

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE SANTA MARIA  
CENTRO DE CIÊNCIAS SOCIAIS E HUMANAS  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA**

**O PROBLEMA DO OUTRO EM SARTRE**

**DISSERTAÇÃO DE MESTRADO**

**Aline Ibaldo Gonçalves**

**Santa Maria, RS, Brasil**

**2012**

# **O PROBLEMA DO OUTRO EM SARTRE**

**Aline Ibaldo Gonçalves**

Dissertação apresentada ao Curso de Mestrado do Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Área de Concentração em Filosofia Teórica e Prática, da Universidade Federal de Santa Maria (UFSM, RS), como requisito parcial para a obtenção do grau de **Mestre em Filosofia.**

**Orientador: Prof. Dr. Noeli Dutra Rossatto**

**Santa Maria, RS, Brasil**

**2012**

**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**

**O PROBLEMA DO OUTRO EM SARTRE**

elaborada por  
**Aline Ibaldo Gonçalves**

como requisito parcial para obtenção do grau de  
**Mestre em Filosofia**

**COMISSÃO EXAMINADORA:**

---

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

---

**Prof. Dr. Marcelo Fabri (UFSM)**

---

**Prof. Dr. Marcos Alexandre Alves (UNIFRA)**

---

**Prof. Dr. Paulo Sérgio de Jesus Costa (UFSM)  
Suplente**

Santa Maria, 24 de agosto de 2012.

## **AGRADECIMENTOS**

À minha família: meu pai, minha mãe e meu irmão, pelo apoio incondicional aos meus estudos.

À Roben Castagna Lunardi, pelo incentivo, compreensão, e motivação.

Aos queridos amigos e colegas de profissão: Paulo Gilberto Gubert, Rudinei Cogo Moor, Lauren de Lacerda Nunes, Ananda Mila Kohn, Fernando Zarth, Gabriel Garmendia, pelo companheirismo que fora de grande importância nesta trajetória.

À querida colega e amiga Patrícia Kemerich de Andrade pela amizade.

Ao Prof. Noeli, pela orientação, pela paciência, pelo apoio e por todas as histórias e conhecimentos transmitidos.

Aos professores do Departamento de Filosofia da UFSM, que de alguma forma contribuíram significadamente neste trabalho.

Ao REUNI, por ter financiado esta pesquisa.

“O inferno são os outros”

Jean-Paul Sartre

## RESUMO

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

### **O PROBLEMA DO OUTRO EM SARTRE**

**AUTORA: ALINE IBALDO GONÇALVES**

**ORIENTADOR: NOELI DUTRA ROSSATTO**

Data e Local da Defesa: Santa Maria, 24 de agosto de 2012.

É através do olhar que se inicia a relação com o outro. Em *O Ser e o Nada*, Sartre usa o exemplo da vergonha como um modo de ser da consciência na qual o outro surge como mediador do Para-si consigo mesmo, pois sinto vergonha de mim tal como apareço ao outro. Existe uma conexão entre mim e o outro, diferente de minha relação com os objetos. Quando sou visto, tenho consciência de mim, mas não sou o meu próprio fundamento, tenho meu fundamento fora de mim através do outro. Pelo olhar, vivo a alienação de minhas possibilidades, pois o outro me objetiva. Ao ser objetivado, adquire uma dimensão de exterioridade como se eu tivesse uma essência. Mas o homem por si mesmo não tem acesso à sua essência, é um eterno ‘tornar-se’, que nunca se completa. A existência e a liberdade do outro me ameaçam, pois tendem a me imobilizar no Em-si. Entretanto, não coincido com a sua apreensão de mim, pois não posso me olhar como o outro me olha. Será sempre indecifrável para mim. Mas a qualquer momento posso devolver o olhar do outro, assim, colocando a mim mesmo em minha própria liberdade e afrontando a liberdade do outro. Para seguir com a análise da intersubjetividade, Sartre faz uma ontologia do corpo. Pois, é por meio do corpo do outro que me relaciono com o outro. O corpo é a forma contingente da contingência que é o Para-si. É por meio do olhar que o corpo é revelado pelo outro como um Em-si sendo alienado e a facticidade objetivada. Há duas maneiras de relações concretas com o outro: as tentativas de assimilação do outro (amor, linguagem, masoquismo) as quais tentamos nos tornar donos da liberdade do outro, querendo possuí-lo como consciência, fazendo-me objeto para fazer com que a liberdade do outro tenha posse sobre mim. Desta forma, me anulando no outro, tento me tornar o outro por meio de sua liberdade; E as tentativas de objetivação do outro (indiferença, desejo, ódio, sadismo), aonde tento assumir minha liberdade alienando o outro, reduzindo-o a um objeto. Desse modo, fazendo com que sua liberdade seja petrificada. Ambas as situações fracassam na medida em que a liberdade é inalienável, pois se tento me objetivar é através de um projeto livre, e se tento objetivar o outro ele me escapa, pois não é possível possuir o outro enquanto sujeito, somente enquanto objeto e assim não tenho acesso a sua consciência. Sartre apresenta mais um problema: o nós e o ser-com. O nós implica uma pluralidade de subjetividades que se reconhecem como subjetividades. O *Mitsein* de Heidegger se opõe à sua tese do conflito. Sartre limita o nós às consciências particulares. O ser-para-o-outro será o fundamento do ser-com-outro. Este conflito se dá visto que Sartre define o homem como liberdade. Sendo uma liberdade absoluta que é minha e não pode ser partilhado com o outro. A essência das relações entre consciências será sempre o conflito.

Palavras – chave: Outro – Liberdade – Olhar – Alienação – Conflito.

## **ABSTRACT**

Master Degree Dissertation  
Program of Pos Graduation in Philosophy  
Federal University of Santa Maria

### **THE PROBLEM OF THE OTHER IN SARTRE**

**AUTHOR: ALINE IBALDO GONÇALVES**

**ADVISOR: NOELI DUTRA ROSSATTO**

Date and Place of Defense: Santa Maria, August 24, 2012.

Through the look starts the relationship with the Other. In *Being and Nothingness*, Sartre uses the example of shame as a way of being of consciousness which the other arises as a mediator of The Self with itself, because I feel ashamed of myself as I appear to the others. There is a connection between me and the other, different from my relationship with objects.

When I am seen, I'm aware of me, but I am not my own foundation, I have my foundation outside myself through the others. By the look, I live the alienation of my possibilities, because the other transforms me into an object. By being objectified, I get an externality as if I had an essence. But man does not have access to this essence, he is an eternal becoming, which is never complete. The existence and the freedom of others threaten me, because I stay immobilize in the being-in-itself. However, I do not coincide with what others apprehend of me, because I cannot look at me like the other looks. It will always be indecipherable to me. But, anytime I can return the other's look, thus, putting myself in my own freedom confronting the other. To proceed with the analysis of intersubjectivity, Sartre writes an ontology of the body. It's through the body that I have a relationship with the other. The body is the contingent shape of the contingency. Through the look, the body is revealed by the other as a being-in-itself and the facticity is objectified and alienated. There are two ways of concrete relations with others: attempts to assimilate the other (love, language, masochism) which we try to become owners of the freedom of others, wanting to possess it as consciousness, making me as an object to possess the other's freedom; and attempts at objectification of the other (indifference, desire, hate, sadism) which I try to take my freedom back, alienating the other, reducing him into an object. So I petrify his freedom. Both situations fail, because freedom is inalienable. If I try objectify me is through an free project and if I try to objectify the other, him as a subject escapes me, because it's not possible to possess the other as a subject, only as an object and thus, we have no access to his conscience. Sartre presents another problem: The us. That implies a plurality of subjectivities that are recognized as subjectivities. The Heidegger's Mitsein opposes the thesis of the Sartre's conflict. Sartre limits us to private consciences. The being-for-others is the foundation of being-with-others. This conflict occurred because Sartre defines man as freedom. The Human-being is an absolute freedom and he cannot share his freedom with others. The essence of the relationship between consciences will always be conflict.

Key-words: Other – Freedom – Look – Alienation – Conflict.

## SUMÁRIO

<b>INTRODUÇÃO</b> .....	8
<b>1 O OBSTÁCULO DO SOLIPSISMO</b> .....	11
1.1 Husserl e o outro análogo.....	13
1.2 Hegel e a luta por reconhecimento.....	16
1.3 Heidegger e o ser-com .....	20
<b>2 O ENCONTRO COM O OUTRO</b> .....	23
2.1 A certeza da existência do outro.....	23
2.2 O outro enquanto objeto .....	24
2.3 O olhar .....	26
2.4 A vergonha como reconhecimento .....	28
2.5 O olhar como solidificação de possibilidades.....	31
2.6 A falsa vergonha .....	34
2.6.1 Ausência .....	35
2.7 A dimensão existencial do para-outro .....	36
<b>3 O CORPO</b> .....	39
3.1 O corpo como facticidade para-si.....	40
3.2 O corpo para-outro.....	45
3.3 A terceira dimensão ontológica do corpo .....	47
<b>4 AS RELAÇÕES CONCRETAS COM O OUTRO</b> .....	48
4.1 As atitudes de assimilação do outro .....	49
4.1.1 O amor .....	50
4.1.2 A linguagem .....	52
4.1.3 O masoquismo .....	53
4.2 As atitudes de objetivação do outro .....	54
4.2.1 A indiferença .....	55
4.2.2 O desejo .....	56
4.2.3 O sadismo .....	58
4.2.4 O ódio .....	58
4.3 O ser-com e o nós .....	59
4.3.1 O nós-objeto .....	60
4.3.2 O nós-sujeito.....	62
4.3.3 O conflito e a possibilidade de salvação.....	63
<b>CONSIDERAÇÕES FINAIS</b> .....	68
<b>REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS</b> .....	74

## INTRODUÇÃO

O texto faz um estudo do problema do Outro na obra *O Ser e o Nada*, de Jean-Paul Sartre. Tendo como apoio principalmente das obras teatrais e literárias: *Sursis*, *Entre Quatro Paredes* e *As Moscas*.

Para adentrarmos no tema, partimos, primeiramente, da diferenciação que Sartre faz entre os conceitos de Em-si e Para-si para explicar a realidade humana.

O ser Em-si aparece como um ser que desconhece relações, ele é ele mesmo. O Em-si é pleno de si mesmo, não existindo o menor vazio em seu ser. Totalmente fechado em si, torna-se impossível saber qual a estrutura interna do ser. O Em-si persiste como plenamente indeterminado, somente chega a ter determinação quando posto em relação com um sujeito.

O conceito de Para-si, que é o homem, é desenvolvido por Sartre de modo análogo ao do Em-si. Ambos buscam um fundamento. Mas o fundamento do Para-si, entretanto, é o nada. A consciência, assim como as ações do Para-si, tem origem no seu nada de ser. A liberdade humana coincide com a nadificação do homem, sendo a condição da realidade humana. O homem é absolutamente livre, sem essência, tendo de definir-se através de suas ações. A consciência é fluxo, não tendo conteúdo. O homem é homem pela sua condição de ser livre. O homem faz-se afirmando suas escolhas livres, assim, o homem é produto de sua liberdade, pois é na ação livre que o homem escolhe seu ser, que se constrói enquanto sujeito.

Neste contexto, na experiência cotidiana, o Para-si descobre a realidade do outro. Sartre usa o exemplo da vergonha como um modo de ser da consciência. O outro surgirá como mediador do Para-si consigo mesmo, pois este sente vergonha de si tal como aparece ao outro. “A vergonha é, por natureza, reconhecimento. Reconheço que sou como outro me vê”. (SARTRE, 2003, p. 276).

Todavia como o ponto de partida do homem é a existência e não a essência, este terá de se construir ao longo de seu existir. E ao mesmo tempo se depara com outros existentes na mesma condição: outras liberdades que tentam realizar-se.

Sartre aproxima-se do problema do Outro, manifestando sua insatisfação com o pensamento ocidental que não deu um maior espaço para o tema da intersubjetividade. Ele então analisa as tentativas de Husserl, Hegel e Heidegger de fugir do solipsismo. Todavia, para Sartre, Husserl não consegue sair da questão do conhecimento para provar a existência

do outro. Porém, um progresso considerável foi efetuado por Hegel, quando na *Fenomenologia do Espírito*, introduz a ideia de que o outro é mediador.

Porém, a análise hegeliana continua presa na perspectiva do conhecimento-objeto. A superação da perspectiva do conhecimento só ocorre em Heidegger. A relação eu e o outro passa a ser compreendida a partir do nós, do ser-com. Mas Sartre critica a posição de Heidegger, visto que ele “encontra-se com o outro, mas não o constitui” (SARTRE, 1997, p. 307). Haveria mais uma indicação de caminho, do que uma solução em Heidegger. Entretanto, agora entende-se o homem como “um ser que implica o ser do outro em meu ser” (SARTRE, 1997, P.303).

Sartre parte do cogito cartesiano para estudar a intersubjetividade. O outro deve aparecer ao cogito como não sendo eu. Há um empenho em mostrar que entre eu e o outro há uma “ligação fundamental”, e que nela se manifesta uma modalidade de presença do outro irredutível ao conhecimento que tenho de um objeto. A experiência decisiva residirá no fato de que o outro me vê: “O outro é, por princípio, aquele que me olha” (SARTRE, 1997, p. 315).

Existe uma conexão entre mim e outro, diferente de minha relação com os objetos. Esta relação interna aparece quando acontece o olhar do outro sobre mim. A categoria do olhar ocupa um espaço importante na teoria existencialista sartreana, pois é através do olhar que se inicia a relação com o outro.

Jameson afirma que “o olhar pode ser tomado como virtualmente sua mais importante inovação filosófica” (2011, p. 106). Segundo ele, o problema de Descartes sobre a existência dos outros é resolvido com o olhar que o outro me lança dando certeza de sua existência.

O olhar do outro petrifica o Para-si de uma forma muito semelhante ao olhar da medusa. O outro solidifica sua liberdade e o qualifica. Mas o Para-si nunca tem acesso à consciência do outro. Porém, precisa do outro para ter uma objetividade.

Segundo Lévy, por trás desta relação esconde-se a ideia de um ser sozinho:

a solidão é irremediável. É como um sombrio encanto, uma fatalidade, que fazem com que, quando um sujeito aborda um outro, quando o ouve e o olha, só o posso degradar, até torná-lo objeto, a menos que seja o outro, o sujeito tornado objeto, que devolva primeiro a gentileza, devolva-lhe o olhar e inverta a relação de degradação. (Lévy, 2001, p. 276).

Como veremos, só será possível sair de sua alienação, alienando quem está em frente.

Surgirá também um outro problema em relação à transcendência do Para-si: o do corpo. “Com o corpo, porém, coloca-se a questão da intersubjetividade: a natureza do meu corpo conduz a existência do outro e a meu ser-para-outro”. (BORNHEIM, 2007, p.80) O outro revela-se como uma dimensão fundamental da realidade humana, na perspectiva da transcendência.

O corpo aparecerá como a liberdade encarnada do Para-si.

Após a análise do corpo feita por Sartre, será possível avançar nas relações concretas com o outro. Neste contexto, o olhar enquanto alienador de possibilidades do outro e como algo que como ser sempre revertido por uma liberdade, aparecerá o conflito.

Desse modo, percorreremos o caminho seguido de Sartre para estudar a relação com o outro. Primeiramente, faremos uma análise da crítica de Sartre a Husserl, Hegel e Heidegger sobre a questão do solipsismo; no segundo capítulo trataremos a questão do olhar que é à base da relação com o outro; no terceiro capítulo faremos uma reconstrução da ontologia do corpo, pois é por meio deste que o Para-si é objetivado pelo outro; e por fim, trazemos um capítulo sobre as relações concretas com o outro, nas quais Sartre explica as atitudes primitivas de assimilação e objetivação do outro, bem como a questão do nós e do conflito com o outro.

Portanto, os objetivos deste trabalho são: fazer uma reconstrução da teoria sartreana do outro e analisar se é possível sair desta relação conflituosa aonde ou bem sou objetivado ou bem objetivo o outro.

## 1 OBSTÁCULO DO SOLIPSISMO

O problema da intersubjetividade tem como obstáculo o fato de que parte de um sujeito como centro de referência, o qual o conhecimento subjetivo fica restringido ao sujeito que conhece. Desse modo, o acesso à consciência do outro não pode se dar da mesma forma em que o sujeito acessa sua própria consciência. Como afirma Leopoldo e Silva “nesse sentido, se a certeza relativa à própria consciência for o único ponto de partida, o sujeito corre o risco de permanecer encerrado nessa representação originária, absolutamente certo de si mesmo, mas também prisioneiro dessa certeza” (2012, p. 23). Esta situação é denominada solipsismo.

Todavia, numa filosofia tradicional como a de Descartes, o homem conhece a si mesmo com certeza e evidência a partir de uma reflexão inseparável do sujeito, constituindo sua essência. No caso da filosofia existencialista como em Sartre a qual não há uma essência definida e a existência é o ponto de partida em sua total indeterminação, o sujeito tem de se fazer ao longo de seu existir. E nesta trajetória, o sujeito se depara com os outros que, assim como ele, também são liberdades que tem seus projetos.

Neste contexto, Sartre (1997) se surpreende como a problemática do outro nunca preocupou os realistas. Como eles tem “tudo como dado”, pensam que o outro também está. Então, não existiria de fato um problema. O outro existiria assim como eu, teríamos a mesma essência e estruturas definidas. Mas parece ter ocorrido um desfalque nessa ideia a partir do momento em que não foi possível mais estabelecer uma relação entre as “substâncias pensantes”. O realismo não conseguiu estabelecer uma relação imediata das substâncias pensantes entre si. “É por intermédio do mundo que elas se comunicam entre a consciência do outro e a minha, meu corpo como coisa do mundo e o corpo do outro são intermediários necessários” (SARTRE, 1997, p. 291).

De outro lado, a alma do outro está separada da minha, assim como nossos corpos. Há uma relação com o corpo do outro, mas uma relação em que não há comunicação além da exterioridade. Como as almas são separadas porque há um corpo, também surge uma complicação na relação entre as mesmas. Pois, teria de ser possível atravessar um corpo para chegar até ela. Dessa forma, a certeza da alma do outro fica comprometida, visto que essa não aparece em pessoa a mim: “é uma ausência, uma significação; o corpo a indica sem entregá-la” (SARTRE, 1997, p. 292).

O realismo, para Sartre (1997) não sustenta uma intuição do outro. Mesmo que o realista consiga convencer-nos da certeza da existência do corpo do outro, não há como provar que ali há uma realidade humana presente.

A partir da certeza da existência do outro, afirmada pelos realistas, a psicologia proveniente da época se move a conhecer esse corpo e consciência estranhos. A hipótese aceita é a de que o outro possui uma consciência análoga à minha. Entretanto, se basearmos nesta analogia, somos remetidos a um conhecimento provável, pois o outro pode ainda ser apenas um corpo. Não há garantias de que não se trate de uma máquina, por exemplo. O que apreendo no rosto humano podem ser apenas reflexos ou contrações musculares. Todavia, para Sartre (1997) os psicólogos ainda mantêm-se irredutíveis em se tratando da existência do outro como certa. Porém, há uma contradição nesse tipo de pensamento: se temos acesso ao outro pelo conhecimento que temos dele, e se o conhecimento é apenas provável, logo a existência dele também será. Assim, o realista se vê obrigado a conceber uma posição idealista quando o assunto é o outro e sua existência real e concreta. Pois, como afirma Sartre: “se o corpo é um objeto real que atua realmente sobre a substância pensante, o outro converte-se em pura representação, cujo esse é um simples *percipi*, ou seja, cuja existência é medida pelo conhecimento que temos dela” (SARTRE, 1997, p. 293).

Sartre também critica Kant em relação à prevalência da universalidade sobre a subjetividade. As leis são as mesmas para todos e não há nada a respeito das pessoas em particular. O sujeito é apenas uma essência que é comum a todos. O outro aparece para nós na experiência, como um objeto que é particular. Já para Kant, segundo Sartre (1997), como ele parte de um sujeito puro, já ficam de antemão determinadas as condições de possibilidade das diversas categorias de objetos. Mas se o outro representa um tipo de objeto, como seria possível o conhecimento dele?

O outro em minha experiência não pode ser encarado como uma realidade numérica kantiana. O outro seria um fenômeno. A percepção que tenho do outro como objeto nos leva a um sistema de representações que não é o meu. O outro aparece em minha experiência, mas não é um fenômeno que me guie à minha experiência. Ele está situado fora de minha experiência. Jamais me é dado. Eu o constituo através da minha experiência, e não na experiência dele. Desse modo, “o que encaro constantemente através de minhas experiências são os sentimentos do outro, as ideias do outro, as volições do outro, o caráter do outro. É porque, com efeito, o outro não é somente aquele que vejo, mas aquele que me vê” (SARTRE, 1997, p. 297). O outro é algo como uma negação radical de minha experiência,

pois para ele não sou sujeito, e sim objeto. Ele não tem acesso à minha experiência, sendo eu apenas um objeto para ele.

No idealismo, o outro não pode ser um conceito que constitui ou regule meu conhecimento. Para Sartre, eis o dilema: ou o idealista adota uma solução solipsista fugindo do conceito de outro, afirmando ser inútil à minha constituição, praticando “uma espécie de *epoché* acerca da existência de sistemas de representações organizados por um sujeito fora de minha experiência.” (1997, p. 298); ou encontra uma relação entre consciências.

### 1.1 Husserl e o outro análogo

Na V Meditação, Husserl tenta responder à questão do solipsismo, partindo do ego transcendental para compreender a intersubjetividade. Na redução fenomenológica, o ego surge como ego transcendental, isto é, o eu surge de uma relação intencional com as estruturas noético-noemáticas da consciência. Para chegar ao ego transcendental, seria então necessário efetuar a redução fenomenológica ou a *epoche*<sup>1</sup>. Porém, este método fenomenológico, para Husserl, se encontra em risco de se tornar solipsista, pois há uma prioridade ao ego puro. Diz ele:

Quando eu, o eu que medita, me reduzo pela *epoche* fenomenológica ao meu ego transcendental absoluto, não me torno por isso mesmo um *solus ipse* e não permaneço assim à medida que, sob o rótulo da “fenomenologia”, efetuo uma explicação de mim mesmo? Uma fenomenologia que pretendesse resolver os problemas relativos ao ser objetivo e se considerasse uma filosofia não seria estigmatizada como solipsismo transcendental? (Husserl, 2001, p. 104).

. A *epoche*<sup>2</sup> suspende não apenas o eu como também o outro. Mas assim não seria impossível ao ego o acesso transcendental ao outro? Husserl, na V Meditação sustenta que o

---

<sup>1</sup> “Pode-se dizer assim que a *epoché* é o método universal pelo qual me percebo como eu puro, com a vida de consciência que me é própria, vida na qual e pela qual todo o mundo objetivo existe para mim, exatamente da forma como existe para mim. Tudo o que é “mundo”, todo ser espacial e temporal existe para mim, quer dizer, vale para mim.” (HUSSERL, 2001, § 8, p. 38).

<sup>2</sup> “A *epoché* tem como primeira tarefa o ataque à “tese natural” – atitude natural, posição de uma subjetividade que vive um determinado mundo, absorve-o e é absorvido por ele, que habita um contexto cultural de horizontes pouco refletidos” (PELIZZOLI 1994, p. 18).

ego transcendental depende da constituição de um mundo comum e da objetividade, dependentes da intersubjetividade.

Conforme Gilles, “a alteridade “eu-objeto” é uma ideia fundamental na fenomenologia de Husserl. Encontramos, em todos os atos, uma maravilhosa polaridade: por um lado, o eu-pólo; por outro, o objeto como contrapolo” (GILES, 1989, p. 77). Há um caráter de simultaneidade entre Eu e o objeto.

Mas a fenomenologia de Husserl não tenta provar a existência do outro, e sim descrever a experiência que temos do outro. “Outrem não é para a Fenomenologia, uma *tese* a demonstrar, como fora outrora para Descartes – é um sentido a descrever. E um sentido de uma experiência sempre ‘minha’, seja quem for que, aí, para si mesmo diga ‘eu’” (Alves, 2008, p. 339). Essa experiência do outro, entretanto, não é imediata. Ela é mediada pela intencionalidade da consciência. Todavia, não é uma consciência fechada em si mesma, mas uma consciência que é sempre consciência-de-algo.

Porém, ainda prevalece o Eu em relação ao mundo e aos outros eus:

Todo o sentido que tenha e possa ter para mim qualquer ser, tanto pelo que faz a sua essência como pelo que faz sua existência real efetiva, é sentido na minha vida intencional, a partir de suas sínteses constitutivas, elucidando-se e descobrindo-se para mim nos sistemas de verificação concordante. Trata-se, pois, de criar, para os problemas desse gênero – na medida em que, em geral, podem ter sentido – [...] nas quais a existência dos outros “constitui-se” para mim e explicita-se em seu conteúdo justificado, ou seja, no conteúdo que “preenche” suas intenções (Husserl, 2001, p. 106).

Mas somente é possível conhecer o outro tendo experiência dele. Uma experiência que parte do encontro com o corpo do outro. Husserl descreve a experiência que o eu tem com o outro, definindo este eu como uma mônada. O outro se constitui para mim, para minha mônada. Por analogia, compreendo que o outro é também uma mônada, e que possui um mundo vivido.

Com a percepção do outro se dá a entropatia<sup>3</sup>. Pela entropatia, o ego apreende o outro de forma diferente do modo como apreende qualquer objeto, percebendo a semelhança desse outro com o ego mesmo, portanto, dizendo que este outro é outro eu, um *alter ego*.

---

<sup>3</sup> “A entropatia é um ato específico, não pode ser confundido com a reação psíquica de simpatia. Usamos entropatia para dizer que, imediatamente, captamos que estamos diante de seres viventes como nós” (Ales Bello, 2004, p. 64-65).

O outro, deste modo, se constitui como um estranho, como não-próprio, como alter ego:

Pela entropatia não experimento ainda o outro de um modo direto, como me experimento a mim próprio ou mesmo como experimento o corpo alheio na sua organização exterior. Os organismos exteriormente se me deparam, eu os experimento como as outras coisas numa presença originária; a interioridade psíquica, numa apresentação. Essa apreensão indireta é a característica decisiva da alteridade pessoal. Precisamente porque a subjetividade alheia não pertence ao ciclo das minhas percepções originárias (GILES, 1989, P.78).

A partir da corporeidade do outro é que o eu descobre que o outro pode estar vivenciando as coisas que o ego próprio pode vivenciar, pois nos comunicamos sobre as mesmas estruturas, entretanto não sobre os mesmos conteúdos. Desse modo, o emparelhamento apresenta o corpo do outro com suas características, o outro é aprendido como um eu de seu próprio mundo, como mônada que se assemelha a mim. Constituindo a objetividade individual, o ego constitui os outros que também são constituintes. Dessa forma, há uma constituição universal comum a todos.

Para Husserl, segundo Sartre (1997), o mundo revelado à consciência é intermonádico. Meu ego empírico e o do outro aparecem no mundo ao mesmo tempo. Se duvido da existência do outro, que está fora da minha experiência, devo duvidar também de meu ser concreto. Há um sistema de referências, aonde o outro aparece como referente a algo.

Sartre concorda com Husserl, na medida em que a significação do outro não deve ser fruto da experiência, mas é a partir do conceito de outro que se interpreta a experiência. Entretanto, para Sartre, isso não difere muito do pensamento de Kant, pois “se meu ego empírico não é mais certo que o do outro, é porque Husserl conservou o sujeito transcendental, radicalmente distinto do ego e bastante similar ao sujeito kantiano” (1997, p.304).

Segundo Sartre (1997), o problema da intersubjetividade em Husserl surge a partir do próprio caminho metodológico adotado por ele. Pois, realizada a *epoché* e a redução ao eu transcendental como um “si mesmo”, ligado ao seu fluxo de consciência e os seus diversos modos intencionais de constituição objetiva, permanece o eu.

Em coerência com isso, Sartre critica Husserl e defende que, embora ele tente sair do solipsismo, procurando afirmar que o outro é a condição necessária para a constituição do mundo, por causa da redução fenomenológica, cai em um idealismo, deixando um eu constituinte isolado.

Assim, “por ter reduzido o ser a uma série de significações, o único nexos que Husserl pode estabelecer entre meu ser e o ser do outro é o do conhecimento; portanto, não escapou, mais do que Kant, ao problema do solipsismo” (SARTRE, 1997, p. 306).

## 1.2 Hegel e a luta por reconhecimento

Sartre em *O ser e o nada* sustenta que Hegel parece realizar um progresso em relação à Husserl na questão do solipsismo. Em Hegel, não é mais necessária à aparição do outro para constituir o mundo e o ego empírico do Para-si, como em Husserl, mas é indispensável para a existência da consciência como consciência de si. Enquanto consciência de si, o Eu apreende-se a si mesmo: “Eu=Eu” ou “Eu sou eu”. Esta consciência de si equivale a si mesma. Há uma certeza de si, mas tal certeza ainda necessita de verdade. Todavia, esta certeza seria verdadeira somente na medida em que sua própria existência Para-si lhe aparecesse como um objeto. “Assim a consciência de si é, primeiramente, tal qual uma relação sincrética e sem verdade entre um sujeito e um objeto ainda não objetivado, que é esse sujeito mesmo” (SARTRE, 1997, p. 306).

Em Hegel, o homem tem consciência de si e reconhece-se nas outras consciências de si, pois elas são idênticas. O outro aparece como o mediador, pois a consciência de si é igual a si mesma. Há uma pluralidade de consciências com uma recíproca relação de exclusão. Bornheim observa a respeito de Hegel que “na dialética do mestre e do escravo, este afirma contra o outro o seu direito de ser uma individualidade, e, assim, o ser-para-outro aparece como um estágio necessário do desenvolvimento da autoconsciência” (2007, p. 83).

Nesta relação de exclusão e oposição, o Para-si tenta afirmar sua individualidade. Mas como esta individualidade depende do reconhecimento do outro, não é possível partir do cogito. É pela existência do outro que o cogito é possível para o eu se apreender como objeto. Conclui Sartre: “Assim, o momento que Hegel denomina ser para o outro é um estágio necessário do desenvolvimento da consciência de si; o caminho da interioridade passa pelo outro” (SARTRE, 1997, p. 307).

Com efeito, o outro só é um eu-objeto para mim que reflete meu eu, na medida em que sou objeto para ele; assim, o Para-si depende do outro, pois “eu sou tal como apareço ao outro [...] O valor do reconhecimento de mim pelo outro depende do valor do reconhecimento do outro por mim” (SARTRE, 1997, p.307).

Para ser reconhecido pelo outro na dialética hegeliana, segundo Sartre, é preciso arriscar minha própria vida, ou seja, revelar-me não vinculado à vida. Mas, ao mesmo tempo, busco a morte do outro. Isso ocorrerá quando colocar minha vida em risco, pois, na luta contra o outro, faço a abstração de meu ser sensível arriscando-o. O outro, preferindo a vida e a liberdade, demonstra que não é capaz de se por como vinculado à forma objetiva, permanecendo ligado às coisas externas. Dessa forma, aparece a mim e a si mesmo como não essencial.

Sartre observa que o outro “é o escravo, e eu o senhor; para ele, a essência sou eu [...] O escravo é a Verdade do Senhor; mas este reconhecimento unilateral e desigual é insuficiente, pois a verdade de sua certeza de si é para o Senhor consciência não-essencial; portanto, o Senhor não está seguro de ser tal certeza Para-si enquanto verdade” (1997, p. 308). Na dialética hegeliana, o momento do conflito, o combate de vida e de morte entre o senhor e o escravo, é momentâneo. O conflito, em Hegel, virá a ser superado, no momento final da dialética, no reconhecimento recíproco das respectivas liberdades.

Para Hegel (2008), o impasse só é ultrapassado quando uma das partes, que assume a figura do senhor, confere à sua liberdade um valor absoluto e se mostra pronta a arriscar a própria vida num combate de vida ou de morte, não pela simples sobrevivência, tal como em Hobbes, mas pelo reconhecimento. Assim diz Hegel:

Devem travar essa luta porque precisam elevar à verdade, no Outro e nelas mesmas, sua certeza de ser-para-si. Só mediante pôr em risco, a liberdade [se comprova]; e se prova que a essência da consciência-de-si não é o ser, nem o modo imediato como ela surge, nem o seu submergir-se na expansão da vida; mas que nada há na consciência-de-si que não seja para ela momento evanescente; que ela é somente puro ser-para-si. O indivíduo que não arriscou a vida pode bem ser reconhecido como pessoa, mas não alcançou a verdade desse reconhecimento como uma consciência-de-si independente (HEGEL, 2008, p. 145-146).

A mediação do conflito passa pela recusa do combate por parte de uma das partes, que assumirá a figura do escravo, o qual, tendo medo da morte, não quer arriscar a vida por uma liberdade puramente negativa. O próximo passo é a descoberta pelo escravo de uma liberdade positiva no trabalho. O momento final ocorre na superação definitiva do conflito, ou seja, na síntese das liberdades negativa e positiva, do senhor livre e do escravo trabalhador, na vontade universal de um Estado (moderno) formado por cidadãos que se reconhecem uns aos outros como livres.

Para Sartre, “a intuição genial de Hegel é a de fazer-me dependente do outro em meu ser. Eu sou – diz ele- um ser Para-si que só é Para-si por meio do outro” (1997, p. 308). Dessa forma, não poderia colocar o outro em dúvida sem duvidar de mim mesmo, pois “a consciência de si é real somente enquanto conhece seu eco (e seu reflexo) no outro” (Hegel *apud* Sartre, 1997, p. 308).

Com esta constatação, Sartre (1997) afirma ter havido um grande progresso na passagem, regressiva historicamente, de Husserl a Hegel, pois, neste último, a negação que constitui o outro é direta, interna e recíproca. Além disso, o problema está colocado ao nível do ser íntimo, e não mais ao nível do conhecimento. O ser-para-outro aparece como condição necessária do meu ser para mim.

Entretanto, Sartre irá adiante. A solução hegeliana na sua visão não parece suficiente, pois mantém-se ainda formulada em termos de uma teoria do conhecimento. A grande contribuição da luta das consciências é o esforço de cada uma para transformar sua certeza de si em verdade. E esta verdade é alcançada na medida em que a minha consciência torna-se objeto para o outro e vice-versa. Hegel, no entanto, não concebe a possibilidade de haver um ser-para-outro que não seja ser-objeto. Isso ocorre porque, para Hegel, o ser e o conhecimento são idênticos. Mas a fórmula universal de identidade “Eu sou eu”, difere da consciência concreta descrita por Sartre, na qual o ser da consciência de si não pode definir-se em termos de conhecimento.

Para Hegel, o outro é objeto para mim, e, segundo Sartre, se há um Eu para qual o outro é objeto, é porque existe um outro para quem o Eu também é objeto:

O conhecimento começa com a reflexão, mas o jogo do “reflexo-refletidor” não é uma díade sujeito-objeto. E essa relação não é uma relação de identidade, não podendo ser reduzida ao “eu= Eu” ou ao “Eu sou eu” de Hegel. O reflexo faz-se não ser o refletidor; trata-se de um ser que se nadaifica em seu ser e procura em vão fundir-se consigo mesmo como si. Se é verdade que esta descrição é a única que permite compreender o fato originário de consciência, concluímos que Hegel não logrou atentar a este redobramento abstrato do Eu, que considera equivalente à consciência de si (SARTRE, 1997, p. 310).

Em Sartre, há uma verdade da consciência que não depende do outro, pois o ser da consciência pré-existe à sua verdade, independente do conhecimento. A consciência já estava aí antes de ser conhecida. Então, decorre disso que a consciência se afirma frente ao outro para reivindicar o reconhecimento de seu ser e não uma verdade abstrata.

Sartre acha difícil conceber que a luta entre senhor e escravo tenha o único objetivo de reconhecimento como o “Eu sou Eu”. Haveria nesta luta um engano, posto que a finalidade alcançada seria a consciência de si universal: “é seu acabamento como indivíduo que o indivíduo reclama, é o reconhecimento de seu ser concreto e não a explicitação objetiva de uma estrutura universal” (SARTRE, 1997, p. 311).

Sartre formula então duas acusações contra Hegel acerca de seu otimismo.

A primeira seria um otimismo epistemológico. Parece que pode ser realizado um acordo objetivo entre as consciências, usando o nome de reconhecimento de mim pelo outro e do outro por mim. Mas não há uma medida comum entre o que sou para ele e o que ele é para mim, o que sou para mim e o que ele é para ele. Esta complexidade não existe em Hegel, pois a relação senhor-escravo é apenas bilateral, e não há uma reciprocidade.

Em Hegel, a identidade consigo mesmo é dada pelo conhecimento do outro. Em sua *Fenomenologia do Espírito*, o outro aparece primeiro como não – essencial e “como consciência imersa no ser da vida” (SARTRE, 1997, p. 312). Mas segundo Sartre, trata-se de pura coexistência do momento abstrato e da vida. Bastaria que eu ou o outro arriscasse sua vida para realizar a separação analítica da vida e da consciência. Mas sempre podemos separar o outro de sua vida e a pura verdade da consciência de si. Dessa forma, o escravo capta a consciência de si do senhor, é sua verdade, mesmo não sendo uma verdade adequada.

A propósito, observa Sartre (1997) que, do modo hegeliano, o outro pode ser dado a uma consciência em forma de objeto, sem que tal objeto esteja precisamente vinculado a um corpo vivo. O outro é objeto para mim porque é outro. Portanto, o que é essencial ao outro é a objetividade, e não a vida. Sartre assim define a consciência: “O ser da consciência de si é de tal ordem que em seu ser está em questão o seu ser; significa que é pura interioridade. É perpetuamente remissão a si mesmo que ela tem-de-ser. Seu ser se define pelo fato de que ela é este ser à maneira do ser o que não é e não ser o que é” (1997 p 313). A consciência é assim exclusão total de toda objetividade. Não posso ser objeto para mim mesmo, salvo no plano reflexivo. A objetividade reclama uma negação: o objeto é o que me faz não ser, quando sou aquele que me faço ser.

Hegel, de outro modo, afirma que a consciência de si exprime-se pelo “eu sou eu”, introduzindo com efeito na consciência algo como um objeto em potencial que o outro teria apenas de resgatar. Ao que rebate Sartre: “Mas se, precisamente, ser objeto é não-ser-eu-mesmo, o fato de ser objeto para uma consciência modifica radicalmente a consciência, não aquilo que ela é para si, mas na sua aparição ao outro” (1997, p. 313).

Desse modo, a única consciência capaz de me aparecer em sua própria temporalização é a minha consciência, a qual só é possível em vista da renúncia a toda objetividade. O Para-si, então, não é cognoscível para o outro como um Para-si. O outro não é Para-si como me aparece, e eu não apareço a mim da mesma forma como sou para o outro.

Segundo Hegel (2008), o outro é objeto e eu me capto como objeto no outro. Porém, uma dessas afirmações destrói a outra, pois para aparecer a mim como objeto no outro, seria necessário captar o outro enquanto sujeito. Mas como o outro me aparece como objeto, minha objetividade para ele não pode aparecer a mim.

Tal otimismo hegeliano fracassa, pois entre o objeto-outro e o eu-sujeito não há medida comum, tanto quanto não há entre a consciência de si e a consciência do outro.

A outra forma de otimismo em Hegel acusada por Sartre é um otimismo ontológico. Para Hegel, a verdade é a verdade do todo. E ele se coloca do ponto de vista do todo para tratar o problema do outro. Desta perspectiva, não o situa em qualquer consciência particular. O todo já está aí como verdade de tudo o que é verdadeiro. Ele considera as consciências do ponto de vista do Absoluto. Pois as consciências são momentos do Todo e o todo é o mediador entre as consciências. Otimismo ontológico na medida em que a pluralidade deve ser transcendida rumo à totalidade.

Hegel não coloca a questão das relações entre sua consciência de si e a do outro, pois abstrai de sua própria consciência, estudando puramente a relação da consciência dos outros que já são objetos para ele, como sujeitos-objetos, os quais são equivalentes entre si.

Se o ser da minha consciência não pode ser redutível ao conhecimento, então não é possível transcender meu ser rumo a uma relação recíproca e universal, captando como equivalentes meu ser e o ser dos outros. Devo então me estabelecer em meu ser e colocar o problema do outro a partir do meu ser: “em resumo, o único ponto de partida seguro é a interioridade do cogito” (SARTRE, 1997, p. 316).

Aqui a via do conhecimento dará lugar à ontologia.

### **1.3 Heidegger e o ser-com**

Após a análise e a crítica a Husserl e a Hegel, Sartre conclui que, para refutar de vez o solipsismo, deve seguir por um caminho diferente. A relação com o outro não poderá ser pela via do conhecimento. A relação com o outro é fundamentalmente de ser a ser.

Ao contrário do que é apresentado por Husserl, em Martin Heidegger o outro do *Dasein* (ser-aí) não é um outro eu, mas um co-existente no mundo, o que determina e qualifica ao próprio *Dasein* como ser-com (*Mitsein*).

Para Sartre, Heidegger aparentemente conseguiu fugir do recurso ao conhecimento:

parece que Heidegger, em *Ser e Tempo*, tirou partido das meditações de seus antecessores e compenetrou-se profundamente desta dupla necessidade: 1º – a relação entre as “realidades humanas” deve ser uma relação de ser; 2º – tal relação deve fazer com que as realidade humanas” dependam umas das outras em seu ser essencial (SARTRE, 1997, p. 316).

Heidegger, em *Ser e Tempo*, após descrever a realidade humana como ser-no-mundo, caracteriza-a como ser-com. Para ele, "a caracterização do encontro com os outros também se orienta segundo o próprio *Dasein*" (2006, p. 169).

O *Dasein* (ou “ser-aí”) se encontra com o utensílio. Todavia, em sua condição de ser-com-o-outro, o encontro não se dá da mesma forma que com os objetos. A relação do encontro do *Dasein* com o outro *Dasein* se dá a partir da constatação de sua mútua condição de ser-no-mundo. Para Heidegger (2006), na apreensão do outro junto a si, o *Dasein* não o reconhece como coisa simplesmente dada. O outro surge como co-presença no mundo.

Heidegger afirma que "a abertura da co-presença dos outros, pertencente ao *Mitsein*, significa: na compreensão do ser do *Dasein* já subsiste uma compreensão dos outros porque seu ser é *Mitsein*" (2006, p. 176).

É uma estrutura essencial de meu ser, não sou primeiro e depois encontro o outro. Heidegger, segundo Sartre (1997), não estabelece de fora a estrutura do ser-com, assim como não parte do cogito cartesiano para a descoberta da consciência. Entretanto, há uma compreensão de mim mesmo que é pré-ontológica e a partir daí apreendo o ser-com-o-outro: “descubro a relação transcendente com o outro como constituinte de meu próprio ser, do mesmo modo como descobri que o ser-no-mundo mede minha realidade humana” (SARTRE, 1997, p. 317).

Aparece um novo tipo de relação com o outro: para o realismo e o idealismo (Husserl e Hegel), segundo Sartre, a relação entre as consciências se dava na forma do “ser-para”, no qual o outro aparece e me constitui. As consciências se reconheciam mutuamente e se enfrentavam. Já o ser-com de Heidegger não implica numa relação de reconhecimento mútuo; muito menos há luta ou conflito; é uma relação de solidariedade. O outro não aparece na minha experiência como uma realidade ôntica.

Escreve Sartre: “A imagem empírica que melhor poderia simbolizar a intuição heideggeriana não é a do conflito, mas a de uma equipe de remo. A relação originária entre o outro e minha consciência não é a do “você” e “eu”, e sim a do “nós”” (1997, p.319). Há uma coexistência em comum, não baseada no conhecimento do outro. Nesta coexistência, segundo Heidegger, desvelo meu ser-para-a-morte.

Com Heidegger, Sartre alcança outro de seus objetivos: “um ser que encerra em seu ser o ser do outro” (1997, p. 319). Mas ainda não é satisfatório. É certo que há aí a superação do viés do conhecimento, no entanto, para Sartre, “mais do que uma solução, haveria em Heidegger a indicação de um caminho” (BORNHEIM, 2007, p. 83).

Sartre pensa que Heidegger não conseguiu fundamentar essa relação intersubjetiva do ser-com: “se o esforço de Heidegger orienta-se para a superação do subjetivismo em qualquer de suas dimensões, Sartre, pelo contrário, reinstala a consideração da intersubjetividade no cogito cartesiano. E então, os dois filósofos só poderiam divergir” (BORNHEIM, 2007, p. 83). Parece haver em Heidegger uma coexistência de consciências, e não mais uma relação de oposição. Esta coexistência, para Sartre, precisa ser explicada.

A estrutura ontológica da realidade humana heideggeriana, como ser-com, parece coincidir com o sujeito kantiano. Segundo Sartre (1997), se minha realidade “é-com”, parece ser por natureza algo essencial e universal. Porém, tal coexistência ontológica não sustenta um fundamento para um ser-com ôntico, ou seja, uma estrutura constitutiva de meu ser. Diz Sartre:

Na relação “com”, captada no plano ontológico, o outro, com efeito, não poderia ser concretamente determinado, tal como ocorre com a realidade humana encarada diretamente e da qual é o alter-ego (...) a relação do “*mitsein*” não poderia servir-nos absolutamente para resolver o problema psicológico e concreto do reconhecimento do outro” (SARTRE, 1997, p. 321).

Das duas uma: em uma relação ontológica abstrata, não é possível uma conexão concreta com o outro; em uma relação *a priori*, não haverá relação com o outro. Neste caso, o ser-com heideggeriano isola o homem do mesmo modo que o solipsismo. Heidegger, para Sartre, não consegue superar o idealismo, pois “nós encontramos o outro, não o constituímos” (1997, p. 323).

## 2 O ENCONTRO COM O OUTRO

Após expor e analisar o problema do outro em Husserl, Hegel e Heidegger, Sartre não fica plenamente satisfeito e irá buscar as condições para validar uma teoria da existência do outro. Mas, para isso, será necessário responder duas questões anteriores: trata-se da questão sobre a existência do outro e a da minha relação de ser com o outro, pois, como foi visto, não pode ser uma relação pela via do conhecimento. Em que termos se dá a existência do outro? E como se realiza, com efeito, a relação com o outro?

### 2.1. A certeza da existência do outro

Não se deve procurar provar a existência do outro, pois tal existência não pode ser uma probabilidade. Se o outro existe fora da minha experiência, não seria possível confirmar sua existência: “mais precisamente, não conjeturo a existência do outro: eu a afirmo” (SARTRE, 1997, p. 324).

Não devo tentar provar a existência do outro, mas tentar fundamentar a certeza de sua existência, pois eu não duvido da minha existência, não tento prová-la. Do mesmo modo, eu “sei” da existência do outro, tenho uma compreensão de sua existência. Com efeito, “se a existência do outro não é uma conjetura inútil, pura ficção é porque existe algo como um cogito que lhe diz respeito” (SARTRE, 1997, p. 325).

Para Sartre (1997), o único ponto de partida é o do cogito. Este não deve nos revelar um objeto-outro. Como vimos, não é possível ser objeto, pois isso remete ao terreno do provável. Dessa forma, o outro não pode ser para nós como algo que constitui nosso conhecimento do mundo.

Poderia haver a tentativa de tentar em relação ao outro o que Descartes tentou com Deus. Mas Sartre rejeita tal possibilidade, pois a apreensão do outro deve se dar pela negação interna: “o outro deve aparecer ao cogito como não sendo eu” (SARTRE, 1997, p. 326).

Como observa Leopoldo e Silva: “temos, portanto, de tentar extrair desse cogito aquilo que nos permite afirmar a realidade do outro, encontrando no Para-si a estrutura que o faz ser para outro” (2004, p. 185).

Há de existir algo estrutural pelo qual o Para-si se constitua pelo outro, mas não como uma representação subjetiva. O ser-para-outro não pode ser uma estrutura *a priori* como em Heidegger, mas como pertencente à existência e que seja indubitável.

Desse modo, a relação de objetividade não pode ser o fundamento entre mim e o outro. Deve ser uma negação interna, na qual cada um dos envolvidos se constitui negando o ser o outro. Mas o cogito não deve nos revelar um objeto – outro, pois ao objeto é atribuída a probabilidade. O outro não é representação, não pode ser objeto, ele é para nós.

A dificuldade a ser aqui superada diz respeito ao fato de que o outro que é aquele que eu não sou não é objeto, isto é, não se situa no horizonte das minhas representações, mas é uma presença ôntica, o que quer dizer que está aí antes que eu estabeleça com ele uma relação ontológica pela qual me assegure da sua existência, coisa que, num certo sentido, jamais acontecerá. Antes de produzir-se no jogo das minhas representações, o outro está enraizado na minha facticidade no modo da contingência necessária (LEOPOLDO e SILVA, 2004, p. 186).

Então, para Sartre, essa percepção da objetividade do outro, para não ser dependente da mera probabilidade, conduzirá a uma “captação fundamental do outro” (1997, p. 327).

## 2.2 O outro enquanto objeto

Nesta condição, o outro aparecerá como presença em pessoa, não mais como simples objeto. Há algo no outro que o difere dos objetos. Essa remissão ao outro como presença ocorrerá fora do âmbito do conhecimento, pois o conhecimento de um objeto dá margem à probabilidade. Tem de haver uma conexão fundamental com o outro que seja diferente da que é captada mediante o conhecimento. Quando vejo um homem, por exemplo, eu o percebo como objeto, mas também como homem. Mas por que há essa diferença de captação do homem e dos objetos em geral? Haveria algum tipo de relação originária com o outro?

Quando vejo alguém na rua, vejo-o como um objeto. Mas não posso ter uma relação de objetividade com os outros, pois isso acarretaria um conhecimento provável. Deve haver outro tipo de relação, na qual o outro apareça enquanto pessoa e não objeto.

O problema era proposto baseado na premissa de que o outro se revela primeiro a

nossa percepção, enquanto objeto, mas como afirma Sartre:

como esta percepção, por sua própria natureza, refere-se à outra coisa que não si mesmo e não pode remeter seja a uma série infinita de aparições do mesmo tipo – como o faz, para o idealismo, a percepção da mesa ou da cadeira –, seja a uma entidade isolada que se situe por princípio fora de meu alcance, sua essência deve ser a referência a uma relação primeira de minha consciência com a do outro, na qual este deve me aparecer diretamente como sujeito, ainda que em conexão comigo – relação essa que é relação fundamental, do mesmo tipo de meu ser-para-outro. (SARTRE, 1997, p. 327).

O outro me aparece na realidade cotidiana. Todavia, como sua aparição remete a uma relação fundamental?

Sartre (1997) dá o exemplo de um jardim público, aonde há um gramado, assentos e um homem que passa. Ao ver este homem eu não apenas o capto como objeto, mas também como homem. Mas como eu capto aquele objeto como homem?

Ele poderia ser facilmente confundido com um boneco. Um boneco que naquele cenário tem uma relação de soma aos objetos. Ele é apenas mais um objeto no jardim. Entretanto, ao captá-lo como homem, ele deixa de ser mais um objeto adicionado à cena. Há uma nova situação em jogo: agora há uma organização dos objetos em volta deste referencial chamado homem. O gramado que vejo também é visto por este homem. Há uma distância do homem até o gramado. Surge uma espacialidade que não é minha. Pois, agora os objetos não estão todos relacionados somente a mim: há uma orientação que me escapa. Mas esta relação entre o homem e os objetos do jardim não é a relação originária que tenho com o outro.

Mas nada muda no que diz respeito ao caráter de probabilidade, pois ainda é provável que ele seja homem e também que ele veja o gramado enquanto eu o percebo.

Entretanto, surge algo novo: a distância do gramado que se estende até o homem que vejo me escapa inteiramente. O homem se torna algo como um desintegrador de meu universo: “o outro é, antes de tudo, a fuga permanente das coisas rumo a um termo que capto ao mesmo tempo como objeto a certa distância de mim e que me escapa na medida em que estende à sua volta suas próprias distâncias” (SARTRE, 1997, p. 329).

Os outros objetos em torno do homem que vejo também se relacionam com ele criando um espaço ao seu redor. É, no entanto, o mesmo espaço em que estou inserido, mas há um reagrupamento que me escapa. O outro qualifica os objetos de alguma forma: por exemplo, o verde da grama. Eu capto essa relação do verde da grama e o homem como algo objetivo. Entretanto, não tenho acesso ao verde da grama como aparece ao outro. O outro é

um tipo diferente de objeto, mas para mim ainda aparece como um objeto. Porém, ele possui suas distâncias, e capta objetos diferentemente de mim. Desse modo, segundo Sartre, “apareceu um objeto que me roubou o mundo” (SARTRE, 1997, p. 330). Um objeto que me rouba o mundo, pois não tenho acesso ao que ele está captando. Então, o homem continua sendo um objeto para mim, e esse caráter de objetividade não me permite ter acesso ao seu interior.

Diz Sartre: “Perceber tal figura como homem é captar uma relação não aditiva entre ele e o assento, é registrar uma organização sem distância das coisas de meu universo em torno deste objeto privilegiado” (1997, p. 328).

Mas o outro não deixou de ser ainda um objeto para mim, ele “pertence às minhas distâncias” (SARTRE, 1997, p. 330). O outro se define em conexão com o mundo, enquanto objeto que vê o que vejo. É neste momento que a minha relação com o outro enquanto sujeito será conduzida à possibilidade 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” (SARTRE, 1997, p. 331). Pois, se o outro é um objeto provável para mim enquanto sujeito, descubro-me como objeto provável para um sujeito. Como não é possível ser objeto para um objeto, é necessário uma “conversão radical do outro” (SARTRE, 1997, p. 331).

O olhar que o outro me lança não pode ser o de um objeto, assim como minha objetividade para mim não pode resultar do mundo, pois não posso ser objeto para mim mesmo: “Sou aquele pelo qual há um mundo” (SARTRE, 1997, p.331).

A conclusão de Sartre aqui é a seguinte: eu apreendo o outro como homem pela minha possibilidade permanente de ser visto por ele.

### **2.3 O olhar**

Tem de haver algo no Para-si pelo qual ele se constitua também pela realidade do outro, enquanto algo irreduzível. Do mesmo modo que Sartre parte das estruturas do Para-si para o estabelecimento da relação com o Em-si, enquanto facticidade não constituída pela consciência partirá do Para-si, com o objetivo de que o outro nos seja revelado como presença concreta, do qual não se pode duvidar. Sartre então aposta num fato irreduzível: o ser-visto-pelo-outro. Minha apreensão do outro como homem e não como objeto parte da possibilidade

de ser-visto-pelo-outro. Essa relação original com o outro é experienciada pelo olhar: “o outro é, por princípio, aquele que me olha” (SARTRE, 1997, p. 315).

Existe uma conexão entre eu e o outro, diferente de minha relação com os objetos. Esta relação interna aparece quando acontece o olhar do outro sobre mim. Com efeito, “a negação é interna porque o outro se constitui como outro si-mesmo pela negação de mim-mesmo: o outro não “é”eu. Mas eu não sou o outro do mesmo modo que eu não sou a mesa. Pois, o modo como não sou o outro vai incidir na maneira como me aprenderei enquanto sendo eu mesmo” (LEOPOLDO E SILVA, 2004, p.186-187).

Minha relação originária com o outro é algo concreto. A todo instante, o outro me olha.

Para Sartre, a apreensão de um olhar seria diferente de perceber olhos: “Se apreendo o olhar, deixo de perceber os olhos” (1997, p. 333). O olhar do outro disfarça os seus olhos. Os olhos tem uma distância de mim, ao passo que o olhar está em cima de mim. Na obra *O imaginário*, Sartre (1996) observa que não podemos perceber e imaginar ao mesmo tempo. Nesse caso do olhar, não é possível captar um objeto e ao mesmo tempo perceber o olhar sobre nós.

Mas o olhar do outro tem uma relação que não tem a ver com os olhos enquanto órgãos sensíveis. Eu apreendo o olhar e não os olhos do outro. Não podemos perceber o mundo e captar ao mesmo tempo um olhar “porque perceber é olhar e captar um olhar é tomar consciência de ser visto” (SARTRE, 1997, p.333).

E no olhar não há simetria: ou eu olho o outro ou sou olhado por ele. É sempre uma relação desigual, quase de dominação.

Para entendermos melhor o olhar, tomemos como exemplo a obra literária *Sursis*. O personagem Mathieu, um professor de filosofia que tenta afirmar sua liberdade a todo o momento, se descobre mobilizado para a guerra. Seu amigo, Daniel, que após assumir sua condição de pederasta, casa com Marcelle, para se punir, vê na guerra uma oportunidade de acabar com sua vida, a qual ele não teve coragem para fazê-lo. Assim ele descreve a presença do olhar:

-Estão me vendo, não. Nem mesmo isso: alguma coisa me vê.

Sentia-se objeto de um olhar. Um olhar que o perscrutava até o fundo, que o penetrava a golpes de punhal e que não era o seu olhar; um olhar opaco, a própria noite, que o esperava no fundo dele mesmo e o condenava a ser ele mesmo, covarde, hipócrita, pederasta para sempre. Ele mesmo palpitando sob esse olhar e desafiando esse olhar. O olhar. À noite. Como se a noite fosse um olhar.

-Estou sendo visto. Transparente, transparente, transpassado. Mas por quem? Não

estou só, disse Daniel em voz alta” (SARTRE, 2005, p.130-131).

Daniel sente-se visto por alguém. E o fato de haver alguém causa-lhe um arrepio imediato, quase como uma censura do seu ato. É o que Sartre denomina vergonha.

#### **2.4. A vergonha como reconhecimento**

O que é a vergonha? Responde Sartre: “A vergonha é apreensão vergonhosa de algo e este algo sou eu” (1997, p.289). A vergonha não é um fenômeno de reflexão originalmente. “É vergonha diante de alguém” (SARTRE, 1997, p. 289). O personagem de *Sursis*, Daniel, sente vergonha ao sentir-se visto.

Mas a vergonha não é reflexiva, pois a presença do outro à minha consciência é incompatível com a atitude reflexiva: na minha reflexão só encontro a minha consciência. A vergonha se acontece na consciência irrefletida. Assim, o outro aparece como mediador entre mim e mim mesmo, pois “sinto vergonha tal como apareço ao outro” (SARTRE, 1997, p. 290). É reconhecimento, pois “reconheço que sou como o outro me vê” (SARTRE, 1997, p. 290). Entretanto, não é uma comparação entre o que sou para o outro e o que sou para mim, pois não há correspondência.

Sartre em *O ser e o nada* dá o exemplo de alguém espiando pela fechadura. Se estou espiando na fechadura e estou sozinho não há um eu na minha consciência, e neste momento não é possível relacionar meus atos a algo ou qualificá-los. Estes atos não são conhecidos, “Eu sou meus atos [...] Minha consciência adere aos meus atos, ela é meus atos.” (SARTRE, 1997, p. 334).

Desse modo, não há como haver algum tipo de juízo sobre minha ação, pois eu a vivo. Mas não posso me definir como estando em situação, como alguém que está escutando atrás da porta. Não é possível me definir, nem me conhecer, pois sou meu próprio nada.

A consciência reflexiva tem a si própria por objeto. A vergonha surge na consciência irrefletida e como não sou consciência posicional de mim mesmo, na consciência irrefletida não posso julgar meus atos, pois estou vivenciando-os. O eu para Sartre só é apreendido pelo Para-si na consciência reflexiva. Mas a consciência reflexiva não remete ao que está sendo vivido, e sim ao que já foi vivido.

Como o outro surge como um mediador entre mim e mim mesmo através da vergonha. Será a partir do outro que será possível julgar o que fiz, fazer um juízo. Mas um juízo sobre um objeto que sou, pois eu aparecerei como objeto ao outro. Mas o modo que o outro me vê, enquanto objeto, não corresponde ao que sou para mim.

Temos como exemplo também a peça *Em Entre quatro paredes*, a qual os personagens morrem e vão para o inferno. Todavia, a personagem Inês se dá conta de que não existe tortura física no inferno. A tortura é a convivência eterna: terão de ficar juntos até o fim. Como não há um carrasco, cada um será o carrasco para os outros dois na medida em que não se pode ser objeto para si mesmo, somente pelo outro é possível ser objeto. Mas o que o outro qualifica a respeito de mim jamais me será dado.

A personagem Estelle, mediante o fato de não haver espelhos na sala, entra em desespero. No inferno não há espelho, pois através do espelho asseguramos nossa identidade, ou como diria Estelle: “somente quando me vejo consigo ter certeza de que existo” (SARTRE, 2011, p. 67). Desse modo, o único espelho é o outro, ela depende de Inês e do outro personagem, Garcin, para “se ver”. Mas há uma armadilha: “Inês: Que tal se o espelho começasse a mentir? Ou se eu fechasse os olhos, se não quisesse olhar, que faria de toda a beleza?” (SARTRE, 2011, p. 72).

Em *A náusea*, o personagem Roquentim se questiona: “Talvez seja impossível compreender o próprio rosto. Ou talvez seja porque eu sou um homem sozinho? As pessoas que vivem em sociedade aprenderam a se ver nos espelhos tal como seus amigos as veem. Não tenho amigos: será por isso que minha carne é tão nua?” (SARTRE, 1983, p.36-37). Dependemos do outro para sermos objeto. Não nos vemos exteriormente e nem qualificamos nossos atos, pois a consciência como fluxo que é apenas vive os atos.

O outro então irá me constituir em “novo tipo de ser que deve sustentar qualificações novas” (SARTRE, 1997, p. 290). Mas este ser não estava em mim, esperando pela aparição do outro. Este novo ser não reside no outro, eu sou responsável por ele.

Com efeito, quando alguém me olha, passo a existir enquanto eu para minha consciência irrefletida. O eu se revela ao Para-si na consciência reflexiva. A consciência irrefletida é consciência do mundo, assim o eu existe ao mesmo nível que os objetos do mundo. A presentificação do eu agora pertencerá à consciência irrefletida. Mas a consciência reflexiva tem o eu por objeto, enquanto que a consciência irrefletida não capta a pessoa como objeto, a pessoa está presente à consciência enquanto é objeto para outro. Assim, “tenho consciência de mim escapando-me de mim mesmo, enquanto tenho meu fundamento fora de mim” (SARTRE, 1997, p. 336).

Posteriormente, em *Sursis*, Daniel envia uma carta a Mathieu, comunicando sua descoberta do olhar. Mathieu que se mantém sempre distante dos acontecimentos e do envolvimento com pessoas, tentando deixar sua liberdade intacta, mas numa atitude solipsista. Daniel tenta explicar que sozinho não é possível ser objeto para si mesmo:

Antes de tudo, poderás compreender-me se te disser que nunca soube o que sou? Meus vícios e minhas virtudes, estou com o nariz em cima deles, não os posso ver nem recuar suficientemente para considerar-me um conjunto. [...] mal tento nomear-me e já quem é nomeado se confunde com quem nomeia e é preciso recomeçar tudo. Muitas vezes desejei odiar-me e bem sabes que tinha boas razões para tanto. Mas esse ódio, logo que o experimentava, afogava-se na minha inconsistência e já não passava de uma recordação” (SARTRE, 2005, p. 395).

Desse modo, em *Sursis*, Daniel não consegue se odiar. Seu ego não pode ser preenchido, pois o apreende enquanto não é para si e existe para o outro. Algo que jamais lhe pertencerá, mas ele é.

De outro modo, Mathieu, no mesmo romance, em uma conversa com sua cunhada, dá-se conta da qualificação recebida atrás do olhar do outro. O olhar do outro lhe confere uma “essência”, ao qualificá-lo enquanto burguês: “Ela me vê. Pareceu-lhe que endurecia e diminuía a toda velocidade. Atrás desses olhos há um céu sem estrelas, há também um olhar. Ela me vê: como vê a mesa e o uculelê. E para ela eu sou uma partícula suspensa num olhar, um burguês. É verdade que sou um burguês. E, no entanto não chegava a senti-lo” (SARTRE, 2005, p.370).

Dessa forma, não posso ser objeto para mim, apenas o outro consegue me ver e ao me objetivar me qualifica de certa forma. Sou aquele pelo qual há um mundo, aquele que por princípio não poderia ser objeto para si mesmo. Neste sentido comenta Leopoldo e Silva: “Quando um ser humano olha outro, carrega nesse olhar algo que define e qualifica o outro, em vários níveis. Isso é parte da negação interna, base da relação de alteridade. Não apenas o outro aparece como aquele outro que me olha, mas também como aquele que, ao me olhar, me vê de certa forma” (2004, p. 187).

No mesmo sentido, lemos a passagem de *Sursis*:

Tu me vias, a teus olhos eu era sólido, previsível; meus atos e meus humores não eram mais que as consequências de uma essência fixa. Esta essência é através de mim que a conhecias, eu a tinha descrito com as minhas palavras, eu te revelara fatos que ignoravas e que te tinham permitido entreve-la. No entanto, tu é que a vias e só podia ver-te a vê-la. (SARTRE, 2005, p. 397).

Minha consciência é meus atos e como vimos só me relaciono com meus atos na consciência irrefletida. E assim, eu não sou objeto para mim, só me apreendo enquanto sou objeto para o outro.

## 2.5 O olhar como solidificação de possibilidades

A vergonha me revela que sou um ser no modo do Em-si. O outro me olha e eu sou, não para mim, mas para o outro. O outro me despe de minha transcendência. E esta transcendência adquire uma natureza pelo fato de que o outro confere a esta transcendência um lado de fora. Assim, pelo outro, eu tenho um lado de fora, uma natureza, o que Sartre observa ser um pecado original: “Pecado original é a existência do outro e a vergonha assim como o orgulho é a apreensão de mim como natureza” (1997, p. 338). Pois, minha natureza está fora de minha liberdade vivida.

A vergonha me revela o olhar do outro, revelando a mim mesmo. Me faz viver, e não conhecer, a situação do ser-visto. A vergonha é “vergonha de si, reconhecimento de que sou este objeto que o outro olha e julga. Tenho vergonha de minha liberdade porque ela me escapa para se converter em objeto.” (SARTRE, 1997, p.336).

Na peça *Entre quatro paredes*, Inês e Garcin insistem com Estelle a respeito do motivo de ela ter ido para o inferno. Ela confessa: teve uma filha com o amante, matou-a na frente dele e ele acabou se suicidando. Estelle desabafa: “Mas não era preciso fazer isso: meu marido não desconfiava de nada. (*Um tempo*) Tenho ódio de vocês” (SARTRE, 2011, p.88). Estelle os odeia, pois agora eles sabem o que ela fez, e como foi covarde. A qualificação dos outros a faz sentir vergonha. Após o inquérito, Estelle permite que Garcin fique em mangas de camisa, pois já não há mais cerimônia: estão “nus”.

Sou coisificado ao ser olhado pelo outro, pois ele me objetiva. Assim o outro solidifica minhas possibilidades, pois eu sou possibilidades enquanto liberdade. Ao me olhar, o outro me apreende em relação com os utensílios: sou aquele que está no buraco da fechadura. Ao ser visto pelo outro na situação de estar no buraco da fechadura, tenho a possibilidade de me esconder. Mas essa possibilidade se torna utensílio.

Com o olhar do outro, não tenho mais controle da situação. Podem acontecer coisas inesperadas a partir do momento em que outra liberdade aparece. Sou escravo do outro na medida em que sou dependente de uma liberdade que não é minha, mas é condição de meu ser.

Sartre explicita reações subjetivas ao olhar do outro: o medo de estar em perigo frente ao outro, o orgulho ou a vergonha são o reconhecimento da minha escravidão e alienação de minhas possibilidades.

Sartre (1997) sustenta que o outro não nos é dado como objeto, o próprio olhar do outro é a desapareição de meus olhos. Mas essa objetivação é algo como uma defesa de meu ser. Eu o objetivo na medida em que não tenho acesso a seu ser sujeito. Quando sinto que sou olhado, constato uma presença transmundana do outro.

Todavia, o outro aliena minhas possibilidades ao me objetivar e qualificar, pois somente uma liberdade pode limitar outra liberdade. Por exemplo, não é a mesma coisa ficar em casa porque está chovendo e porque me proibiram de sair. A segunda opção ocorre porque alguém limitou minha liberdade.

Quando o outro me olha tenho consciência de ser objeto, mas esta consciência se dá pela existência do outro. Não me é dada. Da mesma forma, o outro não é objeto da vergonha. A vergonha revela o outro, mas não como revela um objeto. O objeto é o que a consciência não é. Uma qualificação atribuída a mim caracteriza-me como um Em-si. Mas não posso ser essa qualificação que me é atribuída. O outro me constitui como objeto para ele.

Voltemos à peça *Entre Quatro Paredes*, onde o personagem Garcin precisa convencer Inês e Estelle de que não é um covarde. Os vivos o qualificaram assim, mas sem ligação com o mundo dos vivos, ele só tem as duas para convencer. Inês sabe que o fato de ele ter fugido da guerra é o que o atormenta. Estelle pouco se importa se ele foi corajoso ou não, ela só quer a atenção dele, enquanto Inês tem prazer em atormentá-lo mais ainda. Especialmente pelo ciúme que sente da relação dos dois. Garcin tenta convencer Inês:

Garcin: Veja só: são mil a repetir que sou um covarde. Mas o que são mil? Se houvesse uma alma, uma só, que afirmasse, com todas as suas forças, que eu não fugi, que eu não posso ter fugido, que eu tenho coragem, que sou um sujeito direito. Tenho... tenho certeza de que me salvaria. Acredite em mim. (SARTRE, 2011, p. 112).

Garcin sabe que deve convencer Inês porque ela sabe o que é ser covarde. Não pode deixar ela triunfante com estes pensamentos sobre ele. Inês sabe que o tem nas mãos: “você é um covarde, Garcin, porque eu quero que você seja um covarde. Eu quero, compreende? Eu quero! No entanto, veja que fraquinha que sou: um sopro. Sou apenas o olhar que está vendo você, o pensamento incolor que está pensando em você.” (SARTRE, 2011, p.122).

Ao ser visto pelo outro, percebo que sou vulnerável e estou sem defesa. Percebo que o outro é um ser livre, que pode limitar minha liberdade. Com a qualificação do outro, sou objetivado e minhas possibilidades ficam alienadas, pois ele me transforma em um ser Em–si. Ao mesmo tempo, quando o outro me qualifica, ao solidificar minhas possibilidades, me delega uma essência, uma natureza, um lado de fora. E será dessa forma que poderei captar-me como sendo visto no mundo.

Apreendo minhas possibilidades de fora através dele, mas sou essas possibilidades. Essas possibilidades aparecem à consciência irrefletida na medida em que o outro me espreita. Com o outro a situação me escapa na medida em que podem ocorrer inversões inesperadas. Quando ajo sozinho, posso prever as consequências. O outro faz surgir algo que não foi desejado por mim.

Dependo em meu ser de uma liberdade que não é minha. Alguém me qualifica e não posso agir sobre tal ou conhecê-la. Mas ao mesmo tempo, necessito dele para me captar como objeto no mundo.

Desse modo, “O olhar do outro, como condição necessária de minha objetividade, é a destruição de toda objetividade para mim” (SARTRE, 1997, p. 346). Quando o outro me olha, ele não vê minha distância em relação aos objetos, mas as distâncias dele. O outro me atribui distâncias. Sendo através do outro que adquiro minha objetividade. “Assim pelo olhar experimento o outro concretamente como sujeito livre e consciente que faz com que haja um mundo temporalizando-se rumo as suas próprias possibilidades” (SARTRE, 1997, p.348).

Tenho consciência de ser objeto pelo olhar do outro, mas não tenho acesso à consciência do outro. Por exemplo, não posso me captar como malvado, pois não posso ser malvado para mim. E tal qualificação me faz um Em-si. Quando o outro me descreve, não me reconheço, mas sei que sou eu. Não posso me fazer objeto para mim, pois não posso alienar a mim mesmo.

Conclui Jameson: “a transformação de outras pessoas em coisas através do olhar torna-se, assim a principal fonte de dominação e uma submissão que só podem ser superadas ao se olhar de volta ou retornar o olhar” (2001, p. 108).

## 2.6. Falsa vergonha

Pela vergonha, estabeleceu-se uma certeza do outro que é indubitável. Mas é somente provável que o outro me olhe. Como ter certeza que estou sendo visto?

O ser-visto não pode depender do objeto que olha. Quando o outro me olha, não percebo o objeto que olha, mas uma liberdade. No entanto, “o certo é que sou visto”. Não é necessária uma presença intramundana, pois não são os olhos que me veem, mas o outro como sujeito.

O que é provável não é o outro, mas o ser-aí do outro. Mas é apenas provável que o outro me olhe. E o ser-visto não pode depender do objeto que manifesta o olhar. Desse modo, “o certo é que sou visto, o apenas provável é que o olhar esteja vinculado a tal ou qual presença intramundana”. (SARTRE, 1997, p. 355) Por exemplo, em frente ao buraco da fechadura, ouço passos. Sinto um frisson de vergonha, alguém me viu. Mas era alarme falso. Mas se continuo na ação, estarei alerta ao menor ruído, e se estremeço de vergonha ao menor ruído, é porque já estou em estado de ser-visto. O que é que apareceu enganosamente e destrói-se quando descobri o alarme falso? Não é o outro-sujeito, nem sua presença, é a “facticidade do outro, a conexão contingente entre o outro e um ser-objeto em meu mundo” (SARTRE, 1997, p. 355). O que é de fato duvidoso não é o outro em si mesmo, mas o ser-aí do outro.

Daniel em Sursis tenta explicar o olhar que não depende de uma presença corpórea:

E tu também, zombador incorrigível, o olhar te vê. Mas não o sabes. Dizer-te o que é o olhar ser-me-ia fácil: porque não é nada; é uma ausência. Imagina a noite mais escura. É a noite que te olha. Mas uma noite ofuscante; à noite em plena luz; a noite secreta do dia [...] Que angustia descobrir subitamente esses olhos como um ambiente universal do qual não posso fugir. [...] esse “penso, logo existo” que tanto me fez sofrer – pois quanto mais pensava menos me parecia existir – e digo: veem-me, logo existo. [...] sou como ele me vê. [...] Eis-me como me vedes, tal como sou. Que posso fazer? Vos me conheceis e eu não me conheço. Que posso fazer senão suportar-me? E vós, cujo olhar me segue eternamente, suportai-me, Mathieu, que alegria, que suplico! Estou enfim transformado em mim mesmo. Odeiam-me, desprezam-me, suportam-me, uma presença me sustem e auxilia-me a ser para sempre (SARTRE, 2005, p. 398).

### 2.6.1. Ausência

O outro não estava ali, estava ausente. A ausência de alguém é definida como um modo de ser da realidade que ela determinou com sua presença. Por exemplo: é com relação a outros homens que Pedro está ausente. Desse modo, “é com relação a todo homem vivo que toda realidade humana é presente ou ausente sobre o fundo de presença originária” (SARTRE, 1997, p. 358).

O que é então a ausência? Vejamos a resposta de Sartre:

Ausência é um modo de ser concreto de Pedro com relação à Tereza: é um nexó entre realidades humanas, e não entre realidade humana e o mundo. É com relação à Tereza que Pedro está ausente desse lugar. Portanto, a ausência é uma conexão de ser entre duas ou mais realidades humanas.” (SARTRE, 1997, p. 356-357).

É com relação a todo homem vivo que toda realidade humana é presente ou ausente. E esta presença originária só pode ter sentido desde que o outro seja objeto para mim ou que eu seja objeto-para-outro. O ser-para-outro é algo que está na minha realidade humana e apreendo-o com uma necessidade de fato em qualquer pensamento: “O outro está presente a mim onde quer que seja como aquilo pelo qual eu me torno objeto” (SARTRE, 1997, p. 358).

Em *Entre Quatro Paredes*, a personagem Inês exemplifica esta questão:

Inês – E eu estou vendo vocês, vendo vocês! Eu, sozinha, sou toda uma multidão: a multidão, Garcin, a multidão, compreende? (*Murmurando*) Covarde! Covarde! Covarde! Covarde! É inútil fugir de mim: não deixarei você. Que é que está procurando nos lábios dela? O esquecimento? Mas eu, eu não esquecerei você. E é a mim que você tem que convencer. A mim! (SARTRE, 2011, p.124)

Dessa forma, o caráter de objeto continua sendo provável. Pois, não é possível transferir a certeza do outro sujeito (que me olha) ao outro objeto. O olhar mesmo destrói o objeto que o manifesta. Assim, o ser-visto não pode depender então do objeto que olha. O ser-visto não está vinculado ao corpo do outro.

A realidade humana, diferentemente dos objetos, pode ocupar uma localização. “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” (SARTRE, 1997, p. 356). Uma pessoa está ausente em relação a um lugar que ela costuma estar.

É com relação às outras pessoas que alguém está ausente. A morte não é uma ausência. O que é provável é apenas a distância real do outro.

Daniel, em *Sursis*, descreve a experiência do olhar que não depende de uma presença particular:

Certamente, já tiveste no metrô, no saguão de um teatro, num vagão, a impressão repentina e insuportável de ser espiado por trás. Tu te voltas, mas o curioso já mergulhou o nariz num livro; tu não consegues saber que te observas. Tornas à posição anterior, mas sabes que o desconhecido reeguiu os olhos, e sentes um formigamento nas costas, comparável a uma crispação violenta e rápida de todos os teus tecidos. Pois bem, eis o que senti pela primeira vez, a 26 de setembro, às três da tarde, no parque do hotel. Não havia ninguém entendes Mathieu, ninguém. Mas o olhar estava lá. Compreenda bem: não o agarrei como se abocanha de passagem um perfil, uma frente, uns olhos; pois sua natureza própria é inalcançável. [...] existia na presença de um olhar. Desde então nunca deixei de estar diante de uma testemunha. (SARTRE, 2005, p. 397)

Há também um caráter de simultaneidade no olhar o qual remonta a uma conexão temporal de dois existentes não vinculados por qualquer outra relação. A simultaneidade não pertence aos existentes do mundo, pois “pressupõe a co-presença ao mundo de dois presentes considerados como presenças-a.” (SARTRE, 1997, p. 343). Como afirma Sartre, a presença de Pedro ao mundo é simultânea à minha presença. Por exemplo, esse vaso existe para Pedro ao mesmo tempo em que existe para mim. Pressupõe um fundamento que tem de ser a “presença à minha própria temporalização de um outro que se temporaliza” (SARTRE, 1997, p. 343). Enquanto o outro se temporaliza, temporaliza-me com ele.

Daniel, em *Sursis* conclui: “Mas, um dia, me dei conta da reciprocidade de nossas relações. Que serias tu sem mim, senão essa mesma espécie de inconsistência que sou para mim mesmo?” (SARTRE, 2005, p.397).

## 2.7 Dimensão existencial do para-outro

Na peça *As moscas*, temos o personagem Orestes que representa o herói sartreano que assume sua liberdade e assume a responsabilidade frente a seus atos. Todavia, não apenas a dimensão da liberdade do personagem Orestes, está sendo desvelada, como também as

dimensões do Para-si e do Para-outro. Orestes desde que coloca os pés em Argos procura uma ligação com os argivos daquela cidade que tanta repulsa causa ao personagem pedagogo. Orestes é uma liberdade vazia e afirma que preferiria sentir o mesmo “abjeto ressentimento” observado por eles nas pessoas da cidade: “Ao menos ele seria meu. Assim como esse calor que me tostam os cabelos seria meu. Seria o meu zumbido das moscas” (SARTRE, 2005, p.19).

Orestes reclama o preenchimento do vazio do seu coração, ele necessita de uma ligação com aquela cidade, com aquelas pessoas. Necessita de imersão consciente que possa lembrar-se de algo que tenha rastros na memória, para ter um nível de autoconhecimento que exige o reconhecimento alheio.

Orestes representa aqui a dimensão existencial do ser-para-o-outro. O homem por si só não pode se conhecer em sua totalidade. Somente através dos olhos de outras pessoas é que alguém consegue se ver como parte do mundo. Sem a convivência, uma pessoa não pode se perceber por inteiro. O ser Para-si só é Para-si através do outro. Pois, o homem por si mesmo não tem acesso à sua essência, é um eterno ‘tornar-se’, um ‘vir-a-ser’ que nunca se completa.

Ao olhar para nós, o outro nos faz existir objetivamente e nos aliena de nossa própria existência, porém, este modo de ser, ou melhor, aquilo que o outro afirmar a nosso respeito só será verdadeiro se nós assim escolhermos. “Assim, a liberdade do outro confere limites a minha situação, mas só posso experimentar esses limites caso reassuma este ser-para-outro que sou e lhe atribua um sentido à luz dos fins que escolhi” (SARTRE, 1997, p. 646).

Na mesma peça *As moscas*, ao conhecer Electra, Orestes reconhece-se nela, pois o homem como ser-para-o-outro necessita do outro para se reconhecer, para conseguir se ver como parte do mundo. Porém, encontramos um problema para este homem absolutamente livre, pois, ao surgir o outro, este homem que escolhe identifica no outro um limite à sua liberdade; o outro é um problema, pois nos impede de fazer o que desejamos. Não obstante, somos tão responsáveis pelo outro como o somos por nós mesmos. Pois, quando agimos pensamos no que seria o melhor para nós e para a humanidade.

É deste conflito entre a nossa liberdade e a liberdade do outro que surge a relação com o outro. Pois, o outro é indispensável a nossa existência, porém, insistimos em agir como se ele fosse totalmente dispensável. Sartre, por fim, em *O existencialismo é um Humanismo*, destaca a importância que o outro tem para nós:

O outro é indispensável a minha existência tanto quanto, aliás, ao conhecimento que

tenho de mim mesmo. Nessas condições, a descoberta da minha intimidade desvenda-me, simultaneamente, a existência do outro como uma liberdade colocada na minha frente, que só pensa e só quer ou a favor ou contra mim. Desse modo, descobrimos imediatamente um mundo a que chamaremos de intersubjetividade e é nesse mundo que o homem decide o que ele é e o que são os outros (SARTRE, 1987).

### 3 O CORPO

Para seguir com a análise da intersubjetividade, Sartre procura desenvolver uma ontologia do corpo. Pois, é por meio do corpo do outro que minha relação com o este é estabelecida. Como vimos, temos como certa a objetividade do outro para o Para-si. Mas este objeto que é o outro se manifesta como corpo.

Sartre (1997) vê um problema ao considerarmos o que é um corpo. Geralmente um corpo é visto como uma coisa que pode ser definida, enquanto que a consciência seria algo mais íntimo. Parece haver uma dificuldade ao tentar juntar a consciência e o corpo. Entretanto, Sartre afirma que o problema está no fato de tentar unir a consciência ao corpo dos outros. Um corpo que defino como tendo órgãos, não é a forma como eu vejo o meu corpo. Como vimos, não posso ser objeto para mim, somente para o outro. Não vejo meu coração, pulmões, cérebro. O que sei sobre meu corpo é baseado em dados empíricos e leituras. Assim, “meu corpo, tal como é para mim, não me aparece no meio do mundo e tal como é para outro” (SARTRE, 1997, p. 385).

Mesmo quando vejo uma radiografia minha, por exemplo, não enxergo meu corpo como é para mim. Eu vejo um objeto enquanto estou do lado de fora. Quando vejo minhas mãos e pernas eu os apreendo como órgão sensível constituídos no mundo, mas não os vejo captando um aspecto do mundo. Ou seja, “ou bem é coisa entre coisas, ou bem é aquilo pelo qual as coisas a mim se revelam. Mas não podem ser ambas ao mesmo tempo” (SARTRE, 1997, p. 386). Ao ver minha mão tocar um objeto, eu a capto como um objeto do mundo, que tem sua distância de mim.

Há um fenômeno de dupla sensação quando, por exemplo, toco minha perna com minha mão. Eu sinto tocar e sinto ser tocado. Mas para Sartre estes dois fenômenos são distintos. Quando sinto minha perna, ela é uma coisa e não a “possibilidade que sou de andar”, pois “na medida em que meu corpo indica minhas possibilidades no mundo, vê-lo ou tocá-lo é transformar essas possibilidades que são minhas em mortipossibilidades.” (SARTRE, 1997, p. 387).

O Para-si é corpo e consciência, não é uma consciência ligada ao corpo.

### 3.1 O corpo como facticidade para-si

Da mesma forma que o corpo não está separado da consciência, o Para-si não está separado do mundo como se estivesse fechado em si, pois o Para-si se relaciona com o mundo “negando-se como ser, faz com que haja um mundo, e, transcendendo esta negação rumo às suas próprias possibilidades, descobre os “istos” como coisas-utensílios” (SARTRE, 1997, p. 388).

A consciência é consciência do mundo, mas a partir de um ponto de vista, por exemplo, um copo está à esquerda de uma garrafa, enquanto que para o outro está à direita. Desse modo, há um mundo que tem uma orientação com relação a mim.

Com efeito, a visão abstrata da ciência de haver uma objetividade absoluta do mundo caiu por terra ao constatar que uma experiência não é algo em que o observador está excluído. “É o que bem demonstra, por exemplo, o fato de que não se pode fazer crescer em quantidades proporcionais as dimensões de corpos em movimento sem modificar suas relações de velocidade” (SARTRE, 1997, p. 390). Então, a velocidade só tem um significado na medida em que é relacionada às dimensões de corpos em movimento. Entretanto, tais dimensões dependem da determinação de quem surge no mundo, necessitando de um comprometimento do ser-no-mundo. O conhecimento só existe de um ponto de vista comprometido, pois “surgir, para mim, é estender minhas distâncias às coisas e, por causa disso, fazer com que haja coisas. Mas, por conseguinte, as coisas são precisamente “coisas-que-existem-a-distância-de-mim”. Assim o mundo me devolve essa relação unívoca que é meu ser, pela qual faço com que este ser se revele” (SARTRE, 1997, p. 391). Assim, não é possível um conhecimento puro. Pois, para Sartre um conhecimento puro sem ponto de vista é um conhecimento fora do mundo. Então, o conhecimento surge a partir de um comprometimento com o ponto de vista que o Para-si é: o Para-si é ser-aí.

Se o Para-si é ser-aí, é assim de forma contingente, pois não é fundamento de seu ser, e havendo uma necessidade de se comprometer num ponto de vista, ser um ponto de vista e não outros é também totalmente contingente. “É essa dupla contingência, encerrando uma necessidade, que denominamos facticidade do Para-si” (SARTRE, 1997, p. 391). Tal contingência impregna o Para-si e este nunca consegue captá-la.

Para Sartre, é necessário que o mundo apareça a mim em ordem. E esta ordem é o próprio Para-si. Com efeito, é uma ordem que embora necessária, é injustificável do ponto de

vista das coisas do mundo. Uma ordem que o Para-si é, pois é por ele que o mundo existe, mas ao mesmo tempo lhe escapa, pois não é o seu próprio fundamento. Esta ordem, Sartre afirma, é o corpo, o qual ele define como “a forma contingente que a necessidade de minha contingência assume” (1997, p. 392). O corpo do Para-si é sua situação, pois existir e situar-se equivalem, e por outro lado, “o corpo identifica-se com o mundo inteiro, enquanto este é a situação total do Para-si e medida de sua existência” (SARTRE, 1997, p. 392).

O corpo é a forma de comprometimento do Para-si como ser-no-mundo.

Sartre (1997), para dar vazão a este argumento, adentra na noção de sensação. Ele afirma que a noção de sensação não corresponde ao que o Para-si experimenta em si e no outro, pois a sensação presume que o homem esteja no mundo porque tem órgãos sensíveis. Mas a sensação dá informações sobre ao homem que pertencem ao vivido, e este toma por base o conhecimento do mundo exterior. Logo, “esta base não poderia ser o fundamento de um contato real com as coisas: não nos permite conceber uma estrutura intencional da mente. Iremos denominar objetividade, não uma conexão imediata com o ser, mas certos grupos de sensações que apresentem maior permanência ou regularidade” (SARTRE 1997, p. 398).

Desse modo, definimos a percepção do outro, o que Sartre chama de formações subjetivas de uma coerência particular. A percepção dos sentidos do outro serve como fundamento para explicar as sensações do Para-si, mas tais sensações constituem “a única realidade de minha percepção dos sentidos do outro” (SARTRE, 1997, p. 399).

Sartre observa que se a sensação é subjetividade pura, pergunta-se: como seria possível construir um objeto com a subjetividade? Aquilo que é vivido não pode ter qualidade objetiva. Para que seja possível perceber os objetos do mundo, então seria necessário estar em presença dos mesmos desde o nosso surgimento no mundo.

Em relação aos sentidos, Sartre afirma que estão em toda parte, por exemplo, um objeto de cima de uma mesa aparece a mim enquanto coisa que é revelado pela visão. Desse modo “significa que sua presença é presença visível e que tenho consciência de que me está presente como visível, ou seja, consciência (de) vê-lo” (SARTRE 1997, p. 399). Todavia, embora pela visão seja possível conhecer um objeto, não se tem conhecimento da própria visão. Mesmo com consciência reflexiva não é possível ter conhecimento de um sentido, pois a consciência reflexiva apenas dará conhecimento sobre o objeto. Pois, como observa Sartre,

não posso ver o olho vendo, não posso tocar a mão enquanto esta toca. Assim, o sentido, enquanto Para-si, é algo inapreensível: não é a coleção infinita de minhas sensações (...), por outro lado, se adoto sobre minha consciência um ponto de vista

reflexivo, encontrarei minha consciência de tal ou qual coisa-no-mundo, não meu sentido visual ou tátil; enfim, se posso ver ou tocar meus órgãos sensíveis, tenho a revelação de puros objetos no mundo, não de uma atividade reveladora ou construtora. E, contudo, o sentido está aí: há a vista, o tato, ou ouvido. (SARTRE, 1997, p. 400).

Os objetos que são vistos, se apresentam orientados ao Para-si. Um objeto se apresenta necessariamente à direita ou esquerda de uma mesa. Mas o fato de que apareça à direita ou esquerda é contingente. E de qualquer forma o Para-si tem a liberdade de olhar para o objeto que escolher. Com efeito, “é esta contingência entre a necessidade e a liberdade de minha escolha que denominamos sentido” (SARTRE, 1997, p. 401).

Quando um objeto aparece ao Para-si, ele deve ter uma relação com o mundo e os outros objetos. Ao ouvir uma música tocada por um violino, é necessário que se ouça através de uma porta aberta ou numa sala de concerto. Dessa forma, o objeto é no meio do mundo e se manifesta a um existente do mundo.

Os objetos não aparecem ao mesmo tempo e a maneira de sua manifestação não depende da subjetividade, mas da objetividade das coisas. Pois, se, por exemplo, “o tinteiro me esconde um pedaço da mesa, isso não provém da natureza de meus sentidos, mas sim da natureza do tinteiro e da luz. Se o objeto diminui ao afastar-se, isso não deve ser explicado por não sei qual ilusão do observador, mas sim pelas leis rigorosamente externas da perspectiva” (SARTRE, 1997, p. 401).

Para tais leis objetivas, há uma referência objetiva: por exemplo, um olho que é o ponto onde as linhas convergem. O centro de referência não é visto por nós, pois somos o centro de referência. Assim “a estrutura do mundo pressupõe que não podemos ver sem sermos visíveis” (SARTRE, 1997, p. 401). Pois, os objetos do mundo nos levam a um objeto que não por ser objeto para si mesmo. O Para-si em torno do qual as coisas se situam em volta, para si mesmo não é um objeto. Não é possível ter uma intuição de si como objeto quando se é este objeto. Assim:

meu ser-no-mundo, só pelo fato de que realiza um mundo, faz-se indicar a si mesmo como ser-no-meio-do-mundo pelo mundo que realiza, e não poderia ser de outro modo, porque não há outra maneira de entrar em contato com o mundo a não ser sendo do mundo. Seria impossível para mim realizar um mundo no qual eu não seja e que fosse puro objeto de contemplação que o sobrevoasse. Mas ao contrário, é preciso que me perca no mundo para que o mundo exista e eu possa transcendê-lo. Assim, dizer que entrei no mundo, que “vim ao mundo” ou que há um mundo, ou que tenho um corpo, é uma e mesma coisa. (SARTRE, 1997, p. 402).

O sentido para Sartre não é subjetivo, pois o que é percebido no campo perceptivo são objetos. Quando fecho os olhos para não ver, isso não remete à subjetividade, mas ao objeto que a pálpebra é. Sartre afirma “a verdade de nossa visão é objetiva” (1997, p. 403).

Entretanto, ao anular o centro de referência visual, não se anulam os objetos visíveis. Eles ainda existem para o Para-si. Isso ocorre porque é pelo Para-si no mundo que existem “o mundo como totalidade das coisas e os sentidos como a maneira objetiva com que se apresentam as qualidades das coisas” (SARTRE, 1997, p. 403). Dessa forma, uma deficiência da visão ou mesmo a falta dela, irão caracterizar como o mundo é para o homem. “O sentido, com efeito, é nosso ser-no-mundo enquanto temos-de-sê-lo em forma de ser-no-meio-do-mundo” (SARTRE, 1997, p. 404).

O corpo é o centro de referência não apenas da visão, mas de todos os sentidos. Mas o corpo não é apenas os sentidos, é o instrumento pelo qual o Para-si irá agir. A percepção transcende rumo à ação se desvelando por projetos de ação. O mundo aparece como “o enorme esboço de todas minhas ações possíveis” (SARTRE, 1997, p. 407) como possibilidades que sou.

A nossa relação originária com o mundo nos é revelada pelo corpo. Mas o corpo não é o que nos revela as coisas, e sim as coisas-utensílios que indicam o nosso corpo. O corpo é o que manifesta a contingência da relação originária do Para-si com as coisas. A ação então aparece como o ser-no-mundo do Para-si, pois este tem de ser em forma de instrumento no meio do mundo.

Mas, se sou no meio do mundo, é porque fiz com que haja um mundo transcendendo o ser rumo a mim mesmo; e, se sou instrumento do mundo, é porque fiz com que haja instrumentos em geral pelo projeto de mim mesmo rumo a meus possíveis. Somente em um mundo pode haver um corpo, e uma relação primeira é indispensável para que esse mundo exista. Em certo sentido, o corpo é o que sou imediatamente; em outro sentido, estou separado dele pela espessura infinita do mundo; o corpo é-me dado por um refluxo do mundo rumo a minha facticidade, e a condição desse refluxo perpétuo é um perpétuo transcender.” (SARTRE, 1997, p. 411).

O corpo além de ponto de vista é ponto de partida que sou. Mas ter um corpo é fundamentar seu próprio nada. Sou corpo, mas não sou fundamento de meu ser. O corpo é algo que me escapa, porque o sou. É um obstáculo que sou para mim mesmo e que precisa ser transcendido para ser no mundo. Todavia, transcender o mundo é comprometer-se nele.

O corpo é uma condição necessária para o Para-si agir. Mas um ato pressupõe uma continuidade entre a concepção e a realização. E a condição necessária da ação do Para-si é sua facticidade. Pois, como Sartre observa,

o corpo como facticidade é o passado enquanto remete originariamente a um nascimento, ou seja, a uma nadificação primeira que me faz surgir do Em-si que sou de fato sem ter-de-sê-lo. Nascimento, passado, contingência, necessidade de um ponto de vista, condição de fato de toda ação possível sobre o mundo: assim é o corpo tal como é para mim. (SARTRE, 1997, p. 413).

O corpo é a forma contingente de minha contingência. Mas é um corpo que não se consegue captar enquanto é para nós. Todavia, o corpo necessita que o Para-si escolha, pois não pode ser tudo ao mesmo tempo. A contingência e a finitude do Para-si são a condição de sua liberdade. E a liberdade necessita de uma escolha.

Mas o que o corpo é para si?

Como ele não faz parte dos objetos do mundo, ele deve aparecer de alguma forma à consciência. Ele não pode ser por mim conhecido, e a consciência irrefletida não é consciência do corpo. A relação do corpo com as coisas é objetiva, e com a consciência seria uma relação existencial. O corpo para Sartre é uma estrutura da consciência, porque é “o ponto de vista sobre o qual não poderia haver ponto de vista, não há, no plano da consciência irrefletida, consciência do corpo. O corpo pertence, pois, às estruturas da consciência não-tética (de) si” (1997, p. 416).

Mas não é possível identificar corpo e consciência não tética, pois esta é consciência de si enquanto liberdade rumo a suas possibilidades.

Quando o Para-si sente dor, é algo vivido. Não há distância entre a consciência e a dor. Nesse momento a dor é corpo para a consciência irrefletida. Mas para a consciência reflexiva, o mal que causa a dor se distingue do corpo.

Entretanto, quando nenhuma dor ou satisfação está presente na consciência, o Para-si não se desvincula do corpo. Há uma captação não posicional de uma contingência. E “esta perpétua captação por meu Para-si de um gosto inosso e sem distância, que me acompanha até em meus esforços para livrar-me dele e que é meu gosto, é o que descrevemos em outro lugar com o nome de Náusea” (SARTRE, 1997, p. 426). Essa náusea revela o corpo à consciência. Mesmo que o Para-si tente se livrar da náusea como algo que exista na

consciência, como uma dor física, por exemplo, revelando a facticidade e contingência, é a partir da náusea que tudo isso se desvela.

Assim, Sartre descreve o corpo do Para-si como *é para si mesmo*. Ou é centro de referência para os objetos utensílios no mundo ou é contingência “existida” pelo Para-si.

Até aqui expomos o que é o corpo enquanto ser para si. Mas tal como o Para-si, o corpo existe também para o outro.

### 3.2 O corpo para-outro

Sartre (1997) observa que as estruturas de meu ser-para-outro equivalem às do outro para mim. Desse modo, não faz diferença se estudamos como meu corpo parece para o outro ou o modo como o corpo do outro aparece a mim. Assim, Sartre escolhe estabelecer a natureza do corpo do outro.

A minha relação com o outro, como vimos, é mediante a negação interna. Capto o outro como aquele pelo qual eu existo como objeto. Para me defender posso me voltar para o outro e objetivá-lo por meio do olhar. O corpo aqui não é um fato primordial, pois o olhar que recebo não pode depender de um objeto que olha. Pois, “o outro existe para mim primeiro, e capto-o como corpo depois; o corpo do outro é para mim uma estrutura secundária” (SARTRE, 1997, p. 427).

O outro aparece ao Para-si como objeto, como uma transcendência que é transcendida. Mas o outro não é objeto como as coisas utensílios, pois ele possui duas distâncias. Porém, como eu não sou o outro, o seu corpo pode aparecer a mim como ponto de vista, um instrumento possível de se usar com outros instrumentos. Dessa forma, Sartre afirma que “o corpo do outro é indicado pela ronda das coisas-utensílios, mas indica, por sua vez, outros objetos, e, finalmente, integra-se em meu mundo e indica meu corpo” (1997, p. 428).

Mas a possibilidade do outro nos conhecer não advém do corpo do outro. Essa possibilidade já está desvelada no meu ser-objeto para o outro, pois é uma estrutura essencial da relação com o outro. E quando aparece o outro na minha experiência, os objetos que antes habitavam apenas meu mundo, agora têm também um centro de referência que é o outro. Ele é ponto de vista, mas não o ponto de vista que é meu. O outro é “uma facticidade que aparece a uma facticidade” (SARTRE, 1997, p. 429).

O corpo do outro está presente também na indicação que as coisas lhe dão na medida em que são utilizadas por ele. Por exemplo, estou na casa de alguém e estou esperando-o. Mas a casa desta pessoa me revela seu corpo. Os móveis e objetos são coisas-utensílios que são utilizadas por ele. Essa estrutura é, como vimos, denominada ausência. O dono da casa está ausente, pois é um ser dado para mim: “ser-em-outro-lugar, sendo um ser-aí com relação a um conjunto concreto de coisas-utensílios, em uma situação concreta, já é facticidade e contingência” (SARTRE, 1997, p. 430).

A presença ou não do outro não altera a sua facticidade. Entretanto, quando o outro surge, há algo de novo. Agora ele me aparece como algo que posso olhar, captar. Sua facticidade agora fica explícita.

O corpo do outro me é dado como um Em-si que transcendo rumo às minhas possibilidades. O corpo do outro é a presença do outro em meu mundo. “Esse corpo do outro, quando o encontro, é a revelação como objeto-para-mim da forma contingente que a necessidade desta contingência assume” (SARTRE, 1997, p. 432).

O corpo do outro é sua presença encarnada. Mas não capto o outro como corpo sem captar-me como centro de referência. Porém, o corpo do outro não é, como observa Sartre, apenas carne que tem relações de exterioridade com os objetos. Isto seria um cadáver. Pois, o corpo do outro é revelado como um “centro de referência de uma situação que se organiza sinteticamente à sua volta. [...] o outro é-me dado originalmente como corpo em situação” (SARTRE, 1997, p. 432). O outro, assim como o Para-si, enquanto corpo, não se insere em uma situação já existente. É a partir dele que existe uma situação.

A percepção que se tem do corpo do outro, é diferente dos outros objetos. Não percebo um órgão isolado do corpo do outro, é sempre uma totalidade. Dessa forma, o corpo do outro não difere do que o outro é para mim.

Como captamos o outro como facticidade, isto implica que o captamos como liberdade. Então, ao perceber o outro como outro-objeto, quer dizer que captamos como uma liberdade-objeto, ou uma transcendência-transcendida. Assim “o corpo do outro é sempre “corpo-mais-do-que-corpo”, porque o outro é dado a mim sem intermediário e totalmente no perpétuo transcender da facticidade” (SARTRE, 1997, p. 440).

Todavia, o corpo do outro não é a mesma coisa que sua objetividade, pois esta é sua transcendência que é transcendida. “O corpo é a facticidade desta transcendência” (SARTRE, 1997, p. 441).

### 3.3 A terceira dimensão ontológica do corpo

Como foi visto, a primeira dimensão do ser do Para-si é existir enquanto corpo. A segunda dimensão é o corpo do Para-si que é conhecido pelo outro. O outro me revela o objeto que sou para ele. A terceira dimensão ontológica do corpo trata de como existo para mim enquanto corpo que é conhecido pelo outro.

Com o olhar do outro, eu experimento meu ser-objeto. Objeto que sou apenas para o outro, nunca para mim mesmo. Sartre observa que o encontro com o outro

não me alcança somente em minha transcendência: na e pela transcendência que o outro transcende, a facticidade que minha transcendência nadifica e transcende existe para o outro, e, na medida em que sou consciente de existir para o outro, capto minha própria facticidade, não mais apenas em sua nadificação não-tética, não mais somente existindo-a, mas em sua fuga rumo a um ser-no-meio-do-mundo. (SARTRE, 1997, p. 441).

Por meio do olhar, meu corpo é revelado pelo outro como um Em-si, meu corpo é então alienado e minha facticidade objetivada. Aqui surge a experiência da timidez que Sartre afirma ser como ter consciência constante de seu corpo como é para o outro. O Para-si não fica tímido ou embaraçado pelo seu corpo como ele existe: “Meu corpo tal como é para o outro é que poderia embaraçar-me” (SARTRE, 1997, p. 443).

Sartre afirma que a linguagem nos revela as estruturas do corpo do Para-si que é para-outro. Pela linguagem, tentamos nos ver pelos olhos do outro. Mas a linguagem não se dá no plano irrefletido, somente no nível da consciência reflexiva que o conhecimento que tenho de mim mesmo pelo outro que me comunica por meio da linguagem. Assim, “é por meio dos conceitos do outro que conheço meu corpo” (SARTRE, 1997, p. 445). Mas na reflexão o Para-si vai adotar o ponto de vista do outro, pois não é possível ter um ponto de vista da própria facticidade.

Sartre até aqui descreve a relação fundamental com o outro, descrevendo também as dimensões de ser do corpo do Para-si. E a relação entre meu corpo e o corpo do outro é fundamental para estudar as relações concretas com o outro.

## 4 AS RELAÇÕES CONCRETAS COM O OUTRO

Após a análise do olhar e do corpo, é possível adentrar no aspecto referente às relações concretas com o outro. Agora podemos estudar as atitudes do Para-si em um mundo onde existem outros Para-si. E sendo atitudes concretas, a ontologia do olhar, antes apenas descrita, ganhará uma denotação prática nas relações mais primitivas com o outro no mundo.

Há agora uma complexidade maior na relação do Para-si com o Em-si: essa relação é em presença do outro.

O Para-si transcende sua facticidade rumo ao Em-si como fuga de sua condição que é nada, tentando buscar no Em-si um fundamento. Mas o Para-si não é o Em-si: é relação com o Em-si. O Para-si como negatividade total de fundamento, é apenas relação.

Para Sartre (1997), o Para-si mantém uma relação de fuga e perseguição com o Em-si, pois o persegue a fim de tentar escapar de sua condição e de ter uma natureza; e ao mesmo tempo é fuga, na medida em que ele não é seu fundamento.

Quando surge o outro, transforma o Para-si em um Em-si pelo olhar que lhe é lançado; e o outro o vê como uma liberdade que é dada. Mas pelo olhar há uma objetivação que o aliena e que não se pode conhecer. Então, a fuga do Para-si torna-se agora petrificada, mas do seu lado de fora. Entretanto:

Apenas pelo fato de que eu a experimento e de que ela confere à minha fuga este Em-si do qual minha fuga foge, devo voltar-me para tal objetividade de minha fuga e tomar atitudes com relação a ela. Esta é a origem de minhas relações concretas com o outro; são inteiramente comandadas por minhas atitudes com relação ao objeto que sou para o outro. (SARTRE, 1997, p. 453).

Como o outro revela um ser que sou, mas que não tenho acesso, minha relação com ele resulta em duas atitudes: o outro me olha, me objetiva e sabe o que sou levando vantagem em relação a mim. Mas como o Para-si é esta fuga do Em-si, posso tentar negar este lado de fora que me é dado. Dessa forma, volto-me para o outro para objetivá-lo, pois ao fazer isso destruo minha objetividade para ele.

O outro como liberdade é fundamento do ser-Em-si, já que ele objetiva e qualifica o Para-si. Assim, o Para-si tenta recuperar esta liberdade e apoderar-se dela, sem que ela deixe de ser livre. Se conseguisse apropriar-me da liberdade do outro, que fundamenta o seu ser

objeto, o Para-si seria meu próprio fundamento. Desse modo, “transcender a transcendência do outro, ou, ao contrário, incorporar em mim esta transcendência sem priva-la de seu caráter de transcendência – estas são as duas atitudes primitivas que adoto em relação ao outro” (SARTRE, 1997, p. 453).

Portanto, o fato originário para Sartre é que o Para-si é experiência do outro em seu ser, ou como projeto de objetivação ou de assimilação do outro. Estas atitudes se opõem, pois uma é a morte da outra. Sartre conclui que “o fracasso de uma acarreta a adoção da outra” (1997, p. 454).

A escolha de abordar uma ou outra relação com o outro é arbitrária, pois há um círculo vicioso de fracasso nas relações.

#### **4.1 As atitudes de assimilação do outro**

Ao mesmo tempo em que o Para-si tenta se livrar da dominação do outro, o mesmo tenta se livrar da sua. A perspectiva é sempre a do conflito, que é o sentido originário do ser-para-outro.

No olhar há uma relação de posse: o olhar do outro possui, petrifica. O outro objetiva o Para-si e este se reconhece na objetividade que é para ele. É responsável por seu ser-para-outro, mas não pelo fundamento do mesmo. O outro fundamenta o Para-si, mas não tem responsabilidade neste fundamento. Dessa forma, o Para-si tende a reivindicar o ser que é, pois há uma tentativa de recuperar esta posse de si mesmo e tentar fundamentar a si próprio. Todavia, isto somente seria possível se conseguisse assimilar a liberdade do outro. Entretanto, para se tornar concebível, seria necessário o outro se manter intacto. Não poderia se dissolver no Para-si, projetando assimilar o outro enquanto tal como sua possibilidade.

Este outro que o Para-si tenta assimilar também não pode ser o outro-objeto, pois tem de ser possível assimila-lo como sujeito olhador. O Para-si tenta se identificar com a liberdade do outro para servir de fundamento para seu ser-Em-si. Esta unidade com o outro não é possível de ser realizada, pois não se pode superar a contingência originária de sua relação com o outro. A assimilação do outro implicaria na destruição da alteridade do mesmo.

Sartre conclui então: “por fim, este objeto de unificação é fonte de conflito, posto que, enquanto experimento-me como objeto para o outro e projeto assimilar o outro na e por esta

experiência, o outro apreende-me como objeto no meio do mundo e não projeta de modo algum identificar-me com ele” (1997, p. 456).

#### 4.1.1 O Amor

O amor como relação primitiva se encaixa nessa tentativa de assimilação. O amor é conflituoso, na medida em que há a liberdade do outro que é fundamento de ser do Para-si, e isso o deixa em perigo. O outro lhe qualifica, lhe confere valores. A recuperação de seu ser só seria possível caso conseguisse apoderar-se da liberdade do outro e submetê-la a si, pois “o amor deseja capturar a consciência” (SARTRE, 1997, p. 457).

O Para-si quer se apropriar da liberdade do outro. Mas não é um desejo de escravidão do amado: o que ama não quer possuir o amado como uma coisa, mas uma liberdade enquanto liberdade. Não faria sentido querer apropriar-se do outro enquanto propriedade, e sim na medida em que o outro faz o Para-si ser.

Entretanto, Sartre observa que, para o amante, não seria suficiente uma liberdade enquanto compromisso voluntário. O amante quer ser amado por uma liberdade que enquanto liberdade, não seja mais livre. A liberdade do outro deve converter-se em amor: “e que esta liberdade seja subjugada por ela mesma, reverta-se sobre si própria, como na loucura, como no sonho, para querer seu cativo. E este cativo deve ser abdicação livre e, ao mesmo tempo, acorrentada em nossas mãos” (SARTRE, 1997, p. 458).

Desse modo, o que o amante deseja é que o outro enquanto liberdade se aprisione em uma forma de determinismo, mas algo que é voluntário. Que o amado escolha modificar sua liberdade unicamente pelo amante. O amante quer ser o mundo para o amado: mas sendo o mundo, ele se submete a ser objeto.

Por outro lado, quer ser objeto “no qual a liberdade do outro aceita perder-se, o objeto no qual o outro aceita encontrar, como sua segunda facticidade, o seu ser e sua razão de ser”. (SARTRE, 1997, p. 459). O amante exige do amado um existir como limite objetivo desta liberdade, tenta impregnar o outro com sua própria facticidade. Assim, “o amor procura constituir a síntese de duas transcendências, e isso de tal maneira que a liberdade de uma só possa existir pela liberdade da outra” (BORNHEIM, 2007, p. 103).

Mas, surge um problema quando o Para-si dá-se conta da sua condição de ser para-outro, o qual pode ser transcendido rumo à outra coisa pelo outro. Não será possível saber o que o amante é para o amado, ou de que maneira foi qualificado.

Entretanto, o amante, pelo fato de ser amado, pensa que está salvo da utilidade, pois o outro deve fazer o Para-si enquanto um objeto que é centro de referência, e as coisas do mundo se ordenariam em volta desta referência. E sendo limite da liberdade do outro, o amante acredita ser a fonte de todos os valores. “assim, querer ser amado é querer situar-se para-além de todo sistema de valores, colocado pelo outro como condição de toda valorização e como fundamento objetivo de todos os valores” (SARTRE, 1997, p. 460).

Sartre observa que, como é comum acontecer, por exemplo, o amante exige que o amado deixe de lado sua moral e aja em seu favor, como matar ou roubar por ele. O Para-si deseja ser aquele pelo qual o mundo existe para o outro. Algo que se assemelha à relação Senhor e escravo de Hegel: “o que o amo hegeliano é para o escravo, o amante quer ser para o amado” (SARTRE, 1997, p. 461). Mas há uma diferença, porque no amor descrito por Sartre, o amante deve ser escolhido como amado, e a escolha implica em liberdade .

Entretanto, o amante se desespera ao saber que pode ter sido escolhido entre outros. Não quer que seja uma escolha contingente do amado.

Com o amor, há um sentimento de justificação de nossa existência:

Se o amado pode nos amar, está prestes a ser assimilado por nossa liberdade: porque esse ser-amado que cobizamos já é a prova ontológica aplicada a nosso ser-para-outro. Nossa essência objetiva implica a existência do outro, e reciprocamente, é a liberdade do outro que fundamenta nossa essência. Se pudéssemos interiorizar todo sistema, seríamos nosso próprio fundamento (SARTRE, 1997, p. 463).

O amado capta o amante como objeto através do olhar. Desse modo, a relação sujeito-sujeito não é possível. Apenas uma relação de sujeito-objeto através do olhar.

O amor busca se apropriar do outro enquanto outro, então seria necessário encontrar o outro-sujeito e não o outro-objeto. Daí o amor ser uma projeção do Para-si que fracassa na medida em que busca seu fundamento no próprio Para-si.

Conforme Giles:

Mas o amado exige que eu reconheça nele o mesmo atributo da plenitude ontológica absoluta. Nenhum de nós está preparado para entrar num relacionamento fundamentado em tal premissa. O amor é um projeto que nunca poderá concretizar-

se, pois, para mim, amar alguém nada mais é do que eu tentar fazer com que esta pessoa me ame. E para isso, ela deve necessariamente procurar fazer com que eu a ame. Portanto, nos defrontamos cada um com uma volta infinita. (GILES, 1989, p. 297).

Para que o amante consiga conquistar a subjetividade do outro, ele teria de projetar ser amado. Mas surge um conflito na medida em que os dois amantes pretendem fazerem-se amados um pelo outro. Entretanto, com a subjetividade do outro presente, minha liberdade se aniquila, me tornando objeto.

Assim, no casal amoroso, cada qual quer ser o objeto para a liberdade do outro, se aliena em sua intuição original; mas esta intuição que seria o amor propriamente dito, não passa de um ideal contraditório do Para-si; igualmente, cada um só é alienado na medida exata que exige a alienação do outro. Cada um quer que o outro o ame, sem dar-se conta de que amar é querer ser amado e que, desse modo, querendo que o outro o ame, quer apenas que o outro queira que ele o ame. (SARTRE, 1997, p. 468)

O amor é um esforço que é contraditório, pois quero que o outro me ame e se isso acontece ele me vê como sujeito e se torna objetividade para mim. Então o projeto de fundamentar meu ser na subjetividade do outro como objeto cai por terra.

#### 4.1.2 A linguagem

Outra tentativa de assimilação do outro apresentada por Sartre é a linguagem. A linguagem é um fenômeno originário do ser-para-outro. A linguagem para Sartre já acontece no reconhecimento que se tem do outro. O Para-si é linguagem pelo fato de que seus atos e seus projetos rumo a suas possibilidades adquirem um sentido fora de si.

A linguagem, entretanto, não é caracterizada como um instinto ou uma invenção da subjetividade humana. Para Sartre, ela faz parte da condição humana, sendo

originalmente a experiência que um Para-si pode fazer de seu ser-para-outro, e, posteriormente, o transcender desta experiência e sua utilização rumo à possibilidade

que são minhas possibilidades. (...) A linguagem, portanto, não se distingue do reconhecimento da existência do outro (SARTRE, 1997, p. 465).

Quando o outro surge frente ao Para-si faz com que ele surja à linguagem. A linguagem é entendida aqui como todas as formas de expressão, não apenas a palavra. Por outro lado, não temos como ter acesso aos efeitos que nossos gestos causam no outro. A significação dada por esta liberdade que não é a do Para-si sempre lhe escapa. Não é possível saber o que o outro está pensando. Todavia, o outro confere sentido à linguagem do Para-si.

Como não é possível prever como as atitudes serão fundamentadas pelo outro, pois não há como ler o pensamento do outro, a linguagem se torna um Em-si fora do Para-si. Pois, uma vez exprimida uma atitude, ela já não pertence mais a quem a exprimiu. O outro é que irá conferir total sentido a esta linguagem.

Conclui Bornheim:

Pela linguagem, anuncio-me a uma outra transcendência. Presente já no simples olhar, ela se define como um modo de querer dominar o outro pelo fascínio atua magicamente sobre o outro, tentando fazer dele um ser fascinante: aqui também se verifica uma reversão do Para-si ao ser, e se escamoteia a transcendência (BORNHEIM, 2007, p. 104-105).

#### 4.1.3 Masoquismo

O fracasso no amor, e a não justificativa de minha existência pelo outro, pode levar a uma atitude desesperadora: o masoquismo. Mas agora em vez de tentar assimilar o outro protegendo sua alteridade, como no amor, O Para-si projetará ser absorvido pelo outro. Se o outro, sendo o fundamento de seu ser-para-outro, anular a subjetividade do Para-si, este será apenas um Em-si fundamentado por uma liberdade. Dessa forma, o Para-si tentará se converter em objeto: “fazer-me objeto, anular-me como sujeito, alienar-me inteiramente à liberdade do outro para invadi-la, tomá-la fazendo com que se apodere de mim” (LEOPOLDO e SILVA, 2004, p. 190).

A tentativa agora será se manter como ser-objeto, negando a liberdade que é sua condição. O Para-si experimenta seu ser-objeto na vergonha e a partir daí se apega a sua objetividade para o outro. Aqui o diferencial será a negação da própria transcendência.

Desse modo, o Para-si quer que o outro seja inteiramente livre, pois quanto mais ele exercer sua liberdade, mais o Para-si pode se manter como ser-objeto.

Sartre pensa que o masoquismo é algo como assumir a culpa de ser objeto. Assim, ele observa:

o masoquismo é uma tentativa, não de fascinar o outro por minha objetividade, mas de fazer com que eu mesmo me fascine por minha objetividade-para-outro, ou seja, fazer com que eu me constitua em objeto pelo outro, de tal modo que apreenda não-teticamente minha subjetividade como um nada, em presença do Em-si que represento aos olhos do outro. O masoquismo caracteriza-se como uma espécie de vertigem(...) frente ao abismo da subjetividade do outro (SARTRE, 1997, p. 471).

O masoquismo fracassa em si mesmo, pois para me fascinar por meu ser-objeto teria de apreender este objeto tal como ele é para o outro, o que é impossível. E desejar anular a própria liberdade é um projeto livre de um sujeito, não podendo ser inteiramente objeto. A liberdade para Sartre não pode ser alienada.

#### **4.2 As atitudes de objetivação do outro**

Com o fracasso das tentativas de assimilação do outro, o Para-si adota atitudes de objetivação do outro. Mas não há prioridade entre as duas atitudes, pois elas são reações ao ser-para-outro. Se não se identifica com a consciência do outro por sua objetividade para ele, o Para-si, em contrapartida, devolve na mesma moeda: ele olha o outro, pois, como Sartre observa, “olhar o olhar do outro é colocar a si mesmo em sua própria liberdade e tentar, do fundo desta liberdade, afrontar a liberdade do outro” (1997, p. 473).

Nesse momento haverá um afrontamento de liberdades. Mas, se analisarmos, é por esta afirmação de minha liberdade que faço do outro um objeto. O olhar, como vimos, não é simétrico. O olhar não pode ser olhado e quando olho, o outro reconhece minha liberdade, assim:

minha decepção é total, pois busco apropriar-me da liberdade do outro e logo percebo que só posso agir sobre o outro quando esta liberdade já se desmoronou ante meus olhos. Tal decepção será a mola propulsora de minhas tentativas posteriores para buscar a liberdade do outro através do objeto que ele é para mim e para encontrar condutas privilegiadas que poderiam fazer com que eu me apropriasse desta liberdade através de uma apropriação total

do corpo do outro. Estas tentativas, como se pode supor, estão por princípio destinadas ao fracasso. (SARTRE, 1997, P. 473).

Uma reação ao ser para-outro é devolver o olhar a quem olha. Dessa forma, constituir a própria subjetividade sobre a destruição da subjetividade do outro. Essa tentativa de promover a própria subjetividade Sartre denomina de atitude de indiferença.

#### 4.2.1 Indiferença

A indiferença é algo como uma cegueira em relação ao outro. É uma espécie de solipsismo, pois o Para-si age como se estivesse sozinho no mundo. As outras pessoas simplesmente possuem funções, sendo para Sartre um estado de má-fé do Para-si. A cegueira em relação aos outros desfaz a apreensão de minha objetividade, pois “no fundo, a indiferença age, obscuramente, como se a liberdade do outro devesse ser um dado pacífico” (BORNHEIM, 2007, p. 105).

No romance *Sursis*, Daniel escreve a Mathieu para comunicar sua descoberta do olhar, pois quer que Mathieu saiba que ele o vê. E Mathieu, que tenta preservar sua liberdade, mas com indiferença aos outros, não poderá mais continuar ignorando o fato de que é olhado.

O Para-si, que tenta agir com indiferença, ignora o fato de que pode ser olhado. Entretanto, essa atitude irá repercutir em um problema, pois como afirma Sartre: “a desapareção do Outro enquanto olhar me arremessa novamente em minha injustificável subjetividade e reduz meu ser a esta perpétua perseguição-perseguida rumo a um Em-si-Para-si inapreensível” (1997, p. 475). Isso quer dizer que, sem o outro, não tenho acesso à estrutura de meu ser que fará com que compreenda minha condição de ser livre. Pois, como vimos, sem o olhar do outro, sou apenas o fluxo de minha consciência enquanto ajo.

Desse modo, sou visto e sem saber sou objetivado sem poder me voltar ao outro para me defender.

#### 4.2.2 Desejo

A tentativa de me apossar da subjetividade do outro, por sua objetividade para mim, caracteriza o desejo sexual. A sexualidade do Para-si está imbricada no seu corpo. Mas há uma questão a ser respondida: a sexualidade constitui o Para-si que é também para outro, ou é um acidente fisiológico?

Sartre observa que “ser sexuado, com efeito, significa – nos termos da descrição do corpo que ensaiamos no capítulo precedente – existir sexualmente para um Outro que existe sexualmente para mim” (1997, p. 478). Mas a apreensão do outro vai se dar por meio do desejo, pois “é desejando o outro ou captando seu desejo por mim que descubro seu ser-sexuado” (1997, p. 478). Da mesma forma, deseja-se um ser humano, pois estamos em situação no mundo.

O desejo talvez seja um objeto a suprimir, mas isso se daria na consciência reflexiva. Enquanto que o desejo é irrefletido.

O Para-si não deseja uma parte de um corpo a não ser sobre fundo de presença de um corpo inteiro: “Desejo uma forma em situação” (SARTRE, 1997, p. 480). Desse modo, não se deseja um corpo como objeto material, pois este não está em situação.

O desejo, como um modo da subjetividade do Para-si, não é posicional de si mesmo. Ele é a revelação do corpo do Para-si na medida em que é pura facticidade: “no desejo, a consciência elege fazer existir sua facticidade em outro plano. Não foge mais da facticidade, mas tenta subordinar-se à sua própria contingência, enquanto apreende outro corpo – ou seja, outra contingência – como desejável” (SARTRE, 1997, p. 483). Entretanto, o desejo não é somente desejo do corpo do outro. O Para-si deseja uma consciência que se faz corpo para apropriar-se do corpo do outro.

Segundo Giles: “o desejo sexual não é a vontade de obter prazer, pois o desejo tem um objeto transcendente. Não é apenas desejo por um corpo, e, sim desejo pela consciência que dá significado e unidade àquele corpo” (1989, p. 297).

Nessa tentativa de ter a revelação do corpo do outro, o Para-si busca também a revelação de seu próprio corpo. O desejo é o desvelar do meu próprio corpo, além do corpo do outro. O desejo é uma consciência que se faz corpo para apropriar-se do corpo do outro. “No desejo faço-me carne em presença do outro para apropriar-me da carne do outro. Significa que não se trata somente de captar ombros ou flancos ou de atrair um corpo contra mim: é

necessário, além disso, captá-los com este instrumento particular que é o corpo enquanto empasta a consciência” (SARTRE, 1997, p.. 484).

Desejo a apropriação de um corpo, pois é um meio de descobrir meu corpo como revelação de minha facticidade, ou seja, como carne. É uma tentativa de encarnação do corpo do outro. Como há uma encarnação recíproca, há uma tentativa de encarnação da consciência do outro.

Mas a carne do outro não existe explicitamente para mim. Pois, capto o corpo do outro em situação. A carícia no outro faz surgir o outro enquanto carne. Por carne, Sartre entende o corpo despido de sua ação. É um modo primitivo das relações com o outro, constituindo o outro como carne desejável.

Todavia, se olho o olhar do outro tentando me defender contra sua liberdade, verei seus olhos. Sua liberdade se tornará mortipossibilidades: “tudo se passa como se quisesse apossar-me de um homem que fugiu, deixando apenas seu casaco em minhas mãos” (SARTRE, 1997, p. 489). Não consigo me apoderar a não ser de um corpo. E como só posso captar o outro em sua facticidade objetiva, o desejo trata de fazer emergir a liberdade do outro, fazendo com que sua liberdade seja coagulada. Ao tocá-lo, tento tocar a livre subjetividade do outro.

Todavia, Sartre observa: “Eis o ideal impossível do desejo: possuir a transcendência do outro enquanto corpo; reduzir o outro à sua simples facticidade, por estar então no meio de meu mundo, mas fazendo com que tal facticidade seja uma presentificação perpétua de sua transcendência nadificadora” (1997, p. 489).

O fracasso resultará na impossibilidade de se apropriar da consciência do outro, pois ele se apresenta como objeto perdendo sua transcendência. O próprio prazer é a morte do desejo, pois motiva o surgimento da consciência reflexiva de prazer: “que a consciência, ao encarnar-se, perca de vista a encarnação do outro, e que sua própria encarnação venha a absorvê-la a ponto de converter-se em seu objetivo último” (SARTRE, 1997, p. 494).

O desejo é desejo de se apropriar da consciência encarnada do outro. Mas como vimos, ao atingir o objetivo do desejo, o outro deixa de ser carne para se tornar objeto novamente, ocorrendo uma ruptura na reciprocidade entre os encarnados. Desse modo, Sartre conclui: “o outro pode permanecer turvo, pode continuar sendo carne para si mesmo, e posso compreendê-lo, mas é uma carne que já não apreendo com a minha, uma carne que já não é mais senão uma propriedade de um outro-objeto, e não a encarnação de um outro-consciência” (1997, p. 495).

### 4.2.3 Sadismo

O sadismo se origina do desejo. O sádico tenta recuperar seu corpo, fugindo de sua própria facticidade, pois seu objetivo é o mesmo do desejo: capturar o outro enquanto transcendência encarnada. Mas ele tenta transcender sua encarnação para apropriar-se da encarnação do outro. Assim – escreve Sartre:

o sadismo é negação de ser encarnado e fuga de toda facticidade, e, ao mesmo tempo, empenho para apoderar-se da facticidade do outro. Mas, já que não pode nem quer realizar a encarnação do outro por meio da própria encarnação, e já que, por isso mesmo, não tem outro recurso senão tratar o outro como objeto-utensílio” (SARTRE, 1997, P. 496).

O sádico tenta encarnar o outro pela violência, querendo se apropriar da carne do outro enquanto despida de toda ação. Diferente do desejo, o sadismo não procura uma reciprocidade na relação sexual. Quer ser uma liberdade que aprisiona outra liberdade. Tratando o outro como instrumento, presentifica a carne com a dor: “na dor, com efeito, a facticidade invade a consciência e, por fim, a consciência reflexiva é fascinada pela facticidade da consciência irrefletida. Portando, há de fato uma encarnação pela dor” (SARTRE, 1997, p. 496). Mas, por outro lado, o sádico que tortura a liberdade aprisionada é um instrumento provocador de dor.

Conforme Giles: “não é o corpo por amor ao corpo que o sádico procura dominar, mas a liberdade do outro. O sádico não visa a suprimir a liberdade daquele a quem tortura, e, sim, obrigar essa liberdade a identificar-se livremente com a carne torturada” (1989, p. 298). Mas há um problema para o sádico na medida em que o outro pode olhá-lo a qualquer momento, descobrindo que não pode agir sobre a liberdade do outro. Constata-se então um círculo vicioso, pois podemos nos tornar do ser que olha para o ser que é visto.

A constância do fracasso pode suscitar uma nova atitude para com o outro: o ódio.

### 4.2.4 Ódio

Trata-se de nenhum tipo de empenho para tentar uma união com o outro. O ódio é a afirmação de minha liberdade absoluta frente ao outro. Entretanto, o ódio faz com que o Para-

si veja o outro apenas como objeto, tentando aniquilá-lo. Mas o ódio é um fracasso, pois seu objetivo consiste em suprimir as outras consciências. “Porém, ainda que o conseguisse, ou seja, ainda que pudesse abolir o outro no momento presente, não poderia fazer com que o outro não tenha sido. Melhor ainda; a abolição do outro, por ser vivida como triunfo da ira, pressupõe o reconhecimento explícito de que o outro existiu” (SARTRE, 1997, p. 511).

O ódio não sai do círculo vicioso. É, para Sartre, apenas uma tentativa desesperadora.

### 4.3 O ser-com e o nós

Depois das descrições sobre as relações concretas com o outro, não é difícil nos perguntarmos, como ficaria o “nós”?

O “nós” enquanto subjetividade implica vários sujeitos que se apreendem mutuamente enquanto sujeito, e não como objetos, pois como observa Sartre “no “nós” sujeito, ninguém é objeto” (1997, p. 512). Todavia, o que de fato acontece é um reconhecimento que é posicionado em uma ação ou objeto comum, por exemplo, nós vemos tal coisa. A experiência do nós-sujeito, com efeito, pode surgir a qualquer momento: ao observar uma situação, o Para-si observa e sabe que é observado. Mas de repente ocorre um incidente. Nesse momento, como afirma Sartre, “experimento-me não-teticamente como comprometido em um nós. As rivalidades, os ligeiros conflitos anteriores desaparecem, e as consciências que fornecem a matéria do nós são precisamente as de todos os consumidores: nós olhamos a ocorrência, nós tomamos partido.” (1997, p. 513). Assim, Sartre se questiona se não teria sido injusto com o *Mitsein* de Heidegger.

Mas ele argumenta que nunca a experiência do nós foi posta em dúvida. Na verdade, foi descrito que a experiência do nós não pode ser fundamento da consciência que o Para-si tem do outro.

Entretanto, a experiência do nós é tida como algo particular, pois não é necessário uma consciência coletiva do nós para experienciar o mesmo. O nós aqui vai aparecer como “uma certa experiência particular que se produz, em casos especiais, sobre o fundamento do ser-Para-outro em geral. O ser-Para-outro precede e fundamenta o ser-com-o-outro” (SARTRE, 1997, p. 514).

A partir do nós surge uma diferenciação: não há somente um nós-sujeito, como também um nós-objeto. Há uma diferença entre as sentenças “Nós olhamos” e “Eles nos olham”. Nesta última, há uma experiência do Para-si enquanto objeto e uma liberdade que é petrificada. Porém, como agora não é apenas um ser objeto, mas um “nós” que é objetivado, é necessário que O Para-si se comprometa com os outros que são alienados. É uma experiência de ser objetivado que é comum a mais de uma pessoa.

Todavia, aqui ainda permanece a relação fundamental do ser olhador e do ser que é visto.

#### 4.3.1 O nós-objeto

O nós-objeto, assim como o ser-objeto, é uma experiência do Para-si no mundo frente ao outro. Pela vergonha, o Para-si experimenta o nós enquanto solidificação de possibilidades comunitárias.

Até então, Sartre desenvolveu um confronto entre uma pessoa e outra, no qual ou o Para-si buscava transcender sua transcendência ou era transcendido pelo olhar do outro, sendo então alienado. Essa experiência ocorria em uma situação que é algo objetivo para um ou outro.

Entretanto, não foi levado em conta que a relação do Para-si com o outro tem como pano de fundo a relação com todos os outros. Sartre exemplifica: “suponhamos, por exemplo, que o outro me olha. Neste instante, experimento-me como inteiramente alienado e me assumo como tal. Aparece o Terceiro. Se ele me olha, experimento-os comunitariamente como “Eles” (eles-sujeitos) através de minha alienação” (1997, p. 515). Ao surgir este Terceiro, todavia, não muda o fato de que o Para-si é visto. Mas se este Terceiro olha o outro que está olhando a mim, surge algo mais complexo. É possível captar o Terceiro, mas apenas no outro, pois este está sendo visto pelo Terceiro. Mas captar o terceiro diretamente, no momento, não é possível, pois sou objeto para ele, assim como o outro também é. Desse modo, “a terceira transcendência transcende a transcendência que me transcende e, com isso, contribui para desarmá-la” (SARTRE, 1997, p. 515).

Mas nessa experiência a qualquer momento pode haver uma reviravolta, pois: ou o Para-si se alia ao Terceiro para olhar o outro, e assim objetivá-lo; ou olhando o Terceiro, o

Para-si é alienado pela transcendência (Terceiro) que está alienando o outro. Porém eu olhando o Terceiro, posso objetivá-lo, mas ainda sou objeto para o outro. Aqui temos uma situação complicada “posto que sou objeto para o Outro, que é objeto para o terceiro, que é objeto para mim” (SARTRE, 1997, p. 516).

Pode acontecer uma nova situação, onde eu olho o outro e surge um Terceiro que também o olha. Assim, ambos me aparecem como Eles-objeto. Há também a possibilidade de captar através do outro que olho, o olhar do terceiro, pois o outro se sabe visto pelo terceiro. Entretanto, como a situação de olhar e ser olhado tem como pano de fundo todos os outros, o terceiro que surge na relação pode ser visto por outros Terceiros. Desse modo, Sartre argumenta que “resulta daí uma inconsistência originária do Outro-objeto e uma perseguição ao infinito do Para-si que busca reapropriar-se desta objetividade” (1997, p. 516).

A situação a partir desta inconsistência pode mudar a qualquer momento. Em outra situação, posso ser visto pelo Terceiro enquanto olho o outro. Nesse caso, sou alienado enquanto alieno o outro, então minhas possibilidades de instrumentalizar o outro são também solidificadas pelo Terceiro. Sartre dá o exemplo de um caso no qual o Para-si é surpreendido pelo terceiro, espancando um homem franzino. Quando surge o terceiro, o homem que o Para-si está humilhando deixa de ter esta utilidade, já não é mais o “homem-a-ser-espancado”. Será possível retomar essa instrumentalização do homem apenas pela linguagem do terceiro que me comunica. Neste momento, tanto o Para-si como o homem que estava sendo espancado, se tornam eles-objeto para o Terceiro.

Antes quando havia apenas o outro, era um confronto de olhares onde um dos dois era objetivado pelo outro. Mas com o Terceiro, o Para-si além de ser alienado, percebe que as possibilidades do outro também são solidificadas. Nesse momento, surge algo como uma solidariedade entre o nós-objeto que está sendo experienciado. Esta situação vai se dar sempre pelo terceiro que mantém unidos os que estão sendo objetivados. Assim, como observa Sartre, “o que assumo é a comunidade de equivalência pela qual existo comprometido em uma forma que, tal como o outro, ajudo a constituir. Em suma, eu me assumo como comprometido lá fora, em mim” (1997, p. 518).

A experiência do nós-objeto ocorre com este comprometimento onde há um reconhecimento de responsabilidade própria e do outro. É uma solidariedade com o outro, e não é possível conhecer ou sentir o nós-objeto. Só se descobre, pois, “pela assunção que fiz desta situação, ou seja, pela necessidade em que estou, no cerne de minha liberdade assumidora (assumante), de assumir também o outro, por causa da reciprocidade interna da situação” (SARTRE, 1997, p. 518). O nós-objeto é uma alienação radical do Para-si, pois

assume algo que ele faz parte, mas não é. É uma espécie de experiência coletiva de impotência, pois o Para-si está entre várias existências petrificadas.

Uma forma de experiência do nós-objeto aparece no trabalho. Há uma experiência do nós enquanto objeto material “a criar”. Desse modo, o nós aparece como disposição instrumental. A partir do terceiro, as liberdades solidificadas se comprometem no meio dos outros. Desse modo, há sempre a possibilidade dos Para-si serem unidos no nós pelo olhar de um terceiro. Mas Sartre observa que:

Assim como o olhar é somente a manifestação concreta do fato originário de minha existência para o outro, e, portanto, assim como me experimento existindo para o outro fora de qualquer aparição singular de um olhar, tampouco é necessário que um olhar concreto nos fixe e atravesse para que possamos nos experimentar como integrados lá fora em um nós. (SARTRE, 1997, p. 520).

Para se experimentar como nós, não é necessário uma presença de um terceiro em carne e osso. A “humanidade” que existe já é suficiente para que alguns indivíduos experimentem o nós-objeto.

Existe o que chamamos consciência de classe, que é quando há uma assunção do nós em função de uma situação de solidariedade coletiva melhor estruturada. Na relação classe opressora – classe oprimida, a classe opressora se apresenta como um Terceiro que aliena as liberdades que constituem a classe oprimida. É mediante o terceiro que a classe oprimida descobre a condição de oprimida. O Para-si experimenta-se enquanto objeto pelo olhar do terceiro e ao mesmo tempo experimenta-se como um entre outros que são olhados, havendo então uma alienação coletiva. Todavia, a “experiência do nós-objeto pressupõe a do ser-Para-outro” (SARTRE, 1997, p. 522). Sendo a experiência do nós uma complexidade do ser-objeto para outro.

#### 4.3.2 O nós-sujeito

Para Sartre, o nós-sujeito ideal existiria se fosse possível que a humanidade se fizesse como uma unidade absoluta de todas as transcendências. Todavia, a experiência desse nós não é uma apreensão real das subjetividades. Elas continuam sem alcance. Sendo assim, “a

experiência do nós-sujeito não comporta, de modo algum, uma experiência semelhante e correlata nos outros” (SARTRE, 1997, p. 527) O nós-sujeito não pode constituir uma atitude originária com os outros.

Segundo Sartre (1997), a experiência de um nós-sujeito em uma situação é algo psicológico e subjetivo em uma consciência. Embora ocorra uma modificação íntima na consciência, não fundamenta uma relação ontológica com os outros, como o *Mitsein* de Heidegger. É um modo de sentir-se entre os outros apenas. O *Mitsein* seria impossível sem o reconhecimento prévio do que é o outro, pois Ser-com implica *um ser com alguém*.

Não há simetria entre nós-sujeito e nós-objeto. Visto que o nós-objeto é uma dimensão existencial complexa da experiência originária do ser-Para-outro, mas que depende sempre de um terceiro, enquanto que o nós-sujeito é uma experiência subjetiva.

Desse modo, a experiência do nós, para Sartre, não contribui para os resultados anteriores sobre a relação do Para-si com o outro e a estrutura originária ser-para-outro. Assim, Sartre conclui, diferentemente de Heidegger, que “a essência das relações entre consciências não é o *Mitsein*, mas o conflito” (1997, p.531).

#### 4.3.3 O conflito e a possibilidade de salvação em *Entre quatro paredes*

Se a essência das relações entre as consciências é o conflito, nos perguntamos se é possível sair deste conflito? Para isso, analisemos melhor a obra teatral *Entre quatro paredes*.

Esta peça nos mostra a relação com os outros, em uma situação radical: o inferno. E assim como Sartre argumentou que, no teatro, é possível enxergar o homem em ação, se fazendo a todo instante. Veremos se é possível encontrar uma salvação do inferno sartreano.

Na peça, surgem três personagens principais: Garcin, um literato e jornalista, Inês uma funcionária dos correios e Estelle, uma pessoa extremamente superficial a primeira vista. Todos estão ali porque estão mortos. E aos poucos tentam entender o motivo de estarem no inferno.

Garcin é o primeiro a entrar no inferno, que não é o inferno habitualmente descrito, e sim um salão estilo segundo império, sem janelas, com três poltronas e uma luz constantemente ligada. A partir da constatação de que não tem mais pálpebras e que será necessário ficar com os olhos abertos com uma luz que não se apaga, Garcin dá-se conta de

que não poderá fugir de si mesmo. Da mesma forma, ao analisar o ambiente, revive a situação em que costumava viver: “O que é fato é que sempre vivi no meio de móveis que não gostava e de situações falsas! Achava isso adorável”. (SARTRE, 2011, p. 30)

Garcin assume a identidade de um jornalista pacifista. Para Sartre, não podemos assumir uma identidade, um papel na sociedade, pois é uma vida inautêntica. Representar um papel pertence à condição humana que tenta assumir uma segunda natureza. Se um médico não assumisse o papel de sua profissão, talvez não convencesse ao exercer suas funções. As pessoas exigem que o médico, o garçom desempenhem as atribuições de suas funções, tornando-se coisificadas, como marionetes. Desse modo, “o que somos nós se temos a constante obrigação de nos fazer ser o que somos, se somos segundo o modo de ser do dever ser o que somos?” (SARTRE, 1997, p.98). Assim, Garcin não pode ser jornalista como o copo é copo, o homem deve ser algo com o qual não pode coincidir. Se alguém representa uma função, não a é, permanece dela “separado como o objeto do sujeito, separado por nada, mas esse nada me isola dela, de tal maneira que posso imaginar que a sou” (SARTRE, 1997, p. 99).

O homem busca ser algo que não pode sê-lo. A condição de possibilidade da má-fé está no fato de que a realidade humana procura “ser o que não é, e não ser o que é”. Sartre introduz o conceito de sinceridade em oposição à má-fé. A sinceridade seria o ideal de o homem ser o que ele é. Para ser sincero, o homem deve coincidir consigo mesmo. Compreende-se que a sinceridade pode coincidir com a má-fé, no sentido que para esta ser possível é necessário que a sinceridade seja má-fé, pois a má-fé transforma a crença em saber.

Logo depois de Garcin, surge Inês na sala. Ela será a única dos três personagens que sabe o motivo de estar no inferno. Inês sempre foi má, inclusive com sua ex-companheira. Inês e Garcin tentam manter distância um do outro, o que sabemos que é impossível, pois a indiferença é uma tentativa que fracassa: não é possível fugir do olhar do outro. Mais tarde, Inês será o olhar que julgará Garcin.

Estelle, a terceira pessoa a ir para o salão, cria já um problema superficial de ordem estética. O conflito começará, entretanto, quando Inês se apaixona por Estelle, que prefere a atenção de Garcin.

Estelle é uma personagem que também prefere viver na má-fé, se enganando para não enfrentar a dura realidade: que ela é responsável por tudo que fez. “Estelle: Não é melhor acreditar que estamos aqui por engano?” (SARTRE, 2011, p. 59). Os personagens Garcin e Estelle tentam esconder ao máximo o que fizeram quando estavam vivos.

Todavia, Garcin assume o motivo de estar no inferno: torturou sua mulher por anos, mas não se arrepende do que fez. Além de fugir quando precisou passar da escrita para ação militar. Inês se assume como uma pessoa má que necessita da infelicidade dos outros para se sentir bem. Os personagens vão aos poucos confessando, mas Estelle reluta em admitir seus erros. Os dois insistem com ela e ela confessa: teve uma filha com o amante, matou-a na frente dele e ele acabou se suicidando.

Estelle sempre tentou salvar a si própria se vendo como os outros a viam. Tentando se fazer objeto sempre, tal como a atitude masoquista estudada anteriormente.

E é Inês que dá se conta de que não existe tortura física no inferno. A tortura é terem de ficar juntos até o fim. Como não há um carrasco, cada um será o carrasco para os outros dois.

Inês – Estou vendo. (*pausa*) Para que ficar fazendo essa novela? Aqui estamos entre nós.

Estelle – (*Com insolência*) Entre nós?

Inês – É. Entre assassinos. Estamos no inferno, mocinha, aqui nunca há engano. E as pessoas não são condenadas à toa.

Estelle – Cala essa boca!

Inês– No inferno! Amaldiçoados! Fodidos! (SARTRE, 2011, 61-62)

E para se tornar mais complexa à situação, o fato de estarem no salão três pessoas juntas, também remete além da relação olhador-olhado, o nós-objeto. De tempo em tempos eles mudam a situação, ora se aliando para objetivar o outro, ora sendo objetivado.

E a sala possui poltronas e não camas por um motivo: no inferno nunca se dorme. Seria algo como uma condenação: a vida sem interrupção. Isso quer dizer, a liberdade é uma condição que não tem interrupção sendo necessário fazer escolhas o tempo inteiro. Na peça, essa situação é o extremo da condição humana.

Os personagens, no inferno, não têm mais as pálpebras, não podendo mais piscar. Garcin coloca o piscar de olhos como uma fuga, fuga da realidade, da liberdade radical. Assim, todos terão de “viver” de olhos abertos, mas na verdade como estão mortos, não vivem mais. Estando mortos, não podem mais mudar a sua vida. Enquanto vivemos podemos mudar nossas ações. Mas no inferno sartreano, não se vive mais, ou seja, não se assume a condição de ser livre. Vivendo na má-fé perdemos nossas possibilidades, e os personagens são

o extremo desta condição: viverão “eternamente” dependendo do outro, do julgamento do outro.

A recusa da liberdade acarreta a tentativa de apreender a si próprio como um ser-Em-si. Tentando dar à consciência uma certa essência, encontrando na realidade uma justificativa para sua existência e suas ações.

Garcin precisa convencer as duas personagens de que não é um covarde. Os vivos o qualificaram assim, mas sem ligação com o mundo dos vivos, ele só tem as duas para convencer. E Inês sabe que o fato de ele ter fugido da guerra é o que o atormenta. Entretanto, Estelle pouco se importa se ele foi corajoso ou não, ela só quer a atenção dele, pois ela necessita sempre se fazer objeto para alguém. Inês, todavia, tem prazer em atormentá-lo mais ainda, especialmente pelo ciúme que sente da relação dos dois. Garcin reflete:

Garcin: Veja só: são mil a repetir que sou um covarde. Mas o que são mil? Se houvesse uma alma, uma só, que afirmasse, com todas as suas forças, que eu não fugi, que eu não posso ter fugido, que eu tenho coragem, que sou um sujeito direito. Tenho... tenho certeza de que me salvaria. Acredite em mim. (SARTRE, 2011, p. 112).

Garcin sabe que deve convencer Inês porque ela sabe o que é ser covarde. Não a pode deixar triunfante com estes pensamentos sobre ele. “Inês - Você é um covarde, Garcin, porque eu quero que você seja um covarde. Eu quero, compreende? Eu quero! No entanto, veja que fraquinha que sou: um sopro. Sou apenas o olhar que está vendo você, o pensamento incolor que está pensando em você.” (SARTRE, 2011, p.122).

Assim, Garcin necessita que Inês o veja como um homem não covarde, para salvá-lo de certa forma. Para Sartre, o covarde só é covarde porque escolheu ser covarde. A qualquer momento a pessoa pode deixar de ser covarde basta apenas escolher. Todavia, como estão mortos, não podem mais escolher nem agir para mudar dependendo apenas do julgamento dos outros personagens; e Inês é a única que pode vê-lo como um homem que não foi um covarde.

Sartre em uma entrevista a Michel Contat e Michel Rybalka explica o mau entendimento da expressão “o inferno são os outros”:

"o inferno são os outros" sempre foi mal compreendido. As pessoas pensavam que o que eu quis dizer com isso é que as nossas relações com os outros é sempre podre ou ilícita. Mas eu quero dizer algo completamente diferente. Quero dizer que as nossas relações com os outros são destorcidas ou corrompidas, então os outros têm

que ser o inferno. Fundamentalmente, os outros são o que é mais importante em nós para o nosso entendimento sobre nós mesmos. (Contat & Rybalka, 1974, p. 99. Tradução nossa).

A salvação da relação com o outro então será a assunção da liberdade a todo o momento. Mesmo que a relação sempre seja conflituosa e não simétrica, pode-se sair do inferno pela liberdade.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Para maiores considerações acerca do problema do outro, devemos retomar o percurso até aqui estabelecido. Sartre, para adentrar na questão da intersubjetividade, critica as concepções idealista e realista da existência do outro. Para o autor, ter conhecimento da existência do outro remete à probabilidade, sendo apenas conjectural sua existência. Assim também, analisa os esforços de Husserl, Hegel e Heidegger para solucionar a questão do outro.

Husserl trata da intersubjetividade por meio da analogia. É possível conhecer o outro tendo experiência com o encontro de seu corpo. O outro, para Husserl, aparece como uma mônada que possui um mundo vivido se constituindo para mim enquanto mônada que sou. A percepção do outro se dá pela empatia, em que apreendo o outro de forma diferente do modo como apreendo qualquer objeto, percebo a semelhança desse outro com o próprio ego. Assim, o outro se constitui como um estranho, um alter-ego.

Husserl reconhece o outro apenas como análogo, mediante a experiência que tenho dele, a qual é mediada pela consciência. Todavia, tanto em Husserl como em Sartre, não há acesso ao outro: o acesso ao outro é apenas exterior. Desse modo, no método fenomenológico há o problema da intersubjetividade, na medida em que há um primado da consciência. Portanto, este acesso ao outro é mediado pela minha consciência, prevalecendo o eu nessa mediação.

Na fenomenologia então aparece essa tentativa de acesso ao inacessível, abrindo para uma discussão metodológica. O ponto principal da discussão é relação com o não próprio, em que se tenta demarcar o que é próprio. A resposta de Husserl é que isso se dá na medida em que reconheço o outro como análogo, mas como um estranho, não próprio. Enquanto em Sartre, o reconhecimento de si mesmo através do outro se dá pela negação interna: eu não sou o outro.

A crítica à Hegel também ocorre pela via do conhecimento. Porém, em Hegel tem um fator novo: a consciência enquanto consciência de si. Dessa forma, o eu apreende a si mesmo mediante a identificação entre as consciências, pois são todas iguais. Na relação de exclusão e oposição, o Para-si tenta afirmar sua individualidade, e na relação do senhor e do escravo ele luta pelo reconhecimento do outro. Mas para obter o reconhecimento mútuo é preciso arriscar a própria vida, buscando a morte do outro. O escravo será aquele que, preferindo a vida e a

liberdade, continua vinculado à forma objetiva, permanecendo ligado às coisas externas, se tornando não essencial.

Na dialética hegeliana, entretanto, o momento do conflito entre o senhor e o escravo, é momentâneo. Diferentemente de Sartre onde o conflito não pode ser superado, o conflito hegeliano será superado no final da dialética. Em Hegel, com o reconhecimento recíproco das respectivas liberdades, encerra-se o conflito. Pois, o senhor confere à sua liberdade um valor absoluto, arriscando a própria vida na luta pelo reconhecimento, enquanto que o escravo recusa a luta e sua liberdade torna-se negativa. Será somente por meio do trabalho que o escravo consegue restaurar uma positividade da liberdade. No final, o conflito se encerra com a síntese das liberdades negativa e positiva.

Para Sartre, a grande contribuição hegeliana é a “de fazer-me dependente do outro em meu ser. Eu sou – diz ele- um ser Para-si que só é Para-si por meio do outro” (SARTRE, 1997, p. 308). Entretanto, Hegel mantém-se ainda na forma de um absoluto se colocando do ponto de vista do todo para tratar o problema do outro.

Sartre parece dever muito a Hegel sobre a questão da intersubjetividade. O que há de novo em Sartre, entretanto, é a questão do olhar.

Heidegger, por sua vez, deixa de lado o conhecimento do outro para tratar da questão do ser do outro. No entanto, o outro do *Dasein* não é um outro eu, mas um coexistente no mundo. O *Dasein* tem como estrutura existencial “ser-com”. Antes de Heidegger as consciências se reconheciam mutuamente e se enfrentavam. Já com o ser-com de Heidegger não há uma relação de reconhecimento mútuo conflituoso, mas uma relação de solidariedade.

Para Sartre, em Heidegger existe uma coexistência de consciências e a estrutura do ser-com parece algo essencial, no que Heidegger incidiria num idealismo.

Sartre acredita ter superado os autores citados e argumenta que não se deve tentar provar a existência do outro, pois remeteria a uma probabilidade. Aqui o desafio é tentar fundamentar uma certeza de sua existência. O autor tenta a partir do cogito, afirmar a realidade do outro. Então, o outro não pode ser algo do mundo que nos é conhecido. Será pela relação interna que eu apreendo o outro: o outro não é eu.

Há uma relação fundamental com o outro que o difere dos objetos. No entanto, na realidade cotidiana ele me aparece como objeto, mas um objeto que não é igual aos outros. Pois, é um objeto que tem suas distâncias dos objetos e que os qualifica, mas que eu não tenho acesso. Ele me rouba o mundo, mas ainda é um objeto para mim. Mas sendo um objeto provável para mim enquanto sujeito, também sou um objeto provável para um sujeito. Somente pela “conversão radical do outro” isso será possível. E essa conversão acontecerá

com o olhar.

Sartre encontra um fato irreduzível: o ser-visto-pelo-outro. Esse se deriva da relação originária com o outro. No entanto, no olhar não há simetria: ou eu olho o outro ou sou olhado por ele. Portanto, é sempre uma relação de dominação.

O reconhecimento de ser visto por outro se dá pela vergonha: reconheço como o outro me vê. Mas o modo que o outro me vê, enquanto objeto, não corresponde ao que sou para mim. Pois, não sou objeto para mim mesmo. Sou aquele pelo qual há um mundo, aquele que por princípio não poderia ser objeto para si mesmo. Afinal, minha consciência é meus atos e assim não qualifico meus atos.

Tenho vergonha de minha liberdade porque ela me escapa para se converter em objeto. Pois, o outro solidifica minhas possibilidades e somente uma liberdade pode limitar outra liberdade. Dessa forma, ao ser visto pelo outro, percebo que sou vulnerável e estou sem defesa. E isso acarreta medo, pois o outro pode me petrificar a qualquer momento.

Em relação à falsa vergonha, como vimos, o que é provável não é o outro, mas o ser-aí do outro e o ser-visto não pode depender do objeto que manifesta o olhar. Pois, o caráter de objeto é provável não sendo possível transferir a certeza do outro sujeito que me olha ao outro objeto.

Para seguir com a análise da intersubjetividade, Sartre faz uma ontologia do corpo. Pois, é por meio do corpo do outro que me relaciono com ele. Sartre parte da premissa que o Para-si é corpo e consciência, não é uma consciência ligada ao corpo.

O mundo apareça a mim em ordem que é o próprio Para-si. Pois é por ele que o mundo existe, mas ao mesmo tempo lhe escapa, pois não é o seu próprio fundamento. O corpo vai ser definido como “a forma contingente que a necessidade de minha contingência assume” (SARTRE, 1997, p. 392). É a forma que compromete o Para-si no mundo.

O corpo aparece como o centro de referência não apenas da visão, mas de todos os sentidos. É também o instrumento pelo qual o Para-si irá agir. O corpo é o que manifesta a contingência da relação originária do Para-si com as coisas, entretanto sou corpo, mas não sou fundamento de meu ser. O corpo é algo que me escapa, porque o sou. Assim, o corpo do outro é “uma facticidade que aparece a uma facticidade” (SARTRE, 1997, p. 429). A presença ou não do outro não altera a sua facticidade. Mas quando ele me aparece é algo que posso olhar, captar: o corpo do outro é sua presença encarnada.

Como captamos o outro como facticidade, isto implica que o captamos como liberdade. “O corpo é a facticidade desta transcendência”. (SARTRE, 1997, p. 441).

Por meio do olhar, meu corpo é revelado pelo outro como um Em-si, meu corpo é então alienado e minha facticidade objetivada. Aqui surge a experiência da timidez é a consciência constante de seu corpo como é para o outro. Sartre afirma que a linguagem nos revela as estruturas do corpo do Para-si que é para-outro. Pela linguagem, tentamos nos ver pelos olhos do outro, pois não é possível ter um ponto de vista da própria facticidade.

Nas relações concretas, após a análise do corpo, há um fato originário de que o Para-si é experiência do outro em seu ser, ou como projeto de objetivação ou de assimilação do outro. Estas atitudes de opõem, pois uma é a morte da outra. Sartre conclui que “o fracasso de uma acarreta a adoção da outra” (SARTRE, 1997, p. 454).

A perspectiva é sempre a do conflito, que é o sentido originário do ser-para-outro. No olhar há uma relação de posse: o olhar do outro possui, petrifica. Este outro que o Para-si tenta assimilar não pode ser o outro-objeto, pois tem de ser possível assimila-lo como sujeito olhador. O Para-si tenta se identificar com a liberdade do outro para servir de fundamento para seu ser-Em-si. Esta unidade com o outro não é possível de ser realizada, pois não se pode superar a contingência originária de sua relação com o outro.

No amor, o Para-si quer se apropriar da liberdade do outro. Mas o que ama não quer possuir o amado como uma coisa, mas uma liberdade enquanto liberdade, buscando então se apropriar do outro enquanto outro. Mas sendo assim, seria necessário encontrar o outro-sujeito e não o outro-objeto.

Já na linguagem, como não há como ler o pensamento do outro, ela se torna um Em-si fora do Para-si. Pois, uma vez exprimida uma atitude, ela já não pertence mais a quem a exprimiu. O sentido da linguagem é algo conferido pelo outro

No masoquismo, tentativa agora será se manter como ser-objeto, negando a liberdade que é sua condição. O Para-si experimenta seu ser-objeto na vergonha e a partir daí se apega a sua objetividade para o outro. Aqui o diferencial será a negação da própria transcendência. No entanto, a liberdade para Sartre não pode ser alienada.

As atitudes de objetivação se passam na reação ao ser para-outro é devolver o olhar a quem olha. Dessa forma, constituir a própria subjetividade sobre a destruição da subjetividade do outro. Essa tentativa de promover a própria subjetividade Sartre denomina de atitude de indiferença.

O Para-si que tenta agir com indiferença, ignora o fato de que pode ser olhado.

No desejo sexual não é apenas desejo por um corpo, e, sim desejo pela consciência que dá significado e unidade àquele corpo. O fracasso resultará na impossibilidade de se

apropriar da consciência do outro, pois ele se apresenta como objeto perdendo sua transcendência.

O sádico tenta fugir de sua própria facticidade e seu objetivo capturar o outro enquanto transcendência encarnada. Mas ele tenta transcender sua encarnação para apropriar-se da encarnação do outro. O sádico procura dominar a liberdade do outro. O sádico não visa a suprimir a liberdade daquele a quem tortura, e, sim, obrigar essa liberdade a identificar-se livremente com a carne torturada. Mas na medida em que o outro pode olhá-lo a qualquer momento, seu objetivo fracassa.

E por fim, o ódio é a afirmação de minha liberdade absoluta frente ao outro, tentando aniquilá-lo. Mas abolição pressupõe o reconhecimento de que o outro existiu.

Dessa forma, todas as relações concretas com o outro são um fracasso, constituindo um círculo vicioso.

Na questão do nós, Sartre diferencia o nós-objeto do nós-sujeito: ou “Nós olhamos” ou “Eles nos olham”.

Antes havia apenas eu e o outro em um confronto de olhares onde um dos dois era objetivado pelo outro. Mas quando surge o Terceiro, o Para-si além de ser alienado, percebe que as possibilidades do outro também são solidificadas. Há a partir daí uma solidariedade entre o nós-objeto que está sendo experienciado que mantém unidos os que estão sendo objetivados pelo Terceiro. Todavia, a “experiência do nós-objeto pressupõe a do ser-Para-outro” (SARTRE, 1997, p. 522).

A experiência de um nós-sujeito em uma situação é algo psicológico e subjetivo em uma consciência não fundamentando uma relação ontológica com os outros. Desse modo a experiência do nós, para Sartre, não contribui para os resultados anteriores sobre a relação do Para-si com o outro e a estrutura originária ser-para-outro. Assim, Sartre conclui que “a essência das relações entre consciências não é o *Mitsein*, mas o conflito” (SARTRE, 1997, p.531).

A relação com o outro é então este conflito de olhares. Embora o outro não seja objeto, eu só tenho acesso a ele como objeto. A relação se torna conflituosa, pois o outro limita minha liberdade, me aliena. Mas ele é necessário para me reconhecer enquanto ser-no-mundo. Sem o outro, não qualifico minhas ações. E se não qualifico minhas ações, não tenho como mudar. Então há quase como um paradoxo. E a única salvação do inferno sartreano, que é viver na má-fé, negando minha liberdade, sendo o que os outros me qualificam ao petrificar minhas possibilidades, é poder assumir minha liberdade frente a ele e agir.

Por isso, Sartre acredita que seria possível uma ética da salvação. Mas somente seria possível se ninguém vivesse na má-fé, o que é quase impossível.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ALES BELLO, Angela. **Fenomenologia e ciências humanas: psicologia, história e religião.** São Paulo: EDUSC, 2004.
- ALVES, Pedro M. S. **Empatia e ser-para-outrem: Husserl e Sartre perante o problema da intersubjetividade.** Estudos e Pesquisas em Psicologia. Rio de Janeiro: UERJ, Ano 8, n. 2, p. 336-356, 1 semestre de 2008.
- BORNHEIM, Gerd. **Sartre - Metafísica e existencialismo.** São Paulo, perspectiva, 2007.
- CONTAT, Michel; RYBALKA, Michel. **The writings of Jean-Paul Sartre.** 1974.
- GILES, Thomas Ransom. **História do Existencialismo e da Fenomenologia.** Volume II. São Paulo: Edusp, 1989, p. 334.
- HEIDEGGER, Martin. **Ser e Tempo.** Petrópolis: Vozes, 2006.
- HEGEL, Georg W. F. **Fenomenologia do Espírito.** Petrópolis: Vozes, 2008.
- HONNETH, Axel. **Luta por reconhecimento.** São Paulo: Ed. 34, 2003. 296p.
- HUSSERL, Edmund. **Conferências de Paris.** Lisboa: Edições 70, 1992.
- \_\_\_\_\_. **Meditações Cartesianas: introdução à fenomenologia.** Tradução Frank de Oliveira. São Paulo: Madras, 2001.
- JAMESON, Fredric. **A cultura do dinheiro: Ensaio sobre a globalização.** Petrópolis, RJ: Vozes, 2001.
- LEOPOLDO e SILVA, Franklin. **Ética e literatura em Sartre: ensaios introdutórios.** São Paulo: UNESP, 2004.
- \_\_\_\_\_. **O Outro.** São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2012.
- LEVY, Bernard-Henry. **O século de Sartre.** Editora: Nova Fronteira, 2001.
- PELIZZOLI, Marcelo Luiz. **A relação ao outro em Husserl e Levinas.** Porto Alegre: EDIPUCRS, 1994.
- SARTRE, Jean-Paul. **As Moscas.** Rio de Janeiro, Nova Fronteira, 2005.
- \_\_\_\_\_. **A Náusea.** Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1983. 259 p.
- \_\_\_\_\_. **Entre Quatro Paredes.** São Paulo: Civilização Brasileira, 2011.
- \_\_\_\_\_. **O existencialismo é um humanismo.** In: Os Pensadores. São Paulo, Abril Cultural, 1987.

\_\_\_\_. **O Imaginário**. São Paulo: Editora Ática, 1996.

\_\_\_\_. **O Ser e o Nada**. Petrópolis: Vozes, 1997.

\_\_\_\_. **Sursis**. São Paulo: Nova Fronteira, 2005.