

# A crítica do solipsismo em *L'être et le néant*

The critique of solipsism in *L'être et le néant*

Gustavo Fujiwara<sup>1</sup>

## RESUMO

Este artigo pretende elucidar a crítica sartreana ao solipsismo presente em sua *magnum opus L'être et le néant*. Para o filósofo francês, a existência do outro é uma *necessidade de fato* que opera uma reestruturação do ser do para-si; entretanto, se queremos desvelar o sentido ontológico desta reestruturação operada quando da existência concreta de outrem, é necessário que coloquemos a seguinte questão: o que é o outro; melhor, o que significa ser um para-si em detrimento de outro para-si? Como veremos, o exame ontofenomenológico do olhar irá desvelar o outro como aquele através do qual o para-si recebe a sua objetividade, isto é, seu ser-não-revelado.

**Palavras-chave:** ontologia, fenomenologia, solipsismo.

## ABSTRACT

The aim of this article is to elucidate Sartre's critique of solipsism present in his *magnum opus L'être et le néant*. To the French philosopher, the existence of the other is a *de facto necessity* that operates a restructuring of the being of for-itself; meanwhile, if we want to reveal the ontological meaning of this restructuring operated through the concrete existence of the other, we must ask the following question: what is the other; what does it mean to be a for-itself against another for-itself? As we shall see, the ontophenomenological examination of the gaze will reveal the other as the one through which the for-itself receives its objectivity, that is, its being-not-revealed.

**Keywords:** ontology, phenomenology, solipsism.

<sup>1</sup> Universidade Federal de São Carlos. Programa de Pós-Graduação em Filosofia. Jardim Guanabara, 13565905, São Carlos, SP – Brasil. Email: fujiwaragustavo@gmail.com.

Na longa e sinuosa história da filosofia, a questão do outro detém certa importância porquanto envolve o famigerado problema do solipsismo, problema que poderíamos resumir da seguinte maneira: como fundamentar filosoficamente a existência do outro? Afinal, tal fundamentação parece ser requerida para que os conceitos desse filósofo sejam revestidos de uma objetividade e, portanto, não orbitem apenas em torno de si mesmos. Sartre, em sua contenda contra o solilóquio do solipsismo, deverá, em *L'être et le néant* (1943), resgatar alguns filósofos com o intuito de indicar possíveis acertos e possíveis erros argumentativos que poderão servir para a sua própria visão sobre o tema: Descartes, Leibniz, Kant, Hegel, e, claro, Husserl e Heidegger são os privilegiados aqui<sup>2</sup>. *Grosso modo*, poder-se-ia afirmar que, do realismo ao idealismo, o problema do outro não é bem resolvido, posto ter sido mal enquadrado pela tradição filosófica. Para a primeira corrente, o outro seria uma substância pensante e possuiria a mesma essência que eu; sobremaneira, pelo fato de que o realismo concebe o conhecimento através de uma ação do mundo sobre a substância pensante, ele não se preocupou em estabelecer uma ação recíproca das substâncias pensantes entre elas e fez do mundo, portanto, o intermediário através do qual elas se comunicam entre si: “entre a consciência do outro e a minha consciência, meu corpo como coisa do mundo e o corpo do outro são os intermediários necessários” (Sartre, 2010, p. 261). Dessa posição teórica, o filósofo observa que o realismo opera uma separação total, qual seja: separa a alma do outro da minha alma por uma distância que separa, de início, minha alma de meu corpo, depois meu corpo do corpo do outro e, finalmente, o corpo do outro de sua própria alma. Diante de tal desmembramento, e pelo fato de que alma e corpo estão separados um do outro, a relação de meu corpo ao corpo do outro é relação de pura exterioridade indiferente: assemelha-se à relação dos objetos entre si. Se alma e corpo estão separados e se só apreendo o outro a partir de seu corpo, o realismo não é capaz de fornecer uma evidência acerca da realidade da alma do outro, pois ela não é senão uma substância que o corpo indica sem, por outro lado, entregá-la plenamente à intuição; “em uma palavra, em uma filosofia fundada na intuição, não há nenhuma intuição da alma do outro” (Sartre, 2010, p. 262). Se se indica que pelo menos o corpo do outro é dado a mim, isso não resolve de maneira alguma o problema do solipsismo, pois ele não está integrado na totalidade-humana na medida em que, separado de sua alma, ele é apresentado como um objeto qualquer do mundo: daí a afirmação de que esse corpo dado pela intuição realista é *um* corpo e não o *corpo do outro*. Enquanto a existência do outro é certa, ainda que haja separação de alma e corpo, o realista acredita que, por hipótese, podemos visar esse corpo como pertencendo a um homem

que possuiria uma consciência análoga à minha: logo, enquanto a realidade do mundo é exterior, a realidade do outro, por seu turno, não pertence senão a um conhecimento provável que tenho dele. Por esse expediente, o realismo, curiosamente, deságua em um idealismo: “se o corpo é um objeto real agindo realmente sobre a substância pensante, o outro se torna uma pura representação cujo *esse* é um simples *percipi*, isto é, cuja existência é medida pelo conhecimento que dele possuímos” (Sartre, 2010, p. 263).

Como não podemos confiar na explicação escusa do realismo, não poderíamos afirmar a existência plena do outro através das lentes idealistas? Se o outro é minha representação, não seria melhor, como fazem os idealistas, interrogá-la no seio de um sistema que reduz os objetos a um agrupamento ligado de representações cuja existência é mensurada a partir de meu conhecimento? Mergulhando nas tramas teóricas do kantismo, Sartre se esforça em demonstrar que a questão do outro permanece ali uma hipótese *a priori* na medida em que a relação das consciências é por natureza impensável. Pelo fato de que a percepção do objeto-outro remete a um sistema de representações coerentes no qual esse sistema não é o meu (afinal, existem certas categorias de fenômenos que não parecem existir senão para o outro), o outro não pode ser concebido como um conceito constitutivo e tampouco regulador de meu conhecimento: “[...] o outro não é somente aquele que eu vejo, mas aquele *que me vê*. Viso o outro enquanto ele é um sistema ligado de experiências fora de alcance no qual eu figuro como um objeto entre os objetos” (Sartre, 2010, p. 266). Deste itinerário, o idealismo apresenta o outro, em certo sentido, como uma negação radical de minha experiência na medida em que ele é aquele para quem eu sou um objeto. No entanto, enquanto sujeito do conhecimento, esforço-me para determinar o sujeito como objeto, mas este sujeito, por seu turno, também nega minha característica de sujeito e apreende-me como objeto de seu conhecimento. Ainda que o idealismo o conceba como real, o fato de que não pode haver comunicação entre as consciências me leva a não poder conceber sua relação real comigo: enquanto objeto, ele não é dado à minha intuição; enquanto sujeito é, todavia, a título de objeto de meus pensamentos que eu o considero. Do quiproquó idealista, somente restariam duas alternativas possíveis: ou desvencilhar-se completamente do conceito de outro, provando que ele é inútil à constituição de minha experiência (solipsismo), ou, ao contrário, afirmar sua existência real graças a uma comunicação real e extraempírica entre as consciências. Se a maioria dos pós-kantianos escolhem a segunda alternativa (segundo Sartre), o idealismo finda por deturpar-se em um *realismo metafísico*; forjando uma pluralidade de sistemas fechados que não podem se comunicar entre si, os pós-kantianos restabelecem, assumindo a existência real do outro, a noção de substância: se esses sistemas não são

<sup>2</sup> Imediatamente podemos frisar o seguinte: se é verdade que o outro, para que seja outro, tenha de apresentar-se a mim como não sendo eu, esta negação é tratada, principalmente por Hegel, Husserl e Heidegger, como negação externa, isto é, como um tipo de negação que pertence à ordem dos objetos e não à do para-si.

substanciais, enquanto sistemas de representações, o mesmo não poderá ser dito de sua exterioridade recíproca, que será exterioridade *em si*; pelo fato de que cada sistema de representação está fechado sobre si mesmo, a apreensão do outro por mim é apenas da ordem do provável enquanto somente pode ser apreendida de fora. *En passant*, tanto realismo quanto idealismo convergem entre si e não fornecem o outro senão como uma hipótese provável: o realismo, porque passa pelo corpo distinto do espírito, concebe o outro a partir de minhas representações (o realismo é um idealismo); já o idealismo, porque não concebe uma comunicação entre os sistemas representativos, deságua em uma compreensão do outro como uma exterioridade em si (o idealismo é um realismo).

Ora, se não podemos guiar-nos nem por um caminho e nem por outro, ao menos detemos a compreensão da existência do outro a partir de uma proposição fundamental, qual seja: o outro é o outro, isto é, o eu que não é eu, proposição pela qual depreendemos uma negação como estrutura constitutiva do ser-outro. E é exatamente o mau enquadramento dessa proposição que torna o idealismo e o realismo escusos, pois ambos fazem da negação uma negação de tipo externo: o outro não sou eu assim como a mesa não é o cinzeiro: enquanto o realista crê apreender o outro através de seu corpo, ele estima que esteja separado do outro como um corpo está separado de outro corpo; “o tipo de relação que une e separa esses dois corpos é a relação espacial como a relação das coisas que não possuem relação entre si, como a exterioridade pura na medida em que ela é dada” (Sartre, 2010, p. 269); já o idealista, por seu turno, reduz seu corpo e o corpo do outro a sistemas objetivos de representação, ou seja, um sistema total de representações a partir do qual cada mônada estaria encerrada em si mesma e não poderia manter nenhum tipo de relação com o que ela não é. Enquanto o sujeito é, forçosamente, um sujeito do conhecimento, o idealismo o isola em um tipo de plenitude positiva que o separa do outro em termos de separação espacial exterior; “assim, é ainda o espaço que *separa* implicitamente minha consciência da consciência do outro” (Sartre, 2010, p. 270). Doravante, à medida que o outro é revelado a mim em um mundo espacial, será sempre um espaço real ou ideal que me separará dele. Tal proposição equivocada gera, para Sartre, uma grave consequência: se minha relação ao outro é construída a partir de uma exterioridade de indiferença, eu não poderia mais ser afetado, em meu ser, pelo surgimento do outro, assim como um em-si não é afetado pelo surgimento de outro em-si. Mantendo-me nesta única relação possível (exterioridade de indiferença), forçoso

será convir que o outro não poderá agir sobre meu ser a partir de seu ser, fato que faz com que ele não possa se revelar a mim, isto é, aparecer senão como objeto de meu conhecimento. Se se pode escapar ao funesto destino da solidão ontológica do homem iniciada pelo solipsismo, a única escapatória possível, tal como pensa o autor, seria a de tratar minha relação com o outro do ponto de vista de uma negação interna: “ou seja, como uma negação que põe a distância original do outro e de mim mesmo na medida exata em que ela me determina pelo outro e onde ela determina o outro por mim” (Sartre, 2010, p. 271). Se não podemos estabelecer relação possível entre eu e o outro do ponto de vista da negação de exterioridade<sup>3</sup>, Husserl, Hegel e Heidegger não teriam triunfado sobre o problema do solipsismo tratando-o a partir de uma negação de interioridade?

O fenomenólogo alemão, tal como Sartre o compreende, pretende refutar o solipsismo<sup>4</sup> ao indicar que o recurso ao outro seria uma condição indispensável para a constituição do mundo: o mundo, tal como se revela à consciência, seria intermonádico, pois o outro não está presente ao mundo apenas como aparição concreta e empírica, mas também como uma condição permanente de sua riqueza e unidade: mesmo que eu considere em solidão este X mundano qualquer, o outro sempre está envolvido nesta percepção como uma camada de significações constitutivas que pertencem ao objeto mesmo que visto, logo, como um garantidor de sua objetividade. Portanto, na medida em que meu ego psicofísico é contemporâneo do mundo, o outro apareceria como condição necessária à sua constituição; esse meu ego é constituído na objetividade com os outros: “meu Ego empírico e o Ego empírico do outro aparecem ao mesmo tempo no mundo; e a significação geral ‘outro’ é necessária à constituição de cada um desses ‘Egos’” (Sartre, 2010, p. 272)<sup>5</sup>. Uma tal afirmação, como se pode suspeitar, é contrária à posição kantiana segundo a qual cada objeto seria constituído por uma simples relação ao sujeito: ao contrário disso, ao estabelecer uma reciprocidade entre os egos, cada objeto aparecerá em minha experiência concreta revestido por um sistema de referências a uma pluralidade de consciências; em outras palavras, o outro aparece para mim através dos objetos que visto, isto é, como sua camada de significações constitutivas: “é à mesa, *junto* à parede, que o outro se revela a mim, como aquele a que se refere perpetuamente o objeto considerado” (Sartre, 2010, p. 272). Daí o grande avanço husserliano em relação aos filósofos da modernidade: é à luz do conceito de outro que a experiência será interpretada. Contudo, pelo fato de que a fenomenologia de Husserl, na

<sup>3</sup> Reforcemos: “O realismo e o idealismo pensam, com efeito, a relação ao outro sob o modo de uma negação externa: o outro e eu estamos separados por um nada que é exterior, à maneira de duas substâncias existindo uma fora da outra, dois corpos ou dois espíritos marcados pelo caráter da exterioridade, de modo que a negatividade não afeta seus seres respectivos. E nesta perspectiva exterior, a relação ao outro é uma relação de conhecimento e o acesso ao outro é impossível, pois, por definição, um para-si não pode adquirir conhecimento de um outro para-si” (Ong-Van-Cung, 2015, p. 121).

<sup>4</sup> Sobretudo em *Meditações cartesianas* (1931).

<sup>5</sup> No § 44, “Redução da experiência transcendental na esfera própria” da “Quinta Meditação”, Husserl (2011, p. 143) nota que “[...] o outro remete a mim mesmo, o outro é um reflexo de mim mesmo e, no entanto, ele não é propriamente um reflexo: um *analogon* de mim mesmo, ele não é, contudo, um *analogon* no sentido habitual”.

verdade, é uma fenomenologia transcendental, observar-se-á que a questão do outro deve ser regulada a partir da esfera transcendental pura (primeira esfera) do ego transcendental; noutras palavras, trata-se de estabelecer minha relação ao outro do ponto de vista dos sujeitos transcendentais: “[...] toda consciência daquilo que é exterior, todos os modos de sua aparição pertencem, todavia, à primeira esfera” (Husserl, 2011, p. 149); assentados os dois sujeitos transcendentais, o verdadeiro problema, portanto, é o da conexão entre esses sujeitos transcendentais para além da experiência. Ora, mas o que significa, na esteira argumentativa de Sartre, tratar o problema do outro na perspectiva de uma fenomenologia transcendental (e, mais especificadamente, do ego transcendental)? Redundâncias à parte, o descompasso teórico de Husserl é justamente o de pretender resolver o solipsismo traçando sua possível resolução via esta fenomenologia transcendental/idealista pela qual um ego transcendental irrompe como polo último de sentido: ao colocar o problema das relações com o outro (e, no limite, de sua existência objetiva) do ponto de vista transcendental-egoico, notamos que se o sujeito transcendental “remete a outros sujeitos para a *constituição* do conjunto noemático, será fácil responder que remete a eles como remete a *significações*”, e, finalmente, “o outro seria aqui como uma categoria suplementar que permitiria constituir um mundo, e não um ser real existente para além desse mundo” (Sartre, 2010, p. 273). O outro, enquanto “categoria suplementar” para minha constituição do conjunto noemático, é reduzido a esta categoria e, fora dela, não podemos apreendê-lo enquanto outro, isto é, enquanto outro ego transcendental: cada sujeito transcendental, porque esfera normativa e constituidora da experiência, existe em uma interioridade total, e, se se almeja um conhecimento válido desta interioridade, tal conhecimento somente pode ser tecido dentro dela, fato este que interdita a possibilidade de que eu conheça o outro tal como ele é; desta feita, o outro se revela à nossa experiência concreta como uma *ausência*. Indaga Sartre:

*Mas, na filosofia de Husserl, como possuir uma intuição plena de uma ausência? O outro é o objeto de intenções vazias, o outro se recusa por princípio e escapa; a única rea-*

*lidade que permanece é, portanto, aquela de **minha** intenção: o outro é o noema vazio que corresponde à minha visada em direção ao outro, na medida em que aparece concretamente em minha experiência; é um conjunto de operações de unificação e de constituição de minha experiência pelo fato de que ele aparece como um conceito transcendental* (Sartre, 2010, p. 273).

Em suma, Husserl reduz minha relação com o outro a uma relação de *conhecimento*: enquanto meu ser transcendental (e único verdadeiro) é uma mônada fechada sobre si mesma, eu somente posso conhecer o outro (enquanto outra mônada transcendental igualmente fechada sobre si) a partir de meu conhecimento, e, fora disso, o outro, em seu ser mesmo, permanece uma ausência que desconheço. Para Sartre, a única resolução possível ao solipsismo transcendental husserliano seria, de fato, provar que minha consciência transcendental, em seu ser, pudesse ser afetada pela existência extramundana de outras consciências transcendentais<sup>6</sup>. Contudo, como cada consciência encontra-se encerrada transcendentalmente em si mesma, a existência do outro não é senão um *conhecimento provável*. Mas se retrocedemos no tempo lógico, haveria um filósofo, este também alemão, que poderia, talvez, fornecer-nos um feixe de luz contra a vasta escuridão solipsista: a filosofia hegeliana<sup>7</sup>, ao indicar que dependo do outro *em meu ser*, acaso não teria finalmente estabelecido, não um conhecimento provável, mas uma relação necessária entre eu e o outro? Hegel não teria vencido esta contenda de uma vez por todas ao afirmar que um ser para-si não pode ser para-si senão pelo outro? Do pensador alemão contemporâneo ao pensador alemão moderno, parece que realizamos um verdadeiro progresso, pois “de início a negação que constitui o outro é direta, interna e recíproca; em seguida, ela é deixada de lado e leva cada consciência ao mais profundo de seu ser; o problema é posto no nível do ser íntimo” (Sartre, 2010, p. 276). Esse progresso, assentado aqui em uma “dialética intemporal”, revela que é em meu ser essencial que dependo do ser essência do outro, na medida em que meu ser-pa-

<sup>6</sup> Ora, mas não é justamente isso que o fenomenólogo alemão clama no § 56, “Constituição dos graus superiores da comunidade intermonádica”? Lemos: “Se cada mônada forma uma unidade absolutamente fechada, a irrupção real e intencional de outras mônadas no seio de minha primordialidade não é irreal no sentido do que seria visado em sonho, do que seria representado à maneira de um simples fantasma. O que é existente entra em comunidade intencional com o que existe. É uma ligação por princípio única em seu gênero, uma comunidade efetiva, e precisamente aquela que torna transcendentalmente possível o ser do mundo, de um mundo de homens e de coisas. [...] A esta comunidade em concreção transcendental corresponde naturalmente uma comunidade monádica aberta que nós definimos como intersubjetividade transcendental. Ela é, ainda que seja desnecessário dizer, constituída por mim e exclusivamente em mim, o ego meditando, unicamente a partir de minha intencionalidade, mas de tal maneira que ela seja constituída na modificação dos outros, com simplesmente um outro modo de aparição subjetiva, e que ela seja constituída de tal modo que comporte necessariamente o mesmo mundo objetivo” (Husserl, 2011, p. 179-80). Muito provavelmente, e isso diremos a título de hipótese que mereceria ser averiguada com mais paciência, Sartre não pode aceitar que a legitimação última do mundo empírico seja, forçosamente, constituída pela esfera normativa transcendental que representa o ego transcendental. Nesse sentido, o conhecimento do outro e qualquer relação possível ao outro, antes de ser atestado pela experiência empírica (objetiva), é afirmado pela experiência transcendental (subjetiva). Noutras palavras, Sartre não pode aceitar que o conhecimento que detenho do outro seja validado, em toda sua amplitude, unicamente pela subjetividade transcendental.

<sup>7</sup> Sartre usa como referência duas obras de Hegel, quais sejam: *Fenomenologia do espírito* (1807) e *Propedêutica filosófica* (1808-1811).

ra-outro é condição *sine qua non* de meu ser-para-mim. A solução hegeliana seria perfeita não fosse a famigerada cisma filosófica em colocar essa relação tão íntima, interna e recíproca do ponto de vista do conhecimento: se há um Eu para o qual o outro é objeto, é porque há um outro para o qual o Eu é objeto; “é ainda o conhecimento que é aqui medida do ser e Hegel nem mesmo concebe que possa haver aí um ser-para-outro que não seja finalmente redutível a um ‘ser-objeto’” (Sartre, 2010, p. 277). Ainda que Hegel tenha tido o cuidado de me fazer dependente do outro em meu ser, haveria um “otimismo epistemológico” emaranhando ontologia e epistemologia: antes de ser consciência (de) si, a consciência de Hegel é uma certeza de si que necessita de uma outra consciência que, valendo-se do conhecimento, torne esta verdade objetiva; logo, tal otimismo epistemológico esconde, também, um otimismo ontológico pelo fato de que me reconheço como verdade (certeza de si) a partir do reconhecimento objetivo dessa verdade pelo outro. Se a consciência é primeiramente uma relação vivida de si a si e não um conhecimento de si, será forçoso admitir que esta consciência (consciência (de) si) será rigorosamente irreduzível ao conhecimento e não poderá transcender seu ser em direção a uma relação recíproca e universal onde ela poderia ver seu ser e o ser do outro como equivalentes; ao contrário disso, para nosso autor, é necessário que a consciência se estabeleça em seu ser e coloque o problema do outro a partir de seu ser, e já sabemos o que isso significará: como bom francês que é, o filósofo vislumbra que a questão do solipsismo somente poderá ser solucionada se partirmos da *interioridade do cogito*, pois “cada um deve poder, partindo de sua própria interioridade, reencontrar o ser do outro como uma transcendência que condiciona o ser mesmo desta interioridade, o que implica necessariamente que a multiplicidade das consciências é por princípio indispensável” (Sartre, 2010, p. 282). Finalmente, um adequado ponto de partida na contenda contra o solipsismo é alcançado neste momento: minha relação ao outro, antes de ser uma relação de conhecimento a conhecimento, é *relação de ser a ser*. Destarte, Husserl equivoca-se na questão quando trata o ser pelo conhecimento, e Hegel, em contrapartida, opera um descompasso teórico a partir do momento em que identifica conhecimento e ser. Se tanto um como o outro não são felizes em suas abordagens conceituais do pro-

blema em tela, seria Heidegger, então, o filósofo que teria dissolvido nossa solidão existencial?

A obra *Ser e Tempo* (1927) poderia ser considerada como um passo suplementar na elucidação acerca das relações entre os sujeitos, pois estabelece que a relação das realidade-humanas é relação de ser a ser, observação que desemboca na dependência dessas realidade-humanas entre si: como todo bom filósofo alemão, Heidegger resolve o problema (secular) sem muitos “rodeios” a partir de uma simples *definição*: descobrindo vários momentos intrínsecos no ser-no-mundo que caracteriza a realidade-humana (mundo, ser-no e ser), ele descreve o *mundo* como isso através do qual a realidade-humana anuncia a si mesma o que ela é, o *ser-no* como “*Befindlichkeit*” e “*Verstand*”<sup>8</sup> e o *ser* como o modo pelo qual a realidade-humana é seu-ser-no-mundo, logo, como *Mitsein* (ser-com); em suma, “a característica de ser da realidade-humana é que ela é seu ser *com* os outros. [...] Mas essa estrutura não é estabelecida de fora e por um ponto de vista totalitário como em Hegel [...]” (Sartre, 2010, p. 283-284). Mesmo que Heidegger não passe pelo *cogito*, a realidade-humana que a ele se desvela é a sua própria realidade-humana e é pela explicitação pré-ontológica que tenho de mim que chegarei a apreender o ser-com-o-outro enquanto uma característica essencial de mim mesmo; doravante, assim como descubro que meu ser-no-mundo baliza minha realidade-humana, descubro que minha relação de transcendência ao outro constitui meu ser próprio. Escrutinando meu ser enquanto ele me lança para fora de mim em direção a estruturas que me escapam ao mesmo tempo que me definem, desvelo originalmente o outro. Se para Husserl e Hegel o tipo de relação entre as consciências era da ordem do *ser-para*<sup>9</sup>, em Heidegger essa relação é expressa sob a forma do *Mitsein* (ser-com), que “possui uma significação totalmente diferente; o *com* não designa a relação recíproca de reconhecimento e de luta que resultaria da aparição *no meio* do mundo de uma realidade-humana outra que a minha,” mas, bem ao contrário, “ele exprime sobretudo um tipo de solidariedade ontológica para a exploração do mundo” (Sartre, 2010, p. 284)<sup>10</sup>. Nesta toada, antes de ser um objeto, o outro, em sua ligação a mim, é uma realidade-humana, um ser-no-mundo que me determina em meu ser; daí a imagem sartreana da *equipe*<sup>11</sup> para designar o sentido dessa relação heideggeriana, pois antes de ser uma relação entre *eu* e *você*, ela institui o *nós*, não do ponto de vista do conhecimento, mas, sim, do ponto

<sup>8</sup> “Situação afetiva” e “compreensão”.

<sup>9</sup> Sobre o ser-para, lemos: “o outro me aparecia a mim e mesmo constituía-me enquanto ele era *para* mim ou enquanto eu era *para* ele; o problema era o reconhecimento mútuo de consciências colocadas umas face às outras” (Sartre, 2010, p. 284).

<sup>10</sup> Lemos em *Ser e Tempo* (1993, § 26, p. 169-170): “Os outros, ao contrário, são aqueles que, na maior parte das vezes, *ninguém* se diferencia propriamente, entre os quais também se está. [...] Na base desse ser-no-mundo *determinado pelo com*, o mundo é sempre o mundo compartilhado com os outros. O mundo do *Dasein* é mundo compartilhado”.

<sup>11</sup> Esta definição por parte de Sartre, tal como indica Cabestan (2004, p. 341), seria um dos tantos equívocos que muitos comentaristas localizam na leitura sartreana de Heidegger: “Assim, quando Sartre afirma, a propósito do outro, que ‘a imagem empírica que melhor simbolizaria a intuição heideggeriana não é a da luta, mas a da equipe’, J. Launay indigna-se e denuncia o amálgama por Sartre do *Mitsein* de Heidegger à equipe alemã dos jogos de 1936!”. Tratando a questão com mais seriedade, o fato é que muitos leitores fiéis de Heidegger não encontram em Sartre uma leitura, digamos, ortodoxa de seu pensamento. Sartre pinça alguns conceitos heideggerianos e os molda com o intuito de fazer com que eles sirvam a seus próprios interesses filosóficos particulares.

de vista da existência comum: parece que, dessa vez, temos o que exigimos, isto é, *um ser que implica o ser do outro em seu ser*.

Saberíamos, todavia, dar-nos por satisfeitos diante da letra heideggeriana? A resposta, como o leitor poderá suspeitar, é negativa, pois é precisamente essa coexistência que Heidegger deveria explicar, e não o faz: por que ela é o fundamento único de nosso ser, por que o filósofo alemão creu poder passar dessa constatação empírica do ser-com à posição da coexistência como estrutura ontológica e essencial de meu ser-no-mundo? Se o ser-com é uma estrutura ontológica da realidade-humana, tudo indica que Heidegger tenha partido de um ponto de vista ontológico tal como Kant parte do sujeito abstrato; logo, “a coexistência ontológica que aparece como estrutura de meu ‘ser-no-mundo’ não pode de nenhuma maneira servir como fundamento a um *ser-com* ôntico” (Sartre, 2010, p. 286). Esclareçamos a objeção sartreana: o que Heidegger parece não explicar é como meu ser-com-o-outro (por exemplo, meu ser-com-Pierre, meu ser-com-Any, etc...) é, igualmente, uma estrutura constitutiva de meu ser-concreto; tal objeção encontra sua razão de ser a partir do momento em que Heidegger, como dissemos, passa abruptamente da constatação empírica do ser-com à posição da coexistência como estrutura ontológica do ser-no-mundo<sup>12</sup>. Assim, o que Sartre exige de Heidegger é uma passagem do plano ontológico ao plano concreto pelo qual o outro seria dado concretamente e não apenas abstratamente: permanecendo apenas no plano ontológico, o outro “não poderia mais ser determinado concretamente, tal como ocorre com a realidade-humana encarada diretamente e da qual é o *alter ego*: é um termo abstrato e, por isso, *unselbständig*, que não tem em si, de forma alguma, o poder de converter-se neste outro” (Sartre, 2010, p. 287). Abstrata porque somente ontológica, minha relação concreta e ôntica com encontra-se aqui impossibilitada e, por esta feita, o *Mitsein* heideggeriano não poderia servir-nos para a resolução do problema concreto de minhas relações com o outro. Não havendo um escopo concreto, o movimento de transcendência, como estrutura *a priori* do ser, faz com que a realidade-humana saia de si mesma para, no final, encontrar-se consigo mesma. Sobremaneira, nas lentes sartreanas, “[...] a necessidade da existência do outro deve ser, se ela existe, uma ‘necessidade contingente’, isto é, do tipo mesmo da *necessidade de fato* com a qual se impõe o *cogito*” (Sartre, 2010, p. 289).

Ora, para que o outro seja dado, será necessária uma apreensão direta que conservará, no meu encontro com o outro, um caráter de facticidade e que, ao mesmo tempo, manterá a apoditicidade, a indubitabilidade do *cogito*; noutras

palavras, trata-se de pensar a existência do outro não do ponto de vista de uma mera probabilidade, mas, seguramente, enquanto uma *realidade factual e apodítica*<sup>13</sup>. De Husserl a Hegel, passando por Heidegger, o exame da existência do outro finda por desaguar em quatro princípios sartreanos que deverão ser levados em consideração se quisermos sair do terreno do provável (terreno por excelência solipsista), quais sejam: I) é preciso partir do *cogito*<sup>14</sup> e, nesse terreno arado pela necessidade de fato, descartar a existência do outro como meramente provável; logo, tratar-se-á de descobrir o outro por sua presença concreta e indubitável: é preciso que eu encontre em mim, antes de razões que fariam acreditar na existência do outro, o outro ele mesmo como não sendo eu; II) para que a existência do outro seja trespassada pela necessidade de fato, faz-se necessário produzir um *cogito* que me lance para fora de mim em direção ao outro, e isso, “não me revelando uma estrutura *a priori* de mim mesmo que apontaria em direção a um outro igualmente *a priori*, mas me descobrindo a presença concreta e indubitável de tal ou tal outro concreto” (Sartre, 2010, p. 290); da imanência absoluta devemos ser lançados à transcendência absoluta; III) o que o *cogito* deve revelar-nos não é um objeto-outro, pois quem diz objeto, diz provável. Logo, o outro não será aqui nem uma representação, nem um sistema de representações e muito menos uma unidade necessária de nossas representações, pois o outro é *para mim*, ele “interessa” ao meu ser, não contribuindo *a priori* à sua constituição, mas ôntica e concretamente nas circunstâncias empíricas de nossa facticidade; IV) o outro deve aparecer ao *cogito*, não como outro-objeto, mas *como não sendo eu*, logo, como uma consciência que difere de mim. Na medida em que o outro não é eu, há aqui uma negação interna que significa “ligação sintética e atividade de dois termos no qual cada um se constitui negando-se do outro. Esta relação negativa será, portanto, recíproca e de dupla interioridade” (Sartre, 2010, p. 291). Enfim, possuindo estes quatro pilares conceituais, poderemos abordar a questão do outro e instituir, concreta e indubitavelmente, sua existência e o tipo de relação que pode haver entre as consciências.

## II

Se a existência do outro deve passar pela indubitabilidade da necessidade de fato, a experiência da vergonha apresenta-se ao filósofo como um primeiro passo em direção à demonstração desta necessidade: se me encontro sozinho em um corredor e meto-me a espiar alguém através do buraco da fechadura, estou sozinho e no plano da consciência pré-reflexiva de mim.

<sup>12</sup> “[...] como poderíamos passar disso à experiência concreta do outro no mundo, como quando eu vejo de minha janela um transeunte caminhando na rua?” (Sartre, 2010, p. 286).

<sup>13</sup> Ademais, é por isso que realismo e idealismo fracassam, pois ambos pensam a existência do outro do ponto de vista da probabilidade. Veremos os motivos que levam Sartre a considerar a questão do outro do ponto de vista da necessidade de fato.

<sup>14</sup> Sabemos que o *cogito* sartreano, ao contrário do *cogito* de Descartes, que é reflexivo, é um para-si detentor de uma consciência pré-reflexiva, o avesso de uma substância. Logo, é do interior dessa consciência (de) si que deveremos abordar o tema da existência do outro; lemos: “se a existência do outro não é uma vã conjectura, um puro romance, é porque existe alguma coisa como um *cogito* que lhe concerne” (Sartre, 2010, p. 290).

Enquanto consciência (de) mim, não me reporto a meus atos para, em seguida, qualificá-los; neste plano originário sou pura e simplesmente uma consciência não teticamente consciente de mim mesmo e de meus atos, *sou meus atos*, o que significa que não os conheço, pois o conhecer supõe, tal como vimos, uma conversão da consciência à reflexão. Consciência de primeiro grau, a porta e a fechadura são apreendidas por mim como instrumentos e obstáculos os quais apreendo (irrefletidamente) como devendo ser manejados com cuidado de modo que eu possa enxergar da melhor maneira possível através da fechadura. Neste plano consciente, “nenhuma vista transcendente vem conferir aos meus atos um caráter de *dado* sob o qual possa se exercer um julgamento: minha consciência adere a meus atos; ela é meus atos; eles são somente comandados pelos fins a serem alcançados e pelos instrumentos a serem empregados” (Sartre, 2010, p. 298). Na medida em que meu fim (olhar-da-melhor-maneira-possível-atraves-da-fechadura) ilumina e organiza os meios (virar um pouco a cabeça para a direita, inclinar-me mais, etc.), o conjunto fim-meio somente pode existir em relação a um livre projeto de minhas possibilidades<sup>15</sup>: “é precisamente o ciúme, como possibilidade que sou, que organiza esse complexo de utilidade, transcendendo-o rumo a si mesmo” (Sartre, 2010, p. 299); noutras palavras, no plano irrefletido da ação eu sou uma consciência livre, pois significo minha *situação*. Mas, de repente, eis que escuto passos no corredor: alguém me olha; isso significa, ontologicamente, que repentinamente sou atingido em meu ser e que modificações essenciais aparecem em minhas estruturas; sou tomado por uma vergonha que realiza uma relação íntima de mim mesmo comigo mesmo e, através disso, descubro um aspecto de meu ser. Pela vergonha diante do outro, reconheço que sou como o outro me vê, pois a vergonha é sempre vergonha diante de alguém: o outro é o mediador indispensável entre mim e mim mesmo, pois somente posso ter vergonha de mim tal como apareço ao outro. Aqui, aliás, importante frisar que não se trata de uma comparação do que eu sou para mim com o que eu sou para o outro, pois “a vergonha é um frisson imediato que me percorre da cabeça aos pés sem nenhuma preparação discursiva”, ou seja, “não posso colocar em relação o que eu sou na intimidade sem distância,

sem recuo, sem perspectiva do para-si com este ser injustificável e em-si que eu sou para o outro” (Sartre, 2010, p. 260). Nesta toada, o outro não apenas revela um aspecto de meu ser a mim mesmo, mas finda por constituir-me sobre um tipo de ser novo que deve amparar novas qualificações; se sou pego em flagrante espionando pelo buraco da fechadura, descubro esse aspecto de meu ser que foi constituído pelo outro e do qual devo suportar as qualificações: sou vulgar, sou baixo, sou *voyeur*, etc. Todavia, este ser que aparece *pelo* outro não reside *no* outro: eu *sou* o responsável por ele, ou seja, ainda que a significação de meu ato não apareça a mim senão por intermédio do outro, isso não significa que ela resida no outro. Estas modificações essenciais que o olhar<sup>16</sup> do outro inflige a mim são modificações que posso fixar conceitualmente pelo *cogito* reflexivo: na solidão de minha consciência irrefletida, a consciência não era habitada por um eu, mas, a partir do momento em que sou visto pelo outro, o eu aparece e infesta minha consciência irrefletida:

*Ora, a consciência irrefletida é consciência do mundo. O eu (moi) existe então para ela sobre o plano dos objetos do mundo; esse papel não era incumbido senão à consciência reflexiva: a presentificação (présentification) do eu, neste momento, pertence à consciência irrefletida. No entanto, a consciência reflexiva possui diretamente o eu por objeto. A consciência irrefletida não apreende a pessoa diretamente como seu objeto: a pessoa é presente à consciência enquanto ela é objeto para o outro (Sartre, 2010, p. 300).*

À medida que sou olhado por outrem, tenho uma consciência de mim mesmo enquanto eu me escapo, enquanto sou meu fundamento fora de mim; eu não sou para mim senão como uma pura remissão ao outro: este eu, enquanto aparece à minha consciência irrefletida a partir do olhar do outro, *sou eu enquanto ele não é para mim, pois existe em princípio para o outro*. Pego pelo olhar do outro<sup>17</sup>, tenho consciência de mim como objeto para o outro em vez de ter consciência de mim como objeto para mim. A vergonha sinaliza, portanto, um

<sup>15</sup> O livre projeto, para Sartre, é o elã “pelo qual (o para-si) se lança rumo a seu fim” (Sartre, 2010, p. 602).

<sup>16</sup> “[...] a cada instante o outro *me olha*; é-nos fácil então tentar, a partir de exemplos concretos, a descrição desta ligação fundamental que deve figurar na base de toda teoria do outro; se o outro é, por princípio, *aquele que me olha*, nós devemos poder explicitar o sentido do olhar do outro” (Sartre, 2010, p. 296-297).

<sup>17</sup> É importantíssimo, aqui, salientar o seguinte: a aparição do olhar não está, de forma alguma, ligada única e exclusivamente à presença dos olhos (do corpo), pois “[...] o *ser-olhado*, revelado em toda a sua pureza, não está ligado ao *corpo do outro*, assim como minha consciência de ser consciência, na pura realização do *cogito*, não está ligada a meu próprio corpo”; disso, “é preciso considerar a aparição de certos objetos no campo de minha experiência, em particular a convergência dos olhos do outro em minha direção, como uma pura *advertência*, como a ocasião pura de realizar meu *ser-olhado* [...]”. Portanto, “não são jamais os olhos que nos olham: é o outro como sujeito” (Sartre, 2010, p. 316). Certamente, diz Sartre, todo olhar dirigido sobre mim está em ligação com a aparição de uma forma sensível, mas isso não significa que esta forma seja necessariamente uma forma corporal determinada: ainda que frequentemente o olhar esteja ligado à convergência de dois glóbulos oculares em direção a mim, a experiência do ser-visto não é restrita aos olhos na medida em que o olhar pode ser dado, por exemplo, na ocasião de ruídos que julgo serem de alguém que me espreita e que não posso ver. Nesse sentido, ao dissociar o olhar da forma determinada do corpo humano, o filósofo “distingue os olhos do olhar, fazendo dos olhos não os órgãos sensíveis do olhar, mas o suporte do olhar [...]”. O corpo do outro, ao menos seus olhos, são obliterados pelo olhar, pois os olhos-objetos estão a uma certa distância de mim, distância que posso mensurar e, ao mesmo tempo, a presença imediata de outrem é sem distância; seu olhar sobre mim é sem distância” (Ong-Van-Cung, 2015, p. 125).

reconhecimento de que eu sou este objeto que outrem olha e, ao mesmo tempo, julga; é através do olhar de outrem que sou remetido de mim a mim mesmo, meu eu se revela a mim pela experiência do outro, e esse eu que sou, eu o sou em um mundo onde o outro me aliena, “pois o olhar do outro envolve meu ser e correlativamente as paredes, a porta, a fechadura; todas as coisas-utensílios, no meio das quais eu sou, voltam-se ao outro com uma face que me escapa por princípio” (Sartre, 2010, p. 300). Neste sentido, o olhar do outro, além de revelar o que sou para mim, indica sua presença entre os objetos de meu universo e faz com que este universo seja desintegrado; seu aparecer é a prova de minha descentralização: a repentina aparição do outro inicia um escoamento de meu universo que, escapando a mim, vem servir de arredores a um outro centro que eu não sou; “a aparição do outro no mundo corresponde, portanto, a um deslizar coagulado de todo universo, a uma descentralização do mundo que mina por baixo a centralização que eu opero ao mesmo tempo” (Sartre, 2010, p. 295). Nesse meu universo descentralizado e descobrindo-me pelo olhar do outro, a vergonha é uma confissão, ou seja, é por ela que apreendo irrefletidamente que sou este ser envergonhado que espionava através da fechadura da porta, e este ser que eu sou conserva certa indeterminação e certa imprevisibilidade, pois vem do fato de que o outro é livre: a liberdade de outrem revelou-me através da indeterminação do ser que eu sou para ele; e este ser não é meu possível, mas expressa o limite de minha liberdade, pois trata-se de meu ser tal como ele se inscreve em e pela liberdade do outro: a consciência de ser olhado, o *ser visto*, expressa “uma dimensão de meu ser da qual eu estava separado por um nada radical, e esse nada é a liberdade do outro; o outro tem de fazer meu ser-para-ele na medida em que ele tem de ser seu ser” (Sartre, 2010, p. 301). A descrição do *ser visto* é fundamental para que o filósofo evite – tal como o idealismo e o realismo – que a objetivação do outro seja primordial: o olhar do outro sobre mim manifestará minha objetivação<sup>18</sup>, pois ser apreendido pelo olhar do outro é, imediatamente, não poder me apreender tal como este outro me vê: o que o outro vê de mim escapa-me e constitui o polo concreto em direção ao qual minha consciência também me escapa; em detrimento do outro, sou despojado de minha transcendência; ao olhar-me, o outro se determina como não sendo minha transcendência, fazendo com que ela se torne uma transcendência puramente constatada (transcendência-dada), ou seja, ela adquire uma natureza pelo fato de que o outro confere a essa transcendência *um lado de fora*; assim, pelo olhar de outrem, minha transcendência é *transcendência transcendida*. O filósofo novamente:

*Se há um outro, qualquer que seja, não importa onde estiver, quaisquer que sejam suas relações comigo, ainda que aja sobre*

*mim somente pelo puro surgimento de seu ser, eu tenho um lado de fora, uma natureza [...]. Não que, propriamente dito, eu sinta perder minha liberdade para converter-me em coisa, mas minha natureza está aí, fora de minha liberdade vivida, como atributo dado deste ser que sou para o outro. Apreendo o olhar do outro no próprio cerne de meu ato, como solidificação e alienação de minhas próprias possibilidades. Com efeito, essas possibilidades que sou e que constituem a condição de minha transcendência, sinto-as, seja pelo medo ou pela espera ansiosa ou prudente, como dadas a um outro, em outra parte, para serem transcendidas, por sua vez, pelas próprias possibilidades dele (Sartre, 2010, p. 302).*

Se não sinto perder minha liberdade para tornar-me uma coisa qualquer, é preciso um pouco mais de parcimônia quando da restituição das relações entre os sujeitos: é óbvio que não se trata aqui de pensar as relações para-si/para-outro como um “*living life in peace*”, pois, tal como indicado pelo excerto acima, o outro institui minha transcendência como um *fora* e, a partir de seu olhar, meus possíveis – que até então diziam respeito a um mundo dado somente para mim – me são alienados (embora não deixem de serem meus possíveis sob o modo da consciência irrefletida) pelo fato de que o outro pode apreendê-los para se servir deles. Ora, se o canto escuro do corredor desvelava-se à minha consciência como uma possibilidade de me esconder em sua escuridão enquanto qualidade do objeto que só pertencia a ele e mostrava-se como propriedade ideal e objetiva, com o olhar-presença do outro uma nova organização dos complexos utensílios vem se sobrepor à minha: a possibilidade que tenho de me esconder nesse canto escuro é a possibilidade que o outro tem de poder iluminá-lo com sua lanterna e surpreender-me; “minha relação com o objeto, ou potencialidade do objeto, decompõe-se sob o olhar do outro e me aparece no mundo como minha possibilidade de utilizar o objeto, na medida em que tal possibilidade me escapa por princípio”, ou seja, “na medida em que é transcendida pelo outro rumo às possibilidades dele” (Sartre, 2010, p. 303). Finalmente, diremos que o olhar do outro sobre mim faz com que minha situação me escape ao fazer com que eu deixe de ser a única consciência significativa dos objetos-utensílios; em suma, a aparição do outro faz aparecer na situação um aspecto que me escapa por princípio.

## Conclusão

Doravante, pelo olhar do outro vivo a mim mesmo como coagulado no mundo, pois ser olhado significa, forçosamente,

<sup>18</sup> O “[...] modo de doação do outro não é aquele da objetividade. Que eu apreenda o olhar do outro exclui que eu o apreenda como objeto” (Uçan, 2015, p. 106). Dirá o próprio Sartre (2010, p. 307): “De nenhuma maneira o outro é-nos dado como objeto. A objetivação do outro seria o desmoronamento de seu ser-olhar”.

aprender-me como um objeto desconhecido de apreciações incognoscíveis que eu tenho de ser, daí que ele seja a condição de meu *ser-não-revelado* (minha objetividade não revelada, meu ser-objeto que é meu ser-para-outro): “o outro é de início para mim o ser para quem eu sou objeto, ou seja, o ser *pelo qual* eu ganho minha objetividade” (Sartre, 2010, p. 309). Assim, ao provar-me como olhado (como ser olhado), realizo para mim uma presença transmundana (*transmondaine*) do outro: outrem me olha enquanto uma transcendência que transcende minha transcendência em direção a seus possíveis próprios, o que significa que a relação que me une a ele não é externa, mas interna; o outro, enquanto livre transcendência, aparece a mim como *uma transcendência que não é a minha*, provo-o como uma infinita liberdade, pois é somente através de uma outra liberdade que meus possíveis podem ser limitados. Porquanto o outro revela meu ser-não-revelado, isto é, meu ser-fora, meu ser-para-outro, notamos que a necessidade de fato da existência do outro advém precisamente na medida em que é por ele (sua consciência) que minha consciência se faz ser o que ela é: “a vergonha é revelação do outro, não à maneira na qual uma consciência revela um objeto, mas à maneira na qual um momento da consciência implica lateralmente um outro momento como sua motivação” (Sartre, 2010, p. 312). Se o outro é aquele por quem ganho minha objetividade, é preciso explicitar, por outro lado, que não sou objeto para mim, mas objeto para ele, pois esse eu-objeto que sou para outrem eu não sou para mim, justamente pelo fato de que sou uma consciência para a qual esse objeto não é *minha* consciência: o eu-objeto-para-mim é um eu que não sou eu. Para Sartre, o eu-objeto não é uma simples unificação de minhas representações subjetivas, nem um eu que sou e tampouco uma imagem que o outro faz de mim e cuja responsabilidade seria dele: ainda que este eu seja incomparável ao eu que tenho de ser, ele ainda é eu, ou seja, é um ser, “*meu ser*, mas

com dimensões de ser e modalidades inteiramente novas, sou eu separado de mim por um nada intransponível, pois eu *sou* esse eu, mas eu não sou esse nada que me separa de mim” (Sartre, 2010, p. 314) Logo, através dessa citação, constatamos que o ser-para-outro representa uma queda na objetividade, logo, o outro é sempre aquele através do qual eu me torno objeto (objeto para ele e nunca para mim mesmo, pois ainda continuo sendo uma consciência). Desse breve exame ontofenomenológico do olhar, desvelamos a indubitabilidade do outro, sua necessidade de fato enquanto ser através do qual ganho minha objetividade – meu ser-fora, meu ser-para-outro.

## Referências

- CABESTAN, P. 2004. *L'être et la conscience: Recherches sur la psychologie et l'ontophénoménologie sartriennes*. Paris, Éditions OUSIA, 424 p.
- HEIDEGGER, M. 1993. *Ser e Tempo*. Volumes 1 e 2. Tradução de Márcia de Sá Cavalcante. Petrópolis, Editora Vozes, 600 p.
- HUSSERL, E. 2011. *Méditations cartésiennes et les Conférences de Paris*. Paris, PUF, 256 p.
- ONG-VAN-CUNG, K. S. 2015. Le corps et l'expérience d'autrui: Un aspect du problème de la négation dans *L'être et le néant*. In: J.-M. MOUILLE; J.-P. NARBOUX (orgs.), *Sartre. L'être et le néant: Nouvelles Lectures*. Paris, Les Belles Lettres, p. 115-136.
- SARTRE, J.-P. 2010. *L'être et le néant – Essai d'ontologie phénoménologique*. Paris, Éditions Gallimard, 848 p.
- UÇAN, T. 2015. Le problème du solipsisme dans *L'être et le néant*. In: J.-M. MOUILLE; J.-P. NARBOUX (orgs.), *Sartre. L'être et le néant: Nouvelles Lectures*. Paris, Les Belles Lettres, p. 93-114.

Submetido em 6 de julho de 2018.  
Aceito em 19 de dezembro de 2018.