

A facticidade do para-outro na perspectiva do olhar e da vergonha

The facticity of the for-other from the perspective of gaze and shame

Carlos Henrique Carvalho Silva

<https://orcid.org/0009-0000-5643-3655> – E-mail: carlosmachiavelli@yahoo.com.br

RESUMO

O presente artigo tenciona compreender a experiência primordial da existência do Outro, apresentada por Jean-Paul Sartre na terceira parte de *O ser e o nada*. Para que o nosso intento seja efetivamente compreendido, organizamos esta leitura em três momentos devidamente articulados. No primeiro momento é essencial esclarecer como o filósofo francês delimitou o problema do solipsismo como obstáculo constituído pelas filosofias realistas e idealistas que de uma forma geral vai negar as condições de possibilidade da existência do outro, bem como, a descrição crítica que vai questionar a permanência das teorias solipsistas na contemporaneidade legada por Husserl, Hegel e Heidegger. A partir desta crítica iremos conduzir nossa leitura ao segundo momento que consiste em estabelecer a compreensão da existência do Outro mostrando como este aparece e afeta a vida cotidiana do sujeito, sobretudo, porque o Outro requer a presença de um corpo e uma consciência distinta do sujeito. No último momento, daremos ênfase a interessante abordagem do olhar e da vergonha, este sentimento original que despe a consciência de qualquer certeza de que se encontra isolada no mundo. Assim, a experiência da vergonha passa a ser compreendida como desvelamento da consciência do sujeito que se percebe “invadida” pelo olhar do Outro efetivando, assim, a existência do outro na relação concreta.

Palavras-chave: Outro. Solipsismo. Olhar. Vergonha. Sartre.

ABSTRACT

This article aims to understand the primordial experience of the existence of the Other, presented by Jean-Paul Sartre in the third part of *Being and Nothingness*. In order for our

intention to be effectively understood, we have organized this reading into three duly articulated moments. In the first moment, it is essential to clarify how the French philosopher delimited the problem of solipsism as an obstacle constituted by realist and idealist philosophies that generally deny the conditions of possibility for the existence of the other, as well as the critical description that questions the permanence of solipsistic theories in contemporary times, bequeathed by Husserl, Hegel and Heidegger. From this critique, we will lead our reading to the second moment, which consists of establishing an understanding of the existence of the Other, showing how it appears and affects the subject's daily life, above all because the Other requires the presence of a body and a consciousness that is distinct from the subject's. In the last moment, we will emphasize the interesting approach to the gaze and shame, this original feeling that strips the consciousness of any certainty that it is isolated in the world. Thus, the experience of shame comes to be understood as the unveiling of the subject's consciousness, which perceives itself as "invaded" by the gaze of the Other, thus making the Other's existence in the concrete relationship effective.

Keywords: Other. Solipsism. Look. Shame. Sartre.

Introdução

A existência do outro ocupa um significativo escopo na produção teórico-conceitual e literária de Jean-Paul Sartre. É fundamental observar que mesmo decorrido 80 anos da publicação de *L'être et le néant*, as pesquisas e as produções edificadas permanecem consagrando a perspectiva ensaística da ontofenomenologia e que esmiúça os problemas metafísicos mais urgentes da história da filosofia contemporânea, ao mesmo tempo em que culmina também na renovação de suas ideias. Desde a *Transcendência do Ego* (1936), Sartre dar um passo a frente ao postular a necessidade de conceber o ego como um princípio norteador da consciência pura que se abra à reflexão da presença de uma intersubjetividade, embora ainda não justifique a existência do outro¹, o que de fato ocorrerá na obra de 1943. No entanto, a espontaneidade e a intencionalidade da consciência transcendental refletem no indivíduo a visão de que no mundo da vida se encontra uma abertura, um apelo às relações humanas para além das meras descrições objetivas dos fenômenos.

Por isso, escolhemos como proposta desse artigo, analisar a relação com o outro a partir do sentido do olhar e do sentimento da vergonha encontrada precisamente no início da terceira parte da obra objeto de nossa homenagem. Para Angèle Kremer Marietti, as três primeiras partes de SN constituem do ponto de vista semântico uma espécie de "teoria geral do ser", uma vez que os temas do *en-soi*, *pour-soi* e *pour-autrui* se encontram "articuladas em uma abordagem sintética e totalizante" (MARIETTI, 2005, p. 38).

Nela, Sartre inicia questionando por que na reflexão descritiva se descobre que a realidade humana é notoriamente o *Para-si*, uma estrutura ontológica explicitador da existência de uma subjetividade ou, simplesmente, a consciência. No entanto, o autor questiona também se isso é tudo que resta. Não haveria, então, um contrapeso ou sustentáculo, como ele mesmo

¹ Conforme Flajoliet (2008, p. 672): "Mais ce chemin, Sartre refuse justement de Vemprunter. La nécessité de penser une intersubjectivité d'Zsgo-monades ne lui paraît nullement légitime, même s'il reconnaît que la conscience transcendante se donne à la réflexion évidente comme un individu. Une formule résume bien cette position: la spontanéité transcendante est individualisée et impersonnelle. Analysons de plus près ce qu'il entend par l'individualité de la conscience transcendante".

ressalta: “um tipo de estrutura ontológica radicalmente diverso” (SARTRE, 2015, p. 289). Assim, partindo dessa premissa, ele vai ao segundo e terceiro capítulo de SN desmontar todo o edifício conceitual do primado solipsista fundamentado pelas filosofias clássicas.

É precisamente este itinerário crítico ao solipsismo que Sartre persegue com empenho, uma vez que encontramos um comprometimento persistente em rejeitar as ideias de que em todos os pontos de vistas sobre o mundo vigora a presença de uma subjetividade. A referida rejeição assegura a preocupação de que uma ontofenomenologia da intersubjetividade passe a aparecer como um problema essencial².

Neste sentido, resolvemos articular nossa investigação em três momentos: no primeiro, faremos algumas considerações pertinentes sobre o problema do solipsismo com a finalidade de compreender tanto a crítica conceitual que Sartre faz as filosofias realistas e idealistas, de Husserl, Hegel e Heidegger quanto também visa destacar que tal objeção radical em torno da existência do outro deve ser superada. No segundo ponto abordaremos o estabelecimento da questão do outro a partir da compreensão traçada e consagrada por Sartre acerca das estruturas da realidade humana, Para-si e Para-outro. Por último, destacaremos a dimensão sentimental da vergonha através da desconcertante relação atávica provocada inicialmente pelo olhar, isto é, da sensação que o eu tem quando é pego em flagrante situação constrangedora pelo olhar censurador do outro.

Considerações sobre o problema do solipsismo

A crítica de Sartre ao solipsismo é considerada um problema dos mais relevantes em SN (*O obstáculo do solipsismo*), tendo em vista que a delimitação conceitual ou prática do conhecimento humano sob o ponto de vista de uma subjetividade provoca o esquecimento da questão do outro. Mas no que de fato consiste o solipsismo? Como o esquecimento do outro foi tratado pelos filósofos realistas e idealistas, especialmente Husserl, Hegel e Heidegger? De que maneira o eu consciente pode compreender a presença e as condições de possibilidade de afirmar a existência do outro? As questões levantadas são cruciais para compreendermos como Sartre vai “ensaiar” a perspectiva ontofenomenológica do *Para-outro*.

Com relação à primeira indagação, podemos dizer que o solipsismo é uma concepção radical que coloca o Eu numa condição absolutista (*o solus ipse*, no sentido mesmo de solitário), isto é, a radicalização extrema de conceber qualquer forma de conhecimento somente a partir das experiências internas do sujeito, indicando, por um lado, a presença maciça do indivíduo como realidade única do mundo e, excluindo, por outro lado, visões distintas de produção do saber, além de comprometer a percepção dinâmica do mundo da vida e da própria compreensão da realidade, enraizando, assim, a presença do subjetivismo como um empecilho a ser ultrapassado.

Sartre aponta dois sentidos para a palavra “subjetivismo”: subjetivismo quer dizer, por um lado, escolha do sujeito individual por si próprio; e por outro, impossibilidade para o homem de superar a subjetividade humana. É o segundo sentido que é o sentido profundo do existencialismo. Quando dissemos que o homem escolhe a si, queremos dizer que cada

² Sergio Moravia (1985) mostra que desde *A Transcendência do Ego* (1936), o grande objetivo de Sartre é a superação do solipsismo. “As conclusões negativas da relação cognitiva entre Eu e Mundo e a permanente solidão do Eu parecem ter dado razão ao solipsismo, ao qual direta ou indiretamente tinham aderido tantos filósofos, alguns bastante caros a Sartre. Ora, ao querer analisar as relações entre o Eu e o Mundo, o pensamento moderno e contemporâneo não conseguiu evitar as conclusões negativas e de tipo solipsista” (MORAVIA, 1985, p. 52-53).

um de nós se escolhe a si próprio; mas com isso queremos também dizer que, ao escolher se a si próprio ele escolhe todos os homens (GILES, 1989, p. 302).

Por outro lado, a segunda questão que trata das consequências do esquecimento do outro para a filosofia, aponta para uma discussão mais ampla que se inicia no pensamento racionalista cartesiano fundamentando a existência a partir de uma singularidade (o cogito) da consciência humana pensante e duvidante, passando pelo supramencionado “Eu penso” de Kant, e também encontra força na consagrada parábola do senhor e do escravo de Hegel que elabora a compreensão da relação de dependência entre o eu e o outro de encontra seu ponto de culminância na fenomenologia de Edmund Husserl, notadamente na quinta *Meditações cartesianas*³ e Heidegger acerca do entendimento do Ser-com encontrado em *Ser e tempo*. Todos têm em comum uma perspectiva filosófica de mundo e de homem efetivamente solipsista.

Para Sartre, o problema começa quando os realistas não levaram a sério a existência do outro, mais que isso, falharam também ao não admitir a presença de uma exterioridade distinta da sua e, tampouco, buscaram compreender uma intuição evidente do outro⁴. Admite o filósofo francês que se não temos uma intuição imediata da alma do outro, certamente também não teremos dimensão da presença de seu corpo, enquanto estrutura da realidade humana. Ele sustenta que se o realista entrega o corpo como um pedaço de cera (em referência direta a Descartes), não terá como compreender o corpo do outro como condição singular de uma existência, isto é, os realistas tratam a presença do outro como simples intuição.

Todavia, na medida em que o realismo quis prestar contas do conhecimento por uma ação do mundo sobre a substância pensante não cuidou de estabelecer uma ação imediata e recíproca 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, 2015, p. 291).

Doravante, com relação a última questão é possível notar que há uma nítida falha de comunicação entre a consciência do outro e a do eu de modo a reconhecer que o corpo do outro no mundo é um existente que não pode ser mensurado como algo indiferente a consciência subjetiva. Além disso, o outro tem em si, um aspecto subjetivo particular que afirma sua interioridade pensante. Para Marietti (2005), Sartre denuncia Kant por ter se dedicado intensamente ao estudo das leis universais da subjetividade de modo que deixou de lado o problema dos outros seres. O próprio conceito de sujeito kantiano é depositário fiel de uma essência subjetiva universal.

O “sujeito” da subjetividade estudado por Kant não é outro senão a essência comum das pessoas. Assim, a fim de eliminar esse aspecto do problema, Sartre se recusa a equiparar o problema do outro com o que ele acha que percebe em Kant como o problema das realidades noumenais. A aparência (não, estritamente falando, o “conhecimento”) dos

³ O autor compreende o solipsismo de três modos: o cético, o natural e o aparente. O primeiro advém da “via cartesiana” da crítica do conhecimento que conduz à esfera transcendental e se resume no não reconhecimento da existência do outro. O segundo se compreende a partir de duas formas: ou o eu simplesmente se encontra só no mundo em função de um evento extraordinário (desastres ou pandemias que aniquilaram os outros) ou simplesmente existe apenas o eu, sendo o outro fenômenos ilusórios da consciência. Por último, o solipsismo aparente configura uma busca tanto o reconhecimento do outro como experiência “coisificada” pelo ego quanto uma crítica que visa questionar a absolutividade desse mesmo ego numa tentativa de encontrar nos outros egos, a problematização de uma alteridade, ou seja, o outro.

⁴ “Eis o erro dos fenomenistas: tendo reduzido, com razão, o objeto à série conexas de suas aparições, acreditaram ter reduzido seu ser à sucessão de suas maneiras de ser, e por isso, o explicaram por conceitos que só podem ser explicados a maneiras de ser, pois designam relações em uma pluralidade de seres já existentes” (SARTRE, 2015, p. 32).

outros é um fenômeno que se refere a outros fenômenos, cada um distinto dos outros (MARIETTI, 2005, p. 41).

Assim, para Sartre não há o menor sentido afirmar uma filosofia fundada na pura intuição, uma vez que nos revela o outro pela sua alma. Então, o problema do realismo no que diz respeito ao obscurecimento da existência do outro reside no modo como ele enxerga o corpo do outro como uma coisa, isto é, algo não envolvido na totalidade humana, mas simplesmente como parte do mundo, tal qual vemos um objeto: uma pedra, uma árvore, um livro, uma cadeira, etc.

Admitimos que tais procedimentos podem somente nos dar um conhecimento possível do outro: continua sendo provável que o outro não passe de um corpo. Se os animais são máquinas, por que não o seria o homem que vejo passando na rua? Por que não seria válida as hipóteses radicais dos behavioristas? O que apreendo nesse rosto nada mais seria que efeito de certas contrações musculares, e estas, por sua vez, efeito de um influxo nervoso cujo trajeto me é conhecido (SARTRE, 2015, p. 192-193).

Assim, mais uma vez, ao encarar a existência do outro como algo dado no mundo vivido, os realistas caem na aporia de um conhecimento meramente fantasioso, trazendo à tona a necessidade de uma crítica reflexiva cujo dever é o de colocar o problema no seu verdadeiro território: que o outro passe a aparecer como estrutura singular de uma experiência anterior ao hábito da consciência subjetiva negadora, consciência esta que por ter dado um tratamento insuficiente à existência do outro, sem sequer se incomodar com a expressividade maciça de sua presença, fez com que ele instituisse o hábito da negação dessa mesma existência.

Sartre vai bater frontalmente contra os realistas e idealistas ao se colocar contrário ao entendimento de subjetividade pregada num ensimesmamento lancinante. Portanto, como se dar a aparição do outro na experiência do eu? É precisamente essa interrogação que vai nortear o estabelecimento da existência do outro.

O estabelecimento da questão do outro

Alain Renaut (1993), afirma que Sartre vai explorar desde sua primeira obra filosófica, *A transcendência do ego*, certo apelo à separação entre subjetividade e ego a fim de superar o problema do solipsismo e revelar a existência do outro, isto é, superar essa dimensão solitária, alienada e aniquiladora do sujeito que define o sentido do mundo a partir do próprio ego e partir para uma virada do avesso, projetada na dimensão ontológica do outro. Por sua vez, encontramos em Francis Jeanson (1965), uma definição introdutória precisamente significativa acerca da existência do outro:

O outro é para mim o escândalo – precisamente na medida em que souber por definição nem trazê-lo a mim nem constituí-lo puro objeto, e onde me atinge (na vergonha, por exemplo, mas igualmente no orgulho) num ser que sou, sem, no entanto, poder determinar este ser para ele, salvo que se constitui na esfera de atribuições possíveis (JEANSON, 1965, p. 214).

Neste sentido, a terceira parte de *O ser e o nada* é dedicada ao estudo do para-outro sendo um dos temas mais instigantes e imprevisíveis que encontramos. Nesse capítulo, Sartre abandona a posição realista levantada no tópico anterior por esta resultar numa querela idealista que por sua vez cairá num dogmatismo injustificado, isto é, esta perspectiva filosófica

reduz o corpo do eu e do outro a sistemas objetivos de representação⁵. “Mas quando encaro o outro em minha experiência cotidiana, de modo algum encaro uma realidade numênica, assim como não capto ou encaro minha realidade inteligível quando tomo conhecimento de minhas emoções ou pensamentos empíricos” (SARTRE, 2015, p. 294).

Como herdeiros da tradição solipsista, Husserl, Hegel e Heidegger também não escapam da crítica ferina de Sartre. Conforme dizemos que para os realistas, uma vez que o outro estava dado (o eu que não sou eu), o conhecimento permanecia preso nos limites da subjetividade, isto é, o outro se manifestava de uma forma negativa, como se estivesse preso às condições puramente objetivas. Sartre abandona essa posição por entender que o realismo cai numa espécie de idealismo dogmático injustificado ao reduzir o existente à consciência ou, melhor dizendo, impõe ao corpo do outro, sistemas objetivos de representação.

Parece que a filosofia dos séculos XIX e XX compreendeu que não se podia evitar o solipsismo se começarmos por encarar o eu e o Outro como duas substâncias separadas: toda união dessas substâncias, com efeito, deve ser considerada impossível. É por isso que 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. Mas se a filosofia parece abandonar o postulado da negação externa, conserva sua consequência essencial, ou seja, a afirmação de que minha conexão fundamental com o outro é realizada pelo conhecimento (SARTRE, 2015, p. 302-303).

Neste sentido, Sartre constrói sua crítica a partir do pensamento de Husserl, precisamente aquele presente nas *Meditações Cartesianas* e em *Forma Lógica Transcendental*⁶ que mostra um autor preocupado em refutar o solipsismo partindo da premissa de que o Outro é elemento imprescindível a constituição do mundo que se revela à consciência de forma intermonadária, isto é, uma relação de mutualidade entre as diversas consciências presentes). Por isso, o outro não aparece no mundo somente como um fenômeno concreto e empírico, mas como condição efetiva de constituição do próprio mundo.

Inicialmente Sartre supôs que pudesse escapar do solipsismo recusando o conceito husserliano do *Ego transcendental*. Apoiado firmemente nessa recusa acreditou que havia provocado um esvaziamento do sujeito e retirado toda segurança do ego solitário capaz de definir os sentidos do mundo e compreender as contingências das relações concretas. No entanto, apesar de acreditar que tal ego continua sendo um obstáculo ao reconhecimento da existência do outro, essa recusa não o fez avançar no tema. Pelo contrário,

Mesmo se, à parte do Ego empírico, nada mais houvesse além da consciência deste Ego – ou seja, um campo transcendental sem sujeito -, não mudaria o fato de que minha afirmação do outro postula e requer a existência de um similar campo transcendental Para além do mundo: e, por conseguinte, a única maneira de escapar ao solipsismo seria, ainda aqui, provar que minha consciência transcendental, em seu próprio ser, é afetada pela existência extramundana de outras consciências do mesmo tipo (SARTRE, 2015, p. 305-306).

⁵ Nesse caso, Sartre ataca a base da filosofia kantiana com o consagrado conceito de “Eu penso” encontrado no 16º parágrafo da *Crítica da razão pura*. Nele, diz-se que “O eu penso tem que poder acompanhar todas as minhas representações; pois do contrário, seria representado em mim algo que não poderia de modo algum ser pensado, o que equivale a dizer que a representação seria impossível ou pelo menos para mim, não seria nada” (KANT, 1999, p. 121).

⁶ Para González Porta, essas obras da derradeira fase do pensamento de Husserl marcam o processo de compreensão última e superação definitiva do psicologismo transcendental que acontece a partir de 1927. Nelas, o conceito de redução é “tanto o meio de alcançar a subjetividade transcendental quanto o meio de superar o psicologismo” (GONZÁLEZ PORTA, 2013, p. 86).

Sartre assinala que a filosofia de Husserl representa um progresso em relação às filosofias clássicas, racionalista (Descartes), empirista (Hume e Berkeley) e criticista (Kant e Fichte). Porém, aponta que Husserl também não escapou do solipsismo ao reduzir o ser a uma série de significações mostrando que a única conexão existente entre o sujeito e o outro é o conhecimento. Nessa leitura fica claro que o outro não passa de uma categoria auxiliar do sujeito atuando na constituição do mundo, excluindo a possibilidade de se pensar o outro tanto como um existente no mundo da vida, quanto o seu sentido extramundano.

Husserl responde ao solipsista que a existência do outro é tão certa como a do mundo, compreendendo no mundo minha existência psicofísica; mas o solipsista diz a mesma coisa: ela pode ser tão certa quanto, responderá, mas não será mais certa. A existência do mundo, acrescentará, é medida pelo conhecimento que dele tenho; não seria diferente para com a existência do outro. (SARTRE, 2015, p. 305).

Na continuidade dessa análise, Sartre rompe propositadamente com a sucessão cronológica da história da filosofia e faz uma inversão temporal⁷ direcionando sua veia crítica para a filosofia de Hegel, especificamente da solução apresentada no primeiro volume da *Fenomenologia do Espírito*, a qual assinala como qualitativamente mais progressista de que a de Husserl por dar um tratamento ao tema do outro não mais como necessária a constituição de um mundo e de um Ego empírico, mas como condição necessária para a existência da *consciência de si* que por sua vez é pura apreensão de si mesma, isto é, uma identidade consigo mesma.

Esse fato é descrito a partir da parábola do senhor e do escravo cuja intenção de abordar a relação eu-outro é mais apurada, na medida em que tende a explicitar que o “Eu sou eu”, embora vista por Sartre como uma categoria pobre e abstrata, é o motor fundamental da consciência de si e que cria as condições objetivas de reconhecimento de outras consciências idênticas a ela. No entanto, há um certo polo objetivista no problema, uma vez que o outro enquanto mediador da consciência de si passa por um duplo processo de negação-exclusão e aceitação. Enquanto o sujeito exclui o outro pelo fato de ser sujeito, o outro exclui o sujeito pelo fato de não ser si. Assim, esta relação se estabelece numa disputa de consciências que se imbricam uma na outra.

Isso nos permite, ao mesmo tempo, definir a maneira como o outro se me aparece: é aquele que eu não sou, e, portanto, revela-se como objeto não essencial, com um caráter de negatividade. Mas este outro é também uma consciência de si. Enquanto tal, aparece-me como objeto comum, imerso no ser da vida. E é assim, igualmente, que apareço ao outro: como existência concreta, sensível e imediata (SARTRE, 2015, p. 306-307).

Assim, é na oposição negadora que tanto o sujeito quanto o outro afirmam suas consciências e seus direitos como indivíduos. Por isso, o Cogito não poderia nortear uma filosofia da subjetividade na medida em que a presença do sujeito enquanto indivíduo se consagra precisamente quando o outro reconhece a sua existência. Então, é a existência do outro que torna o Cogito possível, o que faz do outro, o estágio fundamental para o reconhecimento do sujeito. E tal movimento é dialético porque exige uma recíproca, no qual “o valor do reconhecimento de mim pelo Outro depende do valor do reconhecimento do Outro por mim” (SARTRE, 2015, p. 307).

⁷ Explicando de forma simples, Sartre inverte sua análise iniciando pela filosofia de Husserl (1859-1938) que é historicamente posterior a de Hegel (1770-1831).

Em outras palavras, o resultado dessas análises mostra que a relação entre o sujeito e o outro aparece como puro antagonismo, ou melhor, dizendo, no conflito dialético, na medida em que ambos mantêm uma relação de dependência, no qual o outro se escora no âmago do ser do sujeito, resultando na imensa dificuldade tanto de elucidar a objetividade do sujeito quanto encontrar conceitos não representativos, mas que constituam a base objetiva do conhecimento do sujeito.

Tal dificuldade se soma ao fato de Hegel também não ter se dado conta de que o *Para-si* é um ser concreto e singular, não motiva e nem é motivada por uma relação de identidade com o outro, mas se compreende como uma individualidade original. Por isso, Sartre elabora contra Hegel, uma dupla acusação de otimismo: o epistemológico e o ontológico. A primeira se revela por meio de um acordo de reconhecimento entre as consciências que é precisamente marcada reciprocidade e simultaneidade, fatos pela no qual o sujeito reconhece o outro na mesma medida em que o outro lhe reconhece.

Obviamente, Sartre vai mostrar que tal relação de reciprocidade não existe, uma vez que as duas consciências se encontram de fato num desnivelamento contingencial onde o senhor e o escravo só coincidem como consciências abstratamente, isto é, o “Eu sou eu” se dar como reconhecimento do outro. Já o segundo otimismo é consequência do primeiro e consiste numa espécie de ultrapassamento no qual a pluralidade de consciências é superada pela dialética da totalidade: “A verdade é verdade do Todo” (SARTRE, 2015, p. 315). Portanto, diz Sartre (2015, p. 316): “Que nos trouxe essa longa crítica? Simplesmente o seguinte: se for possível refutar o solipsismo, minha relação com o Outro é, antes de tudo e fundamentalmente, uma relação de ser a ser e não de conhecimento a conhecimento”.

Assim, uma vez que Hegel não conseguiu empreender uma refutação solipsista, o problema da existência do outro passa, na visão de Sartre, a ser dimensionada na perspectiva de Heidegger. Com efeito, Sartre credita uma evolução sólida do problema ao pensador alemão na medida em que este propõe compreender a relação com o outro não mais através do binômio você-eu, mas a partir da noção do “Nós” e do “Ser-com”, o *Mitsein*.

De fato, ele compara esta noção com uma equipe de Remo: cada remador tem sua posição destacada e fixa. Ninguém está à frente do outro. Todos possuem uma existência e um objetivo em comum: conduzir o barco até a linha de chegada antes dos outros competidores, mas para isso, é preciso que os remadores compartilhem igualmente deste mundo, o sentido do seu ser e não o conhecimento, uma vez que vivem:

[...] a surda existência em comum de um integrante da equipe e seus companheiros, esta existência que o ritmo dos remos ou os movimentos regulares do timoneiro irão fazer que seja sentida pelos remadores e para eles se tornará manifesta através do fim comum a alcançar, do barco ou do bote a ser ultrapassado e do mundo inteiro (espectadores, performance etc.) que perfila no horizonte (SARTRE, 2015, p. 319).

A perspectiva heideggeriana implica, então que o problema de uma existência com o outro é admitida por uma condição ontológica do ser, isto é, o objetivo crucial é compreender o ser do outro como uma estrutura essencial da realidade humana que se permite desvelar o seu próprio sentido numa convivência ou coexistência com o mundo. Porém, Sartre aponta que esta teoria carrega em seu bojo um grande problema: é que ao propor o *Mitsein* (o Ser-com), Heidegger deixa de lado, a apreensão da consciência do outro em seu próprio terreno, isto é, em sua própria singularidade. Em outras palavras, uma teoria do Ser-com de modo algum garante a efetiva demonstração da existência do outro.

Após essa longa exposição, Sartre ressalta quatro condições para que a existência do outro se torne válida e necessária. Primeiro, que uma teoria do outro não se restrinja simplesmente numa refutação do solipsismo, mas que procure tratar o outro como um existente e não uma probabilidade. Segundo, que o erro de Hegel nos alerta que é preciso retornar ao Cogito como ponto de partida, porquanto se faz revelar a necessidade de compreender a existência do outro. Terceiro, que o Cogito deve revelar o outro não objetivo, uma vez que isto resvalaria no campo da probabilidade. Quarto, que não se pode afirmar a existência do outro como Descartes buscou provar a existência de Deus (via ontológica da perfeição) pela intuição da transcendência. Assim, fica claro nesta análise sartriana a respeito das filosofias clássicas é precisamente que a existência do outro deve ser pensada não em termos de conhecimento, mas de Ser.

O desvelamento integrador do olhar e da vergonha

O sentimento da vergonha ressoa como um exemplo descritivo concreto que procura mostrar a consciência como uma estrutura intencional (“a consciência de algo”) que se põe aberta e disposta permanentemente no campo da experiência humana a vivenciar situações contingentes que não podem ser determinadas por nada e nem ninguém. Uma vez que a consciência é intencional, o ato de sentir vergonha também é. Conforme sustenta Giles (1975, p. 342): em sua estrutura primordial, a vergonha é sempre vergonha de alguém.

O outro não só me revelou aquilo que eu era. Ele me constituiu um tipo de ser novo que deve suportar qualificações novas. Esse ser não estava em potência em mim antes do aparecimento do outro. Mas por outro lado, ele não reside no outro, pois sou eu o responsável. A vergonha é vergonha de si diante do outro.

Neste sentido, para justificar a existência do outro, Sartre introduz logo no início da terceira parte de SN, o problema da vergonha, uma conduta emocional que aparece na perspectiva fascinante do olhar e sempre nos atinge de maneira intensa e surpreendente, uma vez que a simples presença do outro é capaz de ocasionar uma modificação radical na nossa contingência. Para ele, a vergonha é a dimensão inicial de que o outro existe para o eu. É o exemplo concreto de apreensão gestual e quase sempre censurável de que o olhar do outro o vivencia, o julga, o censura. O horizonte do olhar vislumbra um alvorecer da relação com o outro.

Contudo, sentir vergonha é estar comprometido com a crença de que não se está sozinho, pois faz parte do próprio conceito a existência de outros como uma estrutura de nossa própria consciência.... a estrutura da vergonha é tal que não se poderia supor capaz de envergonhar-se alguém que não tivesse o conceito de outras pessoas: o sentimento só pode surgir com referência a outras pessoas. (DANTO, 1975, p. 86).

Diante do outro, o sujeito inicia uma relação de configuração objetiva no qual o olhar sai de uma condição de perspectiva para uma mensuração ativa entre o sujeito e o outro, na medida em que o olhar atinge o mundo do sujeito de tal forma que metamorfoseia a estrutura da consciência, forçando-a a sair do estado introspectivo. É, então, que surge a evidência do reconhecimento tácito desta relação, uma vez que “com a aparição do olhar do outro, experimento a revelação do meu ser-objeto, ou seja, de minha transcendência como transcendida” (SARTRE, 2015, p. 441).

Além disso, observamos também a presença das “formas organizadas” que evidenciam ou constatarem a presença do outro no seio da consciência do sujeito consiste basicamente em

atos, condutas, gestos etc. que nada mais são do que atitudes subjetivas provocadas por um sujeito e flagradas pelo outro. Ser pego com o dedo no nariz, com as “calças arriadas” ou em qualquer situação embaraçosa, por exemplo, é sem dúvida, uma experiência lancinante e que incomoda a consciência.

Acabo de cometer um gesto desastrado ou vulgar: esse gesto gruda em mim, não o julgo nem o censuro, apenas o vivencio, realizo-o ao modo do Para-si. Mas, de repente levanto a cabeça: alguém estava ali e me viu. Constato subitamente toda a vulgaridade do meu gesto e sinto vergonha (SARTRE, 2015, p. 289).

Notamos, então, que o sentimento da vergonha se compreende como uma experiência emocional complexa e muitas vezes perturbadora na medida em que tomamos consciência do olhar observador do outro, numa condição em que esta se percebe “refém” de um olhar julgador. Por isso, o eu se encontra exposto, numa condição negativa de objetificação, sendo, então o outro, a condição mediadora inescrutável para justificar a vergonha como um ato. “E se, de fato, dessa forma, a vergonha desempenha o papel de indicador dos outros, ela indica ainda mais, e algo ainda mais precioso: muito simplesmente, a unidade das consciências, que claramente passou despercebida por Husserl” (MARIETTI, 2005, p. 42).

No entanto, Sartre não considera o sentimento de sentir vergonha como algo exatamente negativo. Para ele, é possível que esse sentimento provoque no seio da consciência do sujeito, a evidência de que a presença do outro seja uma espécie de estímulo (*catalyseur*) para que a consciência se ponha o tempo todo para fora de si, reconhecendo, então, a necessidade da existência do outro.

O outro é o mediador indispensável entre mim e mim mesmo: sinto vergonha de mim tal como apareço ao outro. E, pela aparição mesmo do outro, estou em condições de formular sobre mim um juízo igual ao juízo sobre um objeto, pois é como objeto que apareço ao outro (SARTRE, 2015, p. 290).

Diante da exposição acima, compreendemos que não é possível sentir vergonha sozinho. Indo além, devemos afirmar que só podemos formular juízo sobre qualquer fato, se neste, o outro estiver de algum modo envolvido. Por outro lado, há uma dimensão igualmente importante para explicar o sentimento da vergonha ante a inexorável presença do outro: a culpa. Podemos pegar como exemplo da relação entre vergonha e culpa a história do pecado original presente no mito bíblico cristão que explana a reação que Adão e Eva sentiram após serem tentados pela serpente, provarem do fruto da árvore proibida e descobrirem a vulgaridade de sua nudez frente a Deus (Para-outro) concomitantemente tomando noção de que tinham feito algo errado.

Nesse exemplo, a culpa do primeiro casal humano se justificaria frente a um sentimento de responsabilidade por ter violado a única norma explícita determinada por Deus (não comer o fruto da árvore proibida), uma vez que a vergonha está relacionada a ser percebido negativamente por Deus. Este exemplo é apenas ilustrativo e evidentemente o pensamento de Sartre não concorda com a ideia de Deus como sendo um Para-Outro existente, o que no dizer de Danto (1975, p. 86): “O sentimento de vergonha perante Deus, por exemplo, não poderia sobreviver, salvo como uma aberração mental e impureza conceitual”.

Assim, para Sartre só seria possível sentir vergonha frente à presença de uma consciência equivalente, uma vez que a vergonha é uma experiência de ser colocado em uma posição de desvantagem, de se sentir inadequado ou inferior na presença do outro e numa hipotética presença de Deus, a desvantagem do homem é permanente e a relação homem-Deus se constituiria sempre de modo desigual.

É neste sentido que Sartre vai questionar como a situação da vergonha numa relação desigual delimita a autenticidade humana, uma vez que, ao sentir vergonha, o sujeito aceita o olhar condicionante e julgador tornando-se objeto na mente do outro. Isso leva o sujeito a agir de maneira inautêntica, tentando esconder inutilmente os seus desejos, efetivar livremente as suas escolhas, ocultando seus projetos ou adotando papéis que agradem ao outro a fim de evitar o olhar negativo.

Em suma, o sentimento de vergonha está inteiramente radicado no contato entre a liberdade, a autenticidade e a presença do outro. É a dimensão tácita de que o outro é parte integrante da facticidade do sujeito. Sartre ilustra como a presença do outro deixa de ser uma mera hipótese para virar uma preocupação metafísica capaz de afetar profundamente a maneira como o sujeito ver e sente o mundo ao seu redor ao mesmo tempo em que ele descobre e explora essa dimensão sensível da existência concreta do outro.

Considerações finais

Compreendemos ao longo destas linhas o quanto a existência do outro é questão inescrutável das filosofias dos séculos XVII e XVIII perseguindo também parte do arcabouço conceitual da contemporaneidade, notoriamente Husserl, Hegel e Heidegger. Vislumbramos também como o pensamento sartriano exercita uma crítica vigorosa a estas filosofias e procura demarcar uma posição autêntica assumindo a necessidade de revigorar o debate ao introduzir a existência do outro.

Importante ressaltar que a refutação ao solipsismo não é uma posição ideológica, mas uma compreensão de seu projeto intelectual. Frente a isso, Sartre não se propôs a criar uma prova da existência do outro, uma vez que isso corromperia a sua própria filosofia ao encerrar o campo das probabilidades estabelecendo uma verdade sobre o outro. Para ele, não fazia sentido aceitar a perspectiva do limite do conhecimento se encontrar na consciência subjetiva. Aliás, está claro para Sartre que a existência do outro não é questão de uma teoria do conhecimento, mas de uma teoria do ser.

Por outro lado, é evidente que Sartre demonstra uma importante inovação na história da metafísica ao trabalhar a existência do outro a partir do tema do olhar e da vergonha numa perspectiva ontológica. Ele procura superar a noção de um sujeito arraigado numa existência objetiva e fundar uma perspectiva de um indivíduo autêntico capaz de interpor os limites de suas ações, incluindo a relação concreta com o outro.

Referências

- DANTO, Artur. *As ideias de Sartre*. São Paulo: Cultrix, 1975.
- FLAJOLIET, Alain. *La première philosophie de Sartre*. Paris: Honoré Champion Éditeur, 2008.
- GILES, Thomas. *História do existencialismo e da fenomenologia*. São Paulo: EPU, 1989.
- GONZÁLEZ PORTA, Mário Ariel. *Edmund Husserl: psicologismo, psicologia e fenomenologia*. São Paulo: Edições Loyola, 2013.
- MARIETTI, Angèle Kremer. *Jean-Paul Sartre et le désir d'être – Une lecture de l'Être et le néant*. Paris: L'Harmattan, 2005.

MORAVIA, Sergio. *Sartre*. Trad. José Eduardo Rodil. Lisboa: Edições 70, 1985.

RENAUT, Alain. *Sartre, le dernier philosophe*. Paris: Éditions Grasset & Fasquelle, 1993.

SARTRE, J.-P. *L'être et le néant: Essai d'ontologie phénoménologique*. Paris: Éditions Gallimard, 2010.

SARTRE, J.-P. *O ser e o nada: ensaio de ontologia fenomenológica*. Trad. Paulo Perdigão. Petrópolis: Vozes, 2015.

Sobre o autor:

Carlos Henrique Carvalho Silva

Possui graduação em Filosofia pela Universidade Estadual do Ceará (2003), mestrado em Filosofia pela Universidade Federal do Ceará (2008) e doutorado em Filosofia pela Universidade Federal de Goiás (2022). Atualmente faz parte do quadro de professores efetivos do departamento de Filosofia da Universidade Estadual do Piauí (UESPI). É editor da revista *Cadernos Sartre* (ISSN: 1983-6473). Tem experiência na área de Filosofia moderna e contemporânea, com ênfase tanto no debate racionalismo *versus* empirismo quanto na Fenomenologia e Ontologia de expressão francesa. Atua principalmente nos seguintes autores: Merleau-Ponty, Sartre, Maquiavel, Descartes, e nos temas: corpo, intersubjetividade, alteridade ontológica, natureza, percepção e liberdade.

Recebido: 23/05/2023
Aprovado: 27/07/2023

Received: 23/05/2033
Approved:27/07/2023