinas, SP : Papyrus, 1991.

\_\_\_\_\_. **Kant e Husserl**. In: Revista Portuguesa de Filosofia. Braga: RPF, v. 61, nº 2, p. 355-378, 2005.

\_\_\_\_\_. ***La lutte pour la reconnaissance et l'economie du don***. UNESCO: Paris, 2004.

\_\_\_\_\_. ***Sympathie et respect: phénoménologie et éthique de la seconde personne***, in: Revue de Métaphysique et de Morale, n. 4, 1954, p. 380-397.

ROSSATTO, N. D. **Crítica e racionalidades**. Contribuição à leitura da Crítica da Razão Dialética de Sartre. Santa Maria: UFSM, 1991. 145 pp.

\_\_\_\_\_. **Alteridade, Reconhecimento e Cultura – o Problema do Outro no Enfoque da Fenomenologia Francesa**. In: TREVISAN A. L.; TOMASSETTI, E. M. (orgs.) *Cultura e Alteridade*. Ed. Unijuí: Ijuí, 2006. p. 157-170.

ROUGER, François. ***Le monde e le moi: ontology et système chez lê premier Sartre***. Paris : Meridiens Klincksieck, 1986.