

Os caminhos da Intersubjetividade

Anderson Aparecido Lima da Silva

Orientador: Franklin Leopoldo e Silva

Passando em revista as “teorias modernas”, Sartre visa estabelecer uma compreensão da intersubjetividade situada, não no plano do conhecimento, mas no plano da existência. Nesse sentido, ao adentrar a realidade cotidiana do Para-si, explicita-se o ser-Para-outro: ele é através da reciprocidade de uma dupla relação constitutiva com o(s) Outro-Para-si(s), tomado enquanto sujeito. Nesse sentido, Sartre ressalta tanto a interdependência quanto a conflituosidade da relação Eu/Outro, e culmina por sublinhar a radicalidade da liberdade como motor dessa relação mesma. A dialética do olhar é o ponto de referência e desenvolvimento da exposição.

Palavras-chave: Intersubjetividade - Existência - Para-si - Dialética do Olhar

The Roads of Intersubjectivity

Reviewing the “modern theories”, Sartre wants to establish an understanding of the intersubjectivity placed not in an epistemological plan, but in the plan of the existence. This way, entering the To-self’s (*Pour-soi*) cotidian life, show ups the being-other thay he is by the reciprocity of a double constitutive relation with the other subjects in their active position. Sartre emphasizes the interdependence and the conflicts of the relation I/Other. To conclude, we will show the radical freedom as the source of this relation. The Look’s dialectic will be the reference point of our exposition’s development.

Keywords: Intersubjectivity - Existence - To-self - Look’s dialectic

“A existência do Outro, esse escândalo insuperável.”
Sartre

Ao abordar a questão da intersubjetividade, um dos primeiros diagnósticos que Sartre faz diz respeito ao fato de que o problema não gozou de atenção suficiente na esfera do pensamento ocidental clássico. Segundo o filósofo, esse desleixo da tradição com a intersubjetividade passa tanto pela ausência parcial ou total de reflexão sobre o outro quanto pela mera via analógica que reduz o outro a um outro eu. As primeiras críticas diretas de Sartre, no que diz respeito à questão da intersubjetividade, recaem sobre as teorias tradicionais do realismo e do idealismo. Segundo o autor, essas teorias, malgrado suas vicissitudes, acabam por convergir para um mesmo ponto: a consideração do outro se daria apenas do ponto de vista do *conhecimento*, e como a estrutura do conhecimento tem de corresponder à relação sujeito (conhecedor)/objeto (conhecido), o outro seria, então, um objeto a ser conhecido, e não mais que isso. Não é difícil notar em que direção aponta essa via que relega a questão da intersubjetividade à questão do conhecimento. Segundo Sartre, no âmbito do conhecimento, há sempre a relatividade teórica e a necessidade de *provar* a existência do outro, o que leva diretamente ao solipsismo e a única possibilidade de bani-lo é estabelecer uma relação intersubjetiva que não mais vá do “conhecimento ao conhecimento”, mas “do ser ao ser”.

Nesse ponto, Sartre constata um avanço considerável das “teorias modernas” — leia-se Husserl, Hegel, Heidegger — que passam a permitir, ou a apontar não só para um afastamento do solipsismo, mas também para um novo campo de configuração do problema da alteridade, pois, “o exame das teorias modernas nos revela um esforço para captar no próprio âmago das consciências um nexos fundamental e transcendente com relação ao outro, nexos esse que seria constitutivo de cada consciência em seu próprio surgimento” (Sartre 6, p. 303). Fato curioso e nada gratuito é o autor de *O Ser e o Nada* abordar a exposição e a crítica das “teorias modernas” adotando uma ordem diversa da cronológica, começando por Husserl, passando por Hegel e deste a Heidegger; a análise da economia do texto de Sartre revela o porquê de tal estruturação.

Se por um lado Sartre reconhece que Husserl admitia, no bom espírito das “teorias modernas”, que “o recurso ao outro é indispensável à constituição de um mundo”, aparecendo assim também como “necessário à própria

constituição do eu” (Sartre 6, p. 303), expulsando dessa forma o solipsismo da órbita de sua filosofia, por outro lado o que Sartre parece lhe reprovar, de maneira mais incisiva e fundamental, é o seu dito idealismo. Isso porque se, em Husserl, no regime da redução fenomenológica, o ser é reduzido à síntese das múltiplas significações variáveis de sua aparição, isto é, à sua configuração noemática, de uma maneira ou de outra, Husserl nunca teria ultrapassado “a pura descrição da aparência enquanto tal”, de modo que, assim, “encerrou-se no *cogito*”. O “fenomenismo” do autor das *Meditações Cartesianas* teria um preço: “por ter reduzido o ser a uma série de significações, a única ligação que Husserl pôde estabelecer entre o meu ser e o ser do outro é a do conhecimento; ele não saberia, assim como Kant, escapar do solipsismo” (Sartre 6, p. 306). Desse modo, em último caso, a medida do ser do outro, ou melhor, a conexão fundamental do eu com o outro se daria necessariamente pelo conhecimento.

Nesse caso em particular, Sartre considera que “embora sua visão seja obscurecida pelo postulado do idealismo absoluto”, foi Hegel quem “soube colocar o debate em seu verdadeiro nível” por meio de sua “intuição genial”, isto 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. Portanto, o outro me penetra em meu âmago. Não poderia colocá-lo em dúvida sem duvidar de mim mesmo” (Sartre 6, p. 308). Note-se este ponto crucial: o que Sartre mais aprecia em Hegel é o fato deste ter notado uma relação fundamental e constitutiva entre o eu e o outro. Ou, ainda, em outros termos, Hegel parece ter saído da via de mão única da “negação externa” [termo sartriano], que, grosso modo — tal como as teorias clássicas — via o outro apenas na negatividade simples de um “não-eu”, separando o outro de si tal como “uma substância de outra substância. O “imenso progresso” de Hegel frente a Husserl é que aquele, em primeiro lugar, teria ressaltado que “a negação que constitui o outro é direta, interna e recíproca” e, em segundo lugar, teria colocado a questão do *ser* da consciência, no que diz respeito ao seu ser mais íntimo, mostrando que “as consciências estão assentadas diretamente umas sobre as outras, em uma recíproca imbricação de seu ser” (Sartre 6, p. 306).

Contudo, se é certo para Sartre que Hegel “colocou o debate em seu verdadeiro nível”, trabalhando o ser das consciências e mostrando a recíproca imbricação das mesmas na realidade uma da outra, “também é certo que este problema ontológico [do ser da(s) consciência (s)] mantém-se formulado em geral em termos de conhecimento” (Sartre 6, p. 309). Afinal, se a força motriz do embate das consciências é transformar a certeza de si (subjetiva) em verdade (objetiva), o caminho obrigatório para tanto passa pelo estágio

no qual minha consciência é objeto para outro, ao mesmo tempo em que o outro se torna objeto para minha consciência. Assim, à pergunta clássica “como o outro pode ser objeto para mim?”, Hegel só poderia responder pela via analógica que afirma que “se há em verdade um Eu para o qual o outro é objeto, é porque há um outro para o qual o Eu é objeto”. É por isso que Sartre infere que “permanece aqui o conhecimento como medida do ser, e Hegel sequer concebe a possibilidade de haver um ser-Para-outro que não seja redutível finalmente a um ‘ser-objeto’” (Sartre 6, p. 309). Nessa perspectiva, o estatuto de existência do outro passará sempre pela necessidade de tomá-lo enquanto objeto – mesmo o sendo na medida exata em que se é objeto para o outro – e, deste modo, tomado sob o prisma do objeto, o outro mais uma vez apareceria como objeto-a-ser-conhecido. E se em Hegel o problema mantém-se formulado nos termos do conhecimento, pode-se afirmar que é mais por *identificar* o ser e o conhecimento do que por medi-lo pelo conhecimento, como fazia Husserl. Tomada como o momento do conceito, a relação fundamental e constitutiva com o outro se dá apenas no âmbito da reflexividade da determinação conceitual, a qual é tanto um momento do ser como do saber do conceito mesmo, “sem dúvida, é porque, para o idealismo absoluto, o ser e o conhecimento são idênticos” (Sartre 6, p. 309).

É com Heidegger que essa problemática do conhecimento parece encontrar seu termo, pois, na visão de Sartre, o filósofo alemão foge tanto da perspectiva husserliana de medir o ser pelo conhecimento, quanto da hegeliana de identificar o conhecimento ao ser, passando, então, a considerar não só que a relação do eu com o outro é fundamental, constitutiva e recíproca, mas também que é uma relação de “ser a ser” e não de “conhecimento a conhecimento”. Essa via é aberta pelo autor de *Ser e Tempo* ao apresentar a realidade humana, isto é, as relações eu/outro como “ser-com” (*Mit-Sein*). O ser com o outro passa a consistir em estrutura fundamental de meu ser. Em sua conexão comigo, o outro aparece como realidade-humana, e não como objeto ou objeto-de-conhecimento. Nesse sentido, o trunfo de Heidegger é a afirmação de que o homem passa a ser “um ser que encerra em seu ser o ser de outro” (Sartre 6, p. 319).

Todavia, Sartre salienta que esses traços da filosofia de Heidegger servem antes de “indicação da solução” do problema do que como sua solução mesma. Isso se deve a um suposto deslize de sua teoria, deslize enunciado por Sartre no seguinte trecho: “Ainda que aceitássemos sem reservas esta substituição do ‘ser-com’ pelo ‘ser-para’, permaneceria sendo para nós uma simples afirmação sem fundamento” (Sartre 6, pp. 319-20). Em outros termos, “segundo Sartre, faltaria a Heidegger a explicitação do fundamento da relação intersubjetiva”

(Bornhein 1, p. 83). Tendo em vista esse fundamento, Sartre estabelece a necessidade de um ponto de partida, e esse ponto de partida, como se pode notar em diversos momentos de sua filosofia, não pode ser outro senão o *cogito* cartesiano.

Vale esclarecer, antes de qualquer coisa, o sentido que o *cogito* cartesiano adquire para Sartre: em primeiro lugar, não se trata de um “atestado de existência” do ponto de vista do conhecimento, mas da *vivência*. “Descartes não provou sua própria existência. Porque, de fato, eu sempre soube que existo, jamais deixei de praticar o cogito” (Sartre 6, p. 324). O que se dá — quando Descartes afirma que enquanto duvida não pode deixar de existir — é apenas a explicitação reflexiva de uma certeza já experimentada implicitamente no âmbito da pré-reflexão durante todo o processo de dúvida, qual seja, a existência do eu que duvida. É o posicionamento posterior e reflexivo desse eu que dará forma ao itinerário do processo de dúvida e constatará sua existência como fundamento desse itinerário mesmo. Em segundo lugar, Sartre busca reafirmar que, tal como no processo de descoberta do Em-si pelo Para-si, deve-se partir do *cogito* unicamente com a condição de não se ficar nele, mas de superá-lo, isto é, a condição do *cogito* cartesiano, para Sartre, é a de ser “*cogito-para-ser-superado*”.

Assim, ao tomar o *cogito* como ponto de partida, ou melhor, se “o único ponto de partida seguro é a interioridade do *cogito*”, é por ele e através dele que devemos encontrar aquilo que permite ao eu afirmar a realidade concreta do outro. Partindo de sua própria interioridade, cada um há de poder reencontrar o ser do outro, de modo que a partir da indubitável necessidade de fato de meu *cogito* eu deva encontrar também o outro; não num aspecto representativo, conjectural ou provável, mas, antes, num *status* de constatação tão concreto e necessário quanto o de meu próprio *cogito*, enquanto facticidade mesma do Para-si. Em suma,

É ao Para-si que precisamos pedir que nos entregue o Para-outro; é à imanência absoluta que precisamos pedir que nos arremesse à transcendência absoluta, no mais profundo de mim mesmo devo encontrar, não razões para crer no outro, mas o próprio outro enquanto aquele que eu não sou. (Sartre 6, p. 325)

A tarefa que se impõe, pois, é a de explicitar o “*cogito-da-existência-do-outro*”. Na verdade, acredita Sartre, já o vivenciamos corriqueiramente — de maneira análoga ao que se dava no *cogito* cartesiano. Esse vivenciar nos permite não só constatar a existência do “*cogito-da-existência-do-outro*”, como também que ele “confunde-se com meu próprio cogito”. A constatação de fato da existência do outro deve ser, assim, imanente à minha existência.

No entanto, como escapar à perspectiva que toma o outro enquanto objeto? Aliás, se a alteridade traz consigo a idéia fundamental de um outro que não é aquele que sou, como estabelecer a diferença entre o outro enquanto objeto (cadeira, mesa, cinzeiro, por exemplo) e o outro enquanto “um-eu-que-não-é-eu” (outro Para-si), isto é, como estabelecer a diferença entre o modo como eu não sou o objeto e o modo como eu não sou o outro-eu? Ora, essa distinção já se havia esboçado na contraposição das teorias clássicas com a perspectiva intersubjetiva inaugurada por Hegel. Contudo, vale reorganizar a discussão e colocar a temática num terreno sartriano: a primeira relação é aquela em que o eu não é o objeto e Sartre a denomina *negação externa*. Na *negação externa*, o Em-si (o isto visado) revela-se à consciência na própria negação pela qual o Para-si se faz ser negando-se ser Em-si: ao visar o isto, o isto visado não se faz ser consciência, permanece com ela em pura exterioridade de indiferença, a negação não é, pois, recíproca. A segunda relação, na qual eu não sou o outro (outro Para-si), o autor a denomina *negação interna*. Sua peculiaridade consiste no fato de ser uma relação dupla e recíproca de exclusão entre o eu e o Outro, isto é, uma negação direta que estabelece a distinção originária entre o Outro e o mim, na medida exata em que me determina por intermédio do Outro e determina o Outro por intermédio do eu. A negação é interna justamente porque as consciências estão assentadas diretamente umas sobre as outras, em uma recíproca imbricação de seu ser: o outro aparece como exterior a mim na consciência que tenho de mim mesmo. Segundo Sartre, o modo como eu não sou o outro irá atingir-me na maneira pela qual eu apreendo meu próprio eu, é este o aspecto fundamental que diferenciará a negação interna da externa. O sentido original da negação interna é a relação fundamental na qual o Para-si nega e, ao fazê-lo, constitui o outro e também é por ele negado e constituído em seu ser. Essa relação interna e recíproca será revelada na dialética do olhar.

Em suma, se a via do conhecimento que leva a ver o outro enquanto objeto ou objeto de conhecimento (o que, no fundo, não é muito diferente) nos enreda nas teias do probabilismo solipsista, Sartre defende que “é na realidade cotidiana que o outro nos aparece”, isto é, é na vivência cotidiana que devo explicitar a certeza da existência do outro. Assim, se a experiência do outro-objeto malogra, só nos resta a opção de tomá-lo em seu ser-sujeito, via que, como dirá Sartre, “encerra uma inteligência mais segura e profunda da natureza do outro e de sua relação de ser com meu ser do que todas as teorias que puderam ser elaboradas fora dessa compreensão” (Sartre 6, p. 325). A análise do olhar cumprirá também estes requisitos: entregar-me o outro em seu ser-sujeito e em minha realidade cotidiana na medida em que sou olhado todo o tempo e não posso escapar dessa situação.

Portanto, em Sartre, não se trata de oferecer “uma nova prova da existência do outro, um argumento melhor que os outros contra o solipsismo”, isso porque a estrutura do outro é de tal ordem que nenhuma experiência nova poderá validar ou invalidar a experiência de sua existência, logo, num terreno teórico-conjetural, a questão perde seu sentido. É no terreno da “realidade cotidiana” que devemos procurar o outro. Partindo dessa dificuldade de descrever essa situação em termos estritamente teóricos, Sartre será levado a desenvolver uma metáfora, a da intersubjetividade, essa metáfora calcar-se-á no fenômeno do Olhar.

O Olhar

Antes de adentrar a discussão travada no interior do subcapítulo de *O Ser e o Nada*, intitulado “O Olhar”, deve-se atentar para a plataforma teórica delineada até o presente momento. Ressalta-se aqui três pontos: 1) o fato de que meu ser é tal que implica em seu ser o ser do Outro, sendo constituidor-constituente na relação da intersubjetividade ou, em outros termos, que a realidade humana é Para-si-Para-outro; 2) a irreducibilidade da intersubjetividade ao conhecimento que se teria de um objeto-outro (certeza do outro através do conhecimento); e, por fim, 3) a necessidade de descobrir o Outro na realidade cotidiana e em sua posição de sujeito. Assim sendo, o olhar constitui a modalidade específica da relação de intersubjetividade, fornecendo os instrumentos que permitirão melhor abordar as inflexões e vicissitudes da relação Para-si/Para-outro.

No que diz respeito ao olhar, o primeiro aspecto que se deve notar é que Sartre parece tomá-lo como a manifestação primordial do Para-si: ao olhar. O Para-si se afirma enquanto Para-si mesmo, isto é, enquanto sujeito livre centralizador que posiciona o mundo como objeto em relação a si; para Sartre, todo olhar objetiva, torna coisa o existente contemplado. Mais do que isso, o que parece concentrar esse poder do olhar é basicamente o fato de que, como expressão mesma da liberdade que sou, não posso direcionar meu olhar sobre o mundo senão de modo a lhe conferir um sentido, um valor. Meu olhar, assim, não é exatamente expressão do ver, mas do *ver-como*, o que é o mesmo que dizer, que todo olhar é um juízo valorativo de um sujeito voltado a um determinado objeto. Esse fato substancial será a força motriz das relações intersubjetivas que aqui se pretende investigar. Faça-se avançar o problema.

Com efeito, vale reiterar que, para Sartre, caso se queira assumir a relação fundamental que me liga ao outro (no sentido da relação interna), deve-se tomá-lo não como objeto, mas como sujeito-Outro. Isso implica em aceitar a reciprocidade da relação e assumir que

É na revelação e pela revelação de meu ser-objeto para o outro que devo poder captar a presença de seu ser-sujeito. Porque, assim como o outro é para meu ser-sujeito um objeto provável, também só posso descobrir-me no processo de me tornar objeto provável para um sujeito certo. (Sartre 6, p. 331)

Assim como o ato de olhar é a expressão mesma do Para-si enquanto sujeito da situação, a reciprocidade do olhar se mostra no fato de a necessidade de captar o outro em seu ser-sujeito está contida no fato de o outro me ver: “o outro é, por princípio *aquele que me olha*” (Sartre 6, p. 332). Esse olhar do Outro, note-se, não poderia ser reduzido a uma “essência” de um outro-objeto ou de meu ser-sujeito, é a explicitação mesma do ser-sujeito do Outro. É por isso que, de alguma maneira, “quando o outro me olha, sei que não se trata apenas de um corpo que me vê ou de um animal que me percebe: sei que atrás daqueles olhos há uma consciência” (Bornhein 1, p. 87). Em verdade, ao tomar ciência de que há um olhar endereçado a mim, não noto os olhos de carne do homem que me vê, mas seu olhar; esse olhar aparece sobre o fundo de destruição do objeto que o manifesta (os olhos que me vêem), o olhar, assim, não se atém a um objeto-que-me-vê, transcende-o, como diz Sartre, “se apreendo o olhar, deixo de perceber os olhos”, isso porque “jamais são olhos que me vêem, e sim o outro como sujeito” (Sartre 6, pp. 354-5). Ao narrar o sentimento da presença alemã na Paris ocupada, o autor desvela algo nesse sentido:

Mesmo quando não os nomeávamos, mesmo quando não pensávamos neles, a sua presença estava entre nós, sentíamos-la por uma certa maneira que tinham os objetos de nos pertencerem menos, mais estranhos, mais frios, de algum modo mais públicos, como se um olhar estranho violasse a intimidade das nossas casas. (Sartre 7, p. 22)

Assim, no caso de um olhar direcionado a mim, não o tomo como objeto-olhar no mundo (jamais posso objetivar o olhar do outro, posso no máximo posicionar seus olhos, mas na medida certa em que deixo de captar seu olhar), mas, antes, tomo consciência de ser objeto-do-olhar-de-outro ou, em suma, “captar um olhar é tomar consciência de ser visto”. Ao tomar consciência desse olhar, *sei que eu sou visto pelo outro, sei que sou algo para o outro*. É como se o *outro* me devolvesse a mim mesmo, no entanto, ao retornar, não sou mais o mesmo eu, retorno a mim de maneira mediada. É nesse viés que Sartre afirma que “o olhar que os olhos manifestam, não importa sua natureza, é pura remissão a mim mesmo” ou, de maneira mais emblemática e profunda, “o olhar é, antes de tudo, um intermediário que remete de mim a mim mesmo” (Sartre 6, pp. 333-4).

Contudo, a problemática do olhar se desenrola, por um lado, a partir da mediação do *juízo* de outrem, isto é, o processo dessa remissão de mim a mim passa pelo crivo, pela mediação do *juízo* de outrem. Por outro, não podendo abdicar de sua liberdade, ao me olhar, o outro me vê como exterior a si, isso porque toda consciência é, em última instância, impenetrável à outra consciência. Assim sendo, o outro não pode observar ou viver o processo de minha liberdade, mas apenas isolar em um determinado bloco cada uma das manifestações de minhas ações como instantâneos de um processo, isto é, ele só pode me cristalizar, tomar-me como objeto. Assim, o Para-si que sou se degrada e cai na objetividade: ao direcionar seu olhar sobre mim, o outro delega uma soma de sentidos que me definem e me qualificam em vários aspectos; seu juízo passa a fixar uma essência de meu ser, isso porque não me vê, mas me vê-de-uma-certa-forma. Ser visto é ser qualificado, é tornar-se objeto-de-apreciação-de-um-outro, como afirma Sartre: “pelo olhar do outro eu vivo fixado no meio do mundo” (Sartre 6, p. 345). O olhar do Outro parece trazer consigo a marca do olhar de Medusa: fixa uma essência de meu Ser, cristaliza todo meu processo de existência numa “imagem”, pela objetivação e compactação de minha liberdade, recebo uma definição que me enquadra em determinada categoria, sou, pois, avaliado, “rotulado” e colocado em determinada “classe” de acordo com a disposição daquele que julga, sou, assim, atirado ao mundo tal como objeto entre objetos, à mercê de milhões de olhares objetivadores.

É por meio dessa inexorável objetivação que o Para-outro que sou se explicita: “essa objetivação é a passagem do para-si ao para-outro, algo que me lança na exterioridade” (Silva 8, p. 187). Ao ser lançado na exterioridade, meu eu é posto em seu avesso e assiste à desintegração de seu próprio mundo, como afirma Sartre, é como se meu ser fosse acometido por uma espécie de hemorragia interna, meu ser e meu mundo escoam rumo ao ser de outrem, trata-se de uma fuga que não tem limites, perde-se no exterior, o mundo escoam para fora do mundo e eu escôo para fora de mim: “Significa que, de súbito, tenho consciência de mim escapando-me de mim mesmo, não enquanto sendo o fundamento de meu próprio nada, mas enquanto tendo meu fundamento fora de mim. Não sou para mim mais do que pura remissão ao outro” (Sartre 6, p. 336). Nesse sentido, o olhar do Outro desequilibra a relação sujeito/objeto que caracterizava minha relação com o mundo do Em-si: O mundo que eu organizava à minha volta e do qual era sujeito absoluto sofre uma desintegração para reintegrar-se ao redor do Outro, pode-se dizer que o Outro me rouba o mundo e, simultaneamente, rouba-me também de mim mesmo.

Se essa alienação é constante nas relações do eu com o Outro, é, todavia, em determinadas situações nas quais me encontro mais “fragilizado” frente ao olhar alheio que se pode ter a dimensão explícita e “escandalosa” do que ocorre: “que cada um se reporte à própria experiência: não existe aquele que não tenha sido surpreendido um dia em atitude censurável ou simplesmente ridícula” (Sartre 6, p. 344). Acompanhe-se o exemplo dado por Sartre: estando-se sozinho observando algo ou alguém pela fenda da fechadura, a consciência de quem observa está totalmente imersa na percepção do orifício e no que se passa atrás da porta, em outros termos, está apenas no nível da consciência não-tética de si, imerso em seus atos apenas na medida em que os vivencia, sem, portanto, relacionar seus atos a qualquer tipo de qualificação, nesse caso é se o que se vê, não um eu que vê. De repente, “eis que ouço passos no corredor: alguém me olha. Que significa isso? Fui de súbito atingido em meu ser e surgem modificações essenciais em minhas estruturas” (Sartre 6, p. 335). A partir do momento em que alguém me vê vendo, a pura imediatividade da consciência irrefletida transforma-se abruptamente em consciência reflexiva, nas palavras de Sartre, “eis que um eu vem freqüentar a consciência irrefletida”, mas esse eu está presente à consciência enquanto objeto para outro, pois ao ser visto nessa posição, o eu é fixado pelo olhar do Outro em uma determinada essência; por seu juízo, o outro fixa ao eu um determinado caráter, neste caso, como *voyeur*.

O interessante nesse processo é que de certo modo o eu associa-se a esse olhar que o objetifica. Assim, sinto-me conforme o outro me olha, passo a ser esse ser que o outro define por seu olhar, isto é, passo a aceitar o veredicto do juízo que o outro me dirige: ponho-me como objeto e passo a admitir que sou o que ele acha que sou, isto é, um *voyeur*, minha justificação, disfarce ou enrubescimento só confirmarão esse fato, por isso “a vergonha é, por natureza, reconhecimento”, através dela “reconheço que *sou* como o outro me vê” (Sartre 6, p. 290). Em outras palavras, a vergonha é a confissão por excelência de que meu ser não só foi arrancado de mim e objetificado lá fora pelo olhar do Outro, mas que também, simultaneamente, reinteriorizei esse eu-objeto como parte constituinte de meu ser: pelo olhar do Outro sou alienado de mim, lido enquanto *voyeur* e sou reinteriorizado enquanto tal. Em resumo, a vergonha é a apreensão de mim, por mim mesmo, através do juízo do Outro.

Revelando-me o olhar do outro e, no fundo desse olhar, a mim mesmo enquanto mediado e constituído por outrem, a vergonha me faz *viver* e não conhecer a situação do ser visto, isto é, a situação do Para-outro. Na situação vergonhosa parece estar a pedra de toque da relação intersubjetiva: por meio

desta, a partir da minha subjetividade mesma, segundo Sartre, não só reconheço irremediavelmente a existência do outro enquanto Outro-eu, como também sou atingido, ou, ainda, constituído de maneira direta em meu ser pelo ser do Outro. A vergonha como que revela o “cogito da existência do Outro”. É esse o motivo pelo qual Sartre afirmará que “assim como minha consciência, captada pelo *cogito*, presta testemunho indubitável de si mesma e de sua existência, certas consciências — por exemplo, a ‘consciência-vergonha’ — prestam ao *cogito* testemunho indubitável de si mesmo e da existência do outro” (Sartre 6, p. 350).

No entanto, se até aqui foi ressaltada a relação constitutiva pela qual o Outro objetifica o eu, frisando certa alienação de meu ser que me fazia “refém” desse Outro, cumpre ainda ressaltar a perspectiva que permite contrapor a conhecida afirmação “o inferno são os outros”, de Garcin, a “vêem-me, logo existo”, de Daniel¹. Isto é, faz-se necessário mostrar que o outro não só me objetifica, no sentido de me reificar, mas também que me objetiva, no sentido de me conferir um ser objetivo, uma “positividade”, um espelho no qual possa olhar a mim mesmo e reconhecer-me enquanto eu (ou não), ter uma referência de meu ser, afinal, “o outro é para mim, antes de tudo, o ser para o qual sou objeto, ou seja, o ser pelo qual adquirei minha objetividade. Se posso conceber uma só de minhas propriedades ao modo objetivo é porque o outro já está dado” (Sartre 6, p. 347).

Segundo Sartre, necessito do outro porque eu mesmo não posso me conferir essa objetividade, pois na medida em que o ser do Para-si que sou consiste no constante perseguir de um ser que me escapa, a realidade desse ser incide na fuga constante de seu ser enquanto processo e transcendência, jamais coincidindo consigo mesmo. Desse modo, por ser processo constante, tendendo mais à mudança do que à permanência, o Para-si não pode ver-se — no sentido forte do termo — a reflexão sobre si mesmo estabelece apenas uma cisão insuperável entre um improvável sujeito que se olha e um objeto não mais provável que *se* é olhado: “se me olho, sou dois”, dizia Daniel. A alternativa que me resta é, pois, recorrer ao outro no sentido de obter esse ser que sou e não posso posicionar-me sem ele, afinal eu só seria egoísta ou pródigo, corajoso ou covarde num contexto mediado pelo Outro. O outro é a medida de meu ser, e meu ser só tem sua positividade adquirida por uma mediação social.²

Todavia, mesmo nessa positivação de meu ser, o aspecto conflitante se faz presente, tanto porque todo e qualquer acesso a esse ser que sou em e para o outro é incerto e obnubilado — lembremos que jamais poderei coincidir com a consciência do Outro, fugaz e imprevisível — pois sou “refém” do inconstante juízo que a liberdade do Outro atira sobre mim. A

tentativa de controle ou de manipulação do Para-Outro que sou instaura uma verdadeira luta que encontra na dialética do senhor e do escravo sua paralela. O ponto nevrálgico dessa conflituosidade calca-se no fato de que, para Sartre, o conflito é constitutivo das e nas relações intersubjetivas: de uma maneira ou de outra, sempre há uma invasão da liberdade do outro, se olho, coloco-me na posição de sujeito que objetifica, se sou olhado coloco-me na posição de ser-visto, isto é, de objeto do juízo de outrem. Como afirma Bornhein, “o sentido original da análise de Sartre é que a relação sujeito/sujeito não consegue deixar de ser uma relação sujeito/objeto” (Bornhein 1, p. 93). Uma redução ou síntese dessa relação a uma plataforma equânime, para Sartre, é impossível: ao me deparar com o outro, sempre sou ou objeto ou sujeito. E mesmo que eu tente preservar a liberdade ou o ser sujeito do Outro, somente por posicioná-lo no horizonte de meus possíveis, já lha (tah certo? Parece certo, mas não sei) agrido. Trocando em miúdos, “quando duas pessoas se medem pelo olhar, é inevitável que uma tente paralisar a outra. O ser-para-outro é estruturalmente conflituoso. Os antagonismos concretos, de qualquer alcance, derivam desse traço ontológico, que torna infernal as relações humanas” (Silva 8, p. 190). Podemos inferir aqui que essa recusa que Sartre faz de um ponto de partida harmonioso ou de uma harmonia pré-estabelecida é consequência da adoção de uma perspectiva dialética na relação intersubjetiva. Uma dialética que, dir-se-ia, não passa pelo momento de superação plena do estado de tensão e conflituosidade.³

Sartre compara essa conflituosidade, ou, essa tentativa de controle e de manipulação do Para-Outro que sou, à estratégia de um jogador de xadrez, que deve prever a disposição de jogada de seu adversário com o intuito de neutralizá-lo a partir de suas próprias disposições. A livre disposição de minha subjetividade que tomava o mundo como possibilidade de ação passa a ser limitada pela possibilidade que o outro tem de “transcender minha transcendência” e vetar minhas “jogadas” rumo as suas designações (vetar meu xeque-mate, por exemplo): “o outro é a morte oculta de minhas possibilidades”. Não bastasse isso, como já notamos, minha ação pode servir também como meio para uma determinada finalidade do outro (minha jogada pode ter sido induzida pelo outro na expectativa de uma contra jogada), passo assim a servir ao outro num regime de utilidade/utilitarismo que não me diferencia muito das outras ferramentas.

Todavia, essa conflituosidade jamais poderia se resolver numa subjugação perene. Pois se busco transcender a transcendência que é o Outro e tomá-lo como transcendência-transcendida, há ainda algo que é irredutível: a transcendência

mesma que é o outro objetivado. A latência dessa relação de dominação, a possibilidade constante que o outro tem de objetivar-me, de levantar seus olhos e olhar-me, tira-me qualquer segurança possível de “controle” da relação intersubjetiva. “Assim, o outro-objeto é um instrumento explosivo que manejo com cuidado, porque antevejo em torno dele a possibilidade permanente de que o façam explodir e, com esta explosão, eu venha a experimentar de súbito a fuga do mundo para fora de mim e a alienação de meu ser” (Sartre 6, p. 378). Dessa forma, chegamos, a uma espécie de

Síntese do ser-para-outro: pelo olhar o outro me possui e me imobiliza como coisa; pela transcendência o outro me escapa quando julgo possuí-lo. Portanto, não é possível fugir do outro (do seu olhar) e não é possível possuir o outro (neutralizar a sua transcendência). Essa dupla impossibilidade constitui a dialética da relação: é impossível ser sujeito e exercer a liberdade sem tratar o outro como objeto; e é impossível tratar o outro como objeto sem que ele me escape enquanto sujeito que, por sua vez, exerce sua liberdade (Silva 8, p. 192).

E se o sentido profundo da liberdade alheia é existir enquanto negação objetificadora da minha liberdade e vice-versa, minha liberdade está, então, comprometida até sua raiz pela liberdade do Outro, isso parece confirmar, como quer Sartre, que a liberdade só pode ser limitada pela liberdade, mas jamais anulada.

Neste contexto, nem mesmo a “pax romana” da dominação poderia “salvar” o Para-si de sua sina conflituosa, sua “condenação” à inquietude conflitual. Esta inquietude conflitual é, no fundo, sua “condenação à liberdade”, atira, à pecha do momentâneo, todo e qualquer tipo de preponderância perpétua de um Para-si sobre outro. É por este recorte que se pode afirmar já em termos de conclusão, a partir da bela exposição de Franklin Leopoldo e Silva, que “o traço ontológico do conflito não contraria a liberdade; pelo contrário, enfatiza-a”:

Por mais conflituosa que seja a relação entre as pessoas, tem-se que admitir que esse conflito deriva da radicalidade da liberdade, e toda relação concreta é o conflito de duas liberdades concretas. A solução é impossível *porque* é impossível anular a liberdade: ninguém pode anular a do outro e ninguém pode anular a sua. Portanto, o mundo de Sartre, *por ser* um mundo de conflito de consciências, *não é* um mundo em que uma consciência triunfará definitivamente sobre a outra. É a liberdade absoluta de todas as consciências em conflito que deveria impedir a submissão e a heteronomia. E isso nos faz compreender também por que, por mais forte que seja a relação de dominação, pessoal e histórica (política), a própria dominação nunca é um fato consumado. Estando o conflito latente em toda dominação, por mais consolidada que apareça, a liberdade está

também inscrita em toda relação de dominação, e, assim, a possibilidade de realizá-la (Silva 8, p. 192-193).

O primeiro parágrafo de *Orfeu Negro* (Sartre 4, p. 89) só vem a confirmar essa perspectiva:

O que esperavas que acontecesse, quando tirásseis a mordaça que tampava estas bocas negras? Que vos entoariam louvores? Estas cabeças que nossos pais haviam dobrado pela força até o chão, pensáveis, quando se reerguessem, que leríeis a adoração em seus olhos? Ei-los em pé, homens que nos olham e faço votos para que sintais como eu a comoção de ser visto. Pois o branco desfrutou durante três mil anos o privilégio de ver sem que o vissem; era puro olhar, a luz de seus olhos subtraía todas as coisas da sombra natal, a brancura de sua pele também era um olhar, de luz condensada. O homem branco, branco porque era homem, branco como o dia, branco como a verdade, branco como a virtude, iluminava a criação qual uma tocha, desvelava a essência secreta e branca dos seres. Hoje, esses homens pretos nos miram e nosso olhar reentra em nossos olhos; tochas negras, ao seu redor, iluminam o mundo, e nossas cabeças brancas não passam de pequenas luminárias balouçadas pelo vento...

Essa exposição fica por aqui, assim, com uma porta aberta à ante-sala do plano antropológico-político.

Notas

¹ Personagens de *Entre quatro paredes* (Sartre 3) e *Sursis* (Sartre 5), respectivamente.

² Pode-se dizer que quem enxergou muito bem esse traço foi Proust: “nossa personalidade social é uma criação do pensamento alheio” (Proust 2, p. 24).

³ Neste contexto, é interessante lembrar-se de que, em textos como *Questão de Método e Crítica da Razão Dialética*, Sartre tira ricas conseqüências históricas de afirmações como essas.

Referências bibliográficas

1. BORNHEIN, Gerd. *Sartre: Metafísica e Existencialismo*. São Paulo: Perspectiva, 2003.
2. PROUST, M. *No caminho de Swann*. São Paulo: Folha de São Paulo, 2003.
3. SARTRE, J. P. *Entre Quatro Paredes*. São Paulo: Civilização Brasileira, 2007.
4. _____. “Orfeu Negro”. In: *Reflexões sobre o racismo*. São Paulo: Difusão européia do livro, 1968.
5. _____. *Os caminhos da liberdade*, vol. 2 (*Sursis*). São Paulo: Nova Fronteira, 2005.
6. _____. *O Ser e o Nada: ensaio de ontologia fenomenológica*. Trad. Paulo Perdigão. Rio de Janeiro: Vozes: 1997.
7. _____. “Paris sob a ocupação”. In: *Situações III*. São Paulo: Difusão Européia do Livro, 1968.
8. SILVA, F. L. *Ética e Literatura em Sartre: Ensaios Introdutórios*. São Paulo: UNESP, 2003.