

# Os bastidores do olhar: o outro para além do instante da metamorfose

Behind the scenes of the look: the other beyond the instant of metamorphosis

Fernanda Alt

<https://orcid.org/0000-0002-8684-9392> – E-mail: fernandaalt@gmail.com

## RESUMO

Quando se pensa na proposta sartriana para uma teoria da alteridade em *O Ser e o Nada*, nossa atenção frequentemente se volta para sua famosa e original análise sobre “o olhar do outro”. O momento em que Sartre apresenta essa análise em sua obra se caracteriza por um esforço do autor para escapar do problema do solipsismo, sendo o desenvolvimento de uma “fenomenologia do olhar” apresentado como uma resposta decisiva para o problema. No entanto, os críticos de Sartre mostraram o que essa resposta tem de problemática, na medida em que privilegia o “ser-olhado” - dimensão adquirida através de uma metamorfose que o olhar do outro é capaz de provocar no sujeito -, como aquilo que garantiria uma efetiva relação de alteridade. Nesse trabalho, procuro retomar tais críticas a fim de evidenciar seus limites, para, em seguida, mudar o foco, trazendo à cena os “bastidores” do olhar que nos direcionam para uma saída contra o solipsismo.

**Palavras-chave:** Olhar. Ser-olhado. Outro. Solipsismo.

## ABSTRACT

When we think of Sartre’s proposal for a theory of alterity in *Being and Nothingness*, our attention often turns to his famous and original analysis of “the look of the other”. The moment when Sartre presents this analysis in his work is characterized by the author’s effort to escape from the problem of solipsism, and the development of a “phenomenology of the look” is presented as a decisive response to the problem. However, Sartre’s critics have shown how problematic this

response is, insofar as it favors the “being-seeing” - a dimension acquired through a metamorphosis that the look of the other is capable of provoking in the subject - as what would guarantee an effective relationship of otherness. In this work, I try to return to these criticisms in order to highlight their limits, and then change the focus, bringing to the fore the “backstage” of the look that directs us towards a way out of solipsism.

**Keywords:** The look. Being-seeing. Other. Solipsism.

## Primeiro ato: o protagonismo da teoria do olhar

De um modo geral, quando se aborda a teoria sartriana do outro, o foco se concentra sobre sua famosa fenomenologia do olhar apresentada na “Terceira Parte” de *O Ser e o Nada*, assim como em suas ricas descrições sobre como o olhar do outro provoca uma transformação radical em nosso ser e nos lança num conflito infernal. Esta experiência, de fato impressionante e muito acessível em nossas vivências cotidianas, não esgota, no entanto, tudo o que a ontologia sartriana aporta para a elaboração de uma efetiva teoria da alteridade. Pelo contrário, ela não seria sequer possível de ser elaborada sem a presença de outros elementos que indicam a relação com o outro, mas que encontram-se nos “bastidores” da teoria sartriana do olhar, ou seja, não são colocados como protagonistas pelo autor ao apresentar sua teoria do outro, nem iluminados como componentes essenciais da cena. Acredito, além disso, que um tal foco, apesar de revelar um ponto muito original e importante para se pensar nossa relação aos outros e a nós mesmos, isto é, a partir do momento em que somos objetivados pelo olhar do outro, pode vir a comprometer a possibilidade de uma apreensão mais rica da questão da alteridade na obra e até a limitar o alcance filosófico da contribuição sartriana sobre o tema. Por esta razão, longe de querer de algum modo esgotar todos os elementos que indicam a relação com o outro na ontologia sartriana, me limito aqui ao gesto de evidenciar um problema, que consiste justamente em restringir a relação de alteridade ao momento do olhar, desconsiderando outros elementos fundamentais para que tenhamos uma visão mais ampla sobre a questão do outro em *O Ser e o Nada*.

\*

“O olhar” é o título da seção IV do capítulo “A existência do outro”, que inaugura a “Terceira Parte” de *O Ser e o Nada* (SARTRE, 2012), intitulada O ser-para-outro. O objetivo do capítulo é o de desviar dos obstáculos do solipsismo, tarefa que Sartre acredita não ter sido realizada por seus predecessores, incluindo os 3 Hs - Hegel, Husserl e Heidegger -, mesmo que estes tenham fornecido recursos importantes para sua própria tentativa. Ao se ver, por sua vez, empenhado na superação do problema do solipsismo, Sartre aposta todas as fichas numa teoria inovadora que poderíamos nomear de “fenomenologia do olhar”, por acreditar que o olhar do outro é o que fornece ao sujeito um *ser-olhado* que irá se revelar como uma prova segura da existência do outro de modo a impedir um naufrágio no solipsismo<sup>1</sup>.

Vejam, brevemente, alguns pontos importantes do capítulo em questão<sup>2</sup>. Ao longo de seu caminho em busca da prova da existência do outro, o filósofo revela aos poucos os princí-

<sup>1</sup> Faço referência ao termo utilizado por Sartre “*écueil*”, que indica algum tipo de obstáculo para a navegação, como rochedos, corais, etc.

<sup>2</sup> Realizei uma análise mais detalhada do capítulo “A existência do outro” em: (ALT in FALABRETTI; DE BRITES; SAAS, no prelo).

pios filosóficos que o salvariam das armadilhas solipsistas. Para que alcancemos uma alteridade efetiva e legítima, a primeira exigência é a de que a relação com o outro não seja uma relação de conhecimento, como de costume na tradição filosófica, mas sim uma relação de ser, isto é, ontológica. O outro não pode ser simplesmente um objeto provável presente em meu campo perceptivo, muito menos um conceito, ou meramente um elemento que constituiria um mundo em comum. É preciso, segundo Sartre, em sua versão bem cartesiana, encontrar um terreno seguro da prova da existência do outro, que só poderá ser a esfera indubitável do *cogito*, mesmo que *cogito* aqui seja entendido de modo bem diferente do de Descartes, a saber: como pré-reflexivo, cotidiano e, nas palavras de Sartre, alargado (SARTRE, 2012; 2003). De todo modo, a condição de alteridade é a de que eu possa encontrar *em meu ser* a prova da existência do outro que me revele ao mesmo tempo uma diferença pela negação: não sou o outro. Tal prova é o *ser-olhado* que, como veremos, é uma dimensão que surge pela mediação do olhar do outro.

No entanto, muitas são as questões levantadas a partir dessa aposta. A meu ver, se tomada isoladamente, ela se revela insuficiente, tanto com relação ao objetivo de escapar ao solipsismo quanto por sua restrição ao momento do surgimento do ser-olhado que, a partir de descrições do próprio Sartre, inspirado em Kafka, poderíamos chamar de metamorfose. Dito de outro modo, se o autor nos fornece ricas descrições sobre o instante em que, ao se sentir flagrado por um olhar, um sujeito se vê completamente transformado em seu ser (o que Sartre compara dramaticamente a uma “hemorragia interna”), por vezes mesmo a ponto de reorientar todo o sentido do seu modo de ser no mundo, seu “projeto fundamental”, seria difícil imaginar que vivenciaríamos tal experiência a todo o momento em que estamos nos relacionando com os outros. Sartre certamente não está dizendo isso. Se nem toda relação com o outro é “traumática”, para usar um termo da psicanálise, devemos entender que o instante da metamorfose não pode ser a medida da relação com o outro e indicaria, possivelmente, situações excepcionais. Sendo assim, se podemos compreender as razões pelas quais Sartre privilegiou a metamorfose estrategicamente contra o solipsismo, podemos igualmente, em seguida, notar que ela apresenta apenas um grau máximo de objetivação, ao passo que, em nossa vida cotidiana, outros níveis de objetivação estão em jogo. Além disso, surge a pergunta se, de fato, em *O Ser e o Nada*, toda relação com o outro se daria por objetivação. Levar em conta tais indagações significa vislumbrar possíveis armadilhas em que o próprio Sartre parece se enredar ao tentar escapar do solipsismo pela teoria do olhar. Como discernir os graus de objetivação exigiria uma tarefa mais extensa<sup>3</sup>, pretendo apenas indicar alguns elementos que possam alargar nossa compreensão da relação com o outro a fim de mostrar o limite de se apostar unicamente na teoria do olhar contra o solipsismo.

## Em cena: a metamorfose

Sabemos que Sartre era um filósofo do teatro e que sua filosofia era encenada no palco assim como as cenas teatrais compõem suas descrições filosóficas<sup>4</sup>. A teoria do olhar nos é frequentemente apresentada por cenas teatrais e literárias em que o filósofo nos mostra como se dá o surgimento da dimensão do ser-olhado e seus efeitos. Vejamos duas cenas marcantes em sua obra sobre o tema: a primeira é aquela que introduz as descrições sobre a fenomenologia

<sup>3</sup> A esse respeito, ver o capítulo “L'en-soi pour autrui: la présence invisible et l'esquisse fantôme” de *L'hantologie de Sartre* (ALT, 2021).

<sup>4</sup> Tenho em vista aqui o que Franklin Leopoldo e Silva (2004) chama de “vizinhança comunicante” entre as diferentes formas de produção sartriana, o que significa que cada meio de expressão resguarda sua particularidade, mas acessa o outro por uma espécie de “via interna”, sem mediação exterior. Logo, não cabe à literatura ou ao teatro, por exemplo, *concretizar* a filosofia, que seria abstrata. Ambas as expressões se dão devido à interligação abstrato-concreto/universal-particular presente na obra sartriana como um todo.

do olhar em *O Ser e o Nada* (SARTRE, 2012): a de alguém que olha pelo buraco da fechadura e, por “escutar passos no corredor”, experiencia a vergonha de ser visto. A outra cena: o escritor Jean Genet, quando criança, recém adotado por uma família burguesa do interior da França, é rotulado de ladrão por ter sido flagrado ao colocar a mão dentro de uma bolsa (SARTRE, 2011). Em ambas as cenas, além de outras deste tipo, ocorre um processo de “metamorfose ontológica” que dá origem ao modo de ser do ser-para-outro, que é uma dimensão do próprio ser do sujeito que encontra seu fundamento no outro.

Assim como na obra de Kafka não há nada que anteceda ou explique a metamorfose de Gregor Samsa em uma criatura monstruosa, a transformação de Genet em *ladrão* se dá por um fato contingente e inesperado, num *instante fatal*<sup>5</sup>, que tudo muda e que o arranca da “inocência”:

Nesse instante, ocorre a metamorfose: ele não é nada mais do que aquilo que era, no entanto, aqui está ele, irreconhecível. Expulso do paraíso perdido, exilado da infância e do imediato, condenado a ver a si mesmo, subitamente dotado de um “eu” monstruoso e culpado, isolado, separado - em suma, transformado em verme<sup>6</sup> (SARTRE, 2011, p. 27).

Notemos que Sartre identifica, a partir do encontro com o olhar outro, a aparição do “eu” com a quebra da imediaticidade. Até então Genet vivia na “doce confusão” do imediato; a criança é expulsa do “paraíso perdido”, da inocência, e torna-se Jean Genet “o ladrão”, é o momento da *queda*. Este acontecimento, que é marcado pelo que aconteceu e não necessariamente pelo *como* aconteceu, foi o suficiente para orientar todo um modo de ser no mundo, um “projeto fundamental”; no caso de Genet: o de ser o ladrão que o sentenciaram a ser. Em *O Ser e o Nada*, a cena de alguém que olha pelo buraco da fechadura é igualmente reveladora do sentido do olhar do outro e da dimensão para-outro que surge por este mediada. Trata-se de uma descrição em primeira pessoa, baseada em uma situação imaginária: o ato de olhar pelo buraco de uma fechadura motivado por “ciúmes, interesse ou vício” (SARTRE, 2012, p. 298). Este primeiro momento da cena se assemelha à descrição da inocência de Genet:

Estou sozinho e no plano da consciência não tética (de) mim mesmo<sup>7</sup>. Isso significa, antes de tudo, que não há eu para habitar minha consciência. [...] Sou pura consciência das coisas, e as coisas, presas no circuito de minha ipseidade, oferecem-me suas potencialidades como réplicas de minha consciência não tética (de) minhas próprias possibilidades (SARTRE, 2012, 298).

Neste plano, seus atos não possuem “um lado de fora” (*aucun dehors*), são inteiramente vividos e não *conhecidos*, uma maneira de se perder no mundo, de ser absorvido pelas coisas que aparecem organizadas em complexos de utensílios de acordo com o fim projetado pelo para-si. O elemento que perturba o sistema é o olhar e o consequente desvelamento do ser-olhado. Mas o olhar é aqui apresentado de uma forma muito peculiar, pois este não se refere a olhos de carne e osso que podemos nos confrontar em nosso campo perceptivo. O olhar é o indício da possível presença de um outro que me vê, como uma luz que acende, um ba-

<sup>5</sup> “Ora quem diz ‘instante’, diz instante fatal: o instante é o envolvimento recíproco e contraditório do antes pelo depois; ainda somos o que deixaremos de ser e já somos o que nos tornaremos; vivemos nossa morte, morremos nossa vida; nos sentimos nós mesmos e um outro, o eterno está presente em um átomo de duração; em meio à vida mais plena, sentimos que apenas sobreviveremos, temos medo do futuro” (SARTRE, 2011, p. 9).

<sup>6</sup> Todas as traduções são minhas.

<sup>7</sup> A “consciência não tética (de) si” é um modo de consciência pré-reflexiva descrita em *O Ser e o Nada* como uma relação consciente do sujeito a si mesmo sem que essa envolva um ato posicional, isto é, sem tomar a si mesmo por objeto de consciência. O “de” entre parênteses é um recurso utilizado por Sartre (2012) para indicar que se trata desse modo de consciência.

ruído, etc. Trata-se de um olhar espectral que assombra, no sentido de estar em toda parte e em parte alguma, a cada vez que me sinto vista; não é, portanto, localizável, mas sobretudo uma “*presença imensa e invisível*” (SARTRE, 2012, p. 308) do outro, para além do mundo, transmundana, que Sartre (2012) chama de “outro-sujeito”. O outro-sujeito é assim um mundo assombrado e a única possibilidade de apreender tal presença é a experiência transformadora de ser-olhado; a presença espectral do outro como tal não pode ser conhecida: é algo que está lá, mas que não se revela a uma apreensão intuitiva, tal como o que Derrida (1993) chamou de *efeito de viseira* (*effet de visière*), que é o fato de ser visto sem reciprocidade, isto é, sem poder ver quem olha. Em Sartre, esta heteronomia espectral é a condição de todo tipo de objetividade do para-si, na medida em que “[o outro sujeito] está sempre lá, fora de alcance e sem distância desde que eu tento me apreender como objeto” (SARTRE, 2012, p. 304). Isso significa que, mesmo que de fato haja alguém na cena, o olhar não é dado pelos olhos, mas pela iminência de minha objetivação. Por essa razão, um “falso alerta”, como uma porta que bate com o vento, pode ser o suficiente para disparar a transformação da metamorfose: “eis que escuto passados no corredor: alguém me olha” (SARTRE, 2012, p. 299). É importante notar ainda que, mesmo o “flagra” sofrido por Genet quando criança, que indica de forma mais explícita alguém que o olha, é um acontecimento que poderia ter se passado outra forma, isto é, é um acontecimento contingente. O que importa é a metamorfose provocada no modo de ser do para-si que faz com que este se apreenda por meio de uma perspectiva exterior, o que o era vedado em sua relação imediata a si:

E o que aconteceu? Em suma, quase nada: uma ação empreendida irrefletidamente, concebida e executada na intimidade secreta e silenciosa na qual ele frequentemente se refugiava, acabava de *passar à objetividade*. Genet aprende o que ele é *objetivamente* (SARTRE, 2011, p. 27).

Em ambas as cenas, testemunhamos a quebra de uma experiência de imersão imediata no mundo para a súbita aparição de um “eu” pela experiência da *vergonha*, que é eleita pelo autor ao modo paradigmático da condição ontológica fundamental de queda na existência objetiva. Isso significa que o que Sartre apresenta como “vergonha” não diz respeito a um sentimento específico sobre uma característica ou outra de meu ser, mas sim ao reconhecimento de *ser o objeto que apareço para o outro*, à própria condição ontológica de *ser objeto*:

A vergonha pura não é o sentimento de ser este ou aquele objeto repreensível, mas, em geral, de ser um objeto, ou seja, de me reconhecer neste ser degradado, dependente e fixado que sou para o outro. A vergonha é sentimento de queda original, não porque eu tenha cometido este ou aquele erro, mas simplesmente porque “caí” no mundo, no meio das coisas, e preciso da mediação dos outros para ser o que sou (SARTRE, 2012, p. 328).

Sartre explicitará em seguida o sentido do medo e do orgulho, por exemplo, como maneiras diferentes de experimentar afetivamente a vergonha original de ser objeto. O fato é que mesmo a vergonha empírica, datada, provocada por uma cena qualquer, encontra seu sentido nesta vergonha mais originária. Podemos dizer então que a vergonha originária é mais primordial do que as cenas vergonhosas apresentadas pela teoria do olhar. Se ela diz respeito a nossa objetificação, já estamos imersos no mundo de forma objetificadas, sem que sejamos o tempo todo “flagrados” em alguma cena vergonhosa. Se o ser visto é a “verdade” da relação com o outro, a vergonha originária parece ser sua condição.

## Os limites da teoria do olhar

Se quisermos compreender as razões pelas quais a teoria do olhar sartriana pode ser questionada sobre seus limites, é interessante retomar algumas de suas críticas que parecem igualmente se fixar no instante da metamorfose. Esse tipo de foco parece nos dizer que é no olhar que encontramos tudo o que o autor teria a oferecer sobre a relação com o outro em *O Ser e o Nada*, libertando-se dessa limitação posteriormente em obras como os *Cadernos por uma Moral* e a *Crítica da Razão Dialética*. Além disso, há ainda interpretações que concluem que o Outro só “surge” na metade do livro, estando o sujeito “para-si” até então sozinho nas primeiras duas partes, em que reina o “triunfo da ipseidade” (BENOIST, 2014).

Uma forte crítica ao ser-olhado como resposta sartriana ao solipsismo é desenvolvida por Barbaras (2000) no artigo “*Le corps et la chair dans la troisième partie de L'être et le néant*”. A partir de uma radicalização das objeções de Merleau-Ponty a Sartre, o autor demonstra que a teoria do olhar sartriana não somente não atinge o objetivo intencionado em *O Ser e o Nada*, mas conduz sobretudo à uma filosofia solipsista ainda mais sofisticada. Para chegar a essa conclusão, ele parte de alguns argumentos já apresentados por Merleau-Ponty de que, em Sartre, há um dualismo entre a esfera subjetiva do sujeito, dimensão para-si, e a esfera objetivada, para-outro. Com efeito, desde a *Fenomenologia da percepção* (2014), Merleau-Ponty mostra que, para haja uma efetiva relação ao outro, a dimensão *para-outro*, para usar o vocabulário sartriano, não pode ser concebida de forma apartada da dimensão *para-si*; pelo contrário, ela deve lhe ser inerente de maneira a não haver experiência “pura” de si mesmo. Isso significa que, mesmo que Sartre reconheça que o para-outro atesta a necessidade da mediação do olhar, logo, que o outro faz parte da relação a si, as duas dimensões resultantes desse circuito permanecem, entretanto, isoladas entre si, sem “passar” uma na outra, como dizia Hegel, fazendo com que não saíamos de um quadro dualista<sup>8</sup>.

Para Merleau-Ponty (2014a), se o outro não é de alguma forma dado na experiência, não seria nem mesmo possível conceber algo como a solidão e sequer poderíamos declarar que o outro é inacessível. Além disso, ao perder a experiência do outro graças a uma teoria que restringe a alteridade a relações de objetivação realizadas pelo olhar, perdemos igualmente a esfera maior do terreno da intersubjetividade. Na restrição da rivalidade do *tête-à-tête* entre duas consciências que acabam por disputar entre elas o poder de objetivar a outra, estaríamos imersos num ambiente semelhante ao de Maquiavel em que “não há terreno onde a rivalidade cessa” (MERLEAU-PONTY, 2014b, p. 344). Por esta razão, Merleau-Ponty (2000, p. 284) segue dizendo, em *As aventuras da dialética*, que “há em Sartre uma pluralidade de sujeitos, não há intersubjetividade”. Uma consequência direta de se pensar tal isolamento plural entre os sujeitos é exatamente a concepção solipsista do mundo, na medida em que não há propriamente um “intermundo”, já que “cada um só habita o seu [mundo], só o vê de seu ponto de vista” (MERLEAU-PONTY, 2013, p. 88). Este *terreno comum* que escaparia à luta originária - um *intermundo* - é assim inviabilizado pela teoria do olhar como paradigma da relação com o outro e, portanto, do social.

Se cada para-si, em sua relação ao outro, sofre ou opera uma objetivação pelo olhar, temos, para Merleau-Ponty, ao menos quatro termos em jogo: “meu ser para mim, meu ser para outro, o ser para si do outro e seu ser para mim” (MERLEAU-PONTY, 2013, p. 110). Consequentemente, este tipo de “camadas” de para-outro, ao invés de caracterizar uma expe-

<sup>8</sup> Dualismo aqui deve ser entendido com relação às próprias dimensões para-si e para-outro do “sujeito para-si”; o que denominei de dualismo entre subjetividade e objetividade em *L'hantologie de Sartre* (ALT, 2021). Nesta mesma obra, diferenciei o termo “sujeito para-si” para me referir ao sujeito sartriano de simplesmente “para-si” que diz respeito a uma região ontológica que compõe inclusive estruturas do próprio “sujeito para-si”.



riência de alteridade, parece, ao contrário, barrá-la, na medida em que cada para-si não se relaciona propriamente com o outro mas somente com o *seu ser para-outro*, como resume Barbaras (2001, p. 155): “Assim, a relação com o outro se confunde com a experiência do para-outro: a consciência nunca lida com o outro propriamente, mas apenas consigo mesma” e ainda “se o acesso ao outro se confunde com a prova de meu ser-olhado, ele deixa de ser uma experiência, deixando de revelar algo do qual ele é a experiência: ele se volta para a descoberta de meu ser-para-outro, ou seja, de uma estrutura de minha consciência” (BARBARAS, 2001, p. 159), de modo que, como já concluiu Merleau-Ponty (2013, p. 99), “não me relaciono com os outros, no máximo me relaciono com um não-eu neutro, uma negação difusa do meu nada”. Vislumbramos aqui a origem desse estranho solipsismo, que não é mais o de um sujeito isolado do mundo duvidando da existência deste, mas é aquele de um sujeito que se vê transformado por um olhar que não o leva, no entanto, a se transformar por completo, a ponto de sair de si ou de se relacionar efetivamente com o outro. Por isso, Merleau-Ponty (2013, p. 85) dizia que, em Sartre, o outro “permanece um habitante de meu mundo”.

Se o olhar é o que faz o sujeito passar à objetividade, como vimos acima, para seus críticos este adquire somente uma função: a de o inscrever no mundo exterior, ao dar-lhe uma visibilidade objetiva corporal. No entanto, o pertencimento garantido pelo corpo em sua dimensão objetiva nada modificaria o isolamento da esfera para-si, dado que toda objetificação sofrida realiza sua “inscrição” enquanto para-outro mas não enquanto para-si. Como resume bem Barbaras (2000, p. 281): “o para si se encarna, mas não é enquanto para si que ele se encarna; se ele é capaz de passar à exterioridade, essa passagem, no entanto, não pertence à essência da presença a si”, isto é, “enquanto nadificação ou translucidez, o para-si só pode ser estrangeiro a toda exterioridade”. Finalmente, o para-outro radicalizaria o solipsismo que prometia ultrapassar em razão dos problemas inerentes à aposta absoluta na teoria do olhar. Segundo Barbaras (2000, p. 280), se é por meio do corpo-para-outro que pertencemos ao mundo da exterioridade, mesmo que Sartre pense em uma dimensão corporal “para si” antes da objetivação provocada pelo olhar, essa dimensão é “silenciada”, de modo que ele chega a concluir, ousadamente, diga-se de passagem, que o para si “não tem corpo e [que seu pertencimento à exterioridade] repousa inteiramente nos outros”. Como resultado, essa metamorfose, por mais radical que seja, não afeta a esfera imanente da consciência, que permanece desvinculada de qualquer inscrição no mundo, logo, que resta como uma subjetividade solipsista, barrada sua relação com o outro, e de sobrevoos, sem efetivo engajamento em uma situação de maneira geral.

Dessas questões tão instigantes, gostaria de me ater aqui ao seguinte ponto: de fato me parece difícil escapar ao risco de solipsismo se nos ativermos apenas à experiência da metamorfose, isto é, do ser-olhado como produto de um “instante fatal” contingente. Mesmo discordando de que é o para-outro que dá corporeidade e inscrição do para-si no mundo, o que já era garantido pela estrutura imediata da facticidade<sup>9</sup>, me parece que Sartre de fato aposta fichas demais na teoria do olhar, de modo que ele acaba por reforçar, ao menos a possibilidade, de permanecer naquilo que buscava ultrapassar em sua obra e pelo qual sofreu tais críticas: o solipsismo. Ao ressaltar a imediaticidade como esse momento “sem o outro”, que virá a ser perturbado pelo olhar, o mundo é apresentado como um reflexo de um projeto isolado, sem compartilhamento possível. O outro é, ao contrário, apenas aquele que “rouba meu mundo” (SARTRE, 2012, p. 295), me aliena. Mesmo que a teoria do olhar traga ricas contribuições para pensarmos sobretudo as situações tais como as retratadas pelas cenas acima, é preciso ir além da solidão da imediaticidade, e encontrar o outro antes mesmo do acontecimento da metamorfose.

<sup>9</sup> Ver a seção II, “A facticidade do para-si”, do primeiro capítulo da Segunda Parte de *O Ser e o Nada* (SARTRE, 2012).

## Os bastidores

Voltemos às cenas para descortinarmos seus bastidores. Antes do momento da metamorfose que provocou a aparição de um eu-olhado e da alienação de todas as estruturas do para-si e de seu mundo, seria difícil dizer que o para-si estava “sozinho no mundo”. Na cena do buraco da fechadura, mesmo que se trate de uma consciência imersa e “sem eu”, tal como descrita por Sartre, temos o caso de alguém que espia por “ciúmes, interesse ou vício” (2012, p. 298). Ora, o que seria o ciúmes se não uma manifestação em relação a alguém ou mesmo a algo de alguém do qual se tem ciúmes? O mesmo poderíamos perguntar com relação ao “interesse ou vício”. Assim, a própria motivação do sujeito que espia pelo buraco da fechadura, antes mesmo do acontecimento que indica o olhar, já se faz na relação com o outro. Do mesmo modo, Sartre entende que a pessoa que espia na fechadura é surpreendida pelo pensamento “alguém me vê” (SARTRE, 2012, p. 299), o que não seria possível sem a linguagem. No caso de Genet, vemos a importância do fato de que ele, quando criança, é impactado por uma “palavra vertiginosa” e que “sua aventura, foi a de ter sido nomeado” (SARTRE, 2011, p. 57), isto é, a partir do momento em que uma voz declara publicamente: “Você é um ladrão”, Genet se vê “*assombrado por uma palavra*” que enquadra sua alma e sobre a qual ele passará a vida a meditar (SARTRE, 2011, p. 54). Motivação afetiva e linguagem compõem um mundo em que a cena da metamorfose irá ocorrer.

Agora passemos ao cenário: a pessoa que olha pelo buraco da fechadura encontra-se imersa num espaço orientado e num mundo de utensílios: a porta, a fechadura, o corredor, todos os demais objetos que aparecem no interior da cena. Longe de nos restringirmos ao fato de que tais objetos reflitam apenas as características correlativas ao circuito de ipseidade, o que de fato orienta essa aparição, podemos voltar ao capítulo “A transcendência” (anterior ao “surgimento do outro” na obra) e iluminar as demais estruturas de desvelamento do mundo e seus componentes intersubjetivos. Com efeito, numa concepção inspirada em *Ser e Tempo* de Heidegger, para Sartre, a aparição do mundo é rodeada por uma rede de coisas-utensílios - os “isto” [ceci] correspondentes ao modo prático do sujeito, a partir de uma orientação específica relativa ao corpo como centro de referência. No entanto, cada utensílio é composto por “propriedades laterais” e “secundárias” que reenviam aos outros sujeitos, enquanto outros centros de referência, e, ao mesmo tempo, ao seu “para quem” (*Worumwillen*), que “aparece constantemente atrás dos instrumentos” (SARTRE, 2012, p. 237). Um instrumento x serve para algo, a ser feito por alguém, e esta função - a indicação a alguém - compõe a própria aparição orientada das coisas-utensílios.

Além das propriedades laterais e secundárias e do “para quem”, Sartre mostra, mesmo que muito brevemente nessa obra, que a ação no mundo do para-si se dá por meio de *técnicas coletivas* que indicam a *situação* de co-presença a um mundo comum. É através das técnicas que o para-si se encontra inserido em coletividades, as quais caracterizam sua inserção social. Sartre esclarece o papel das técnicas no desvelamento do mundo da seguinte maneira:

Ora, é óbvio - embora o fato de eu pertencer a tal ou qual classe ou nação não derive da minha facticidade como estrutura ontológica do meu para-si - que minha existência de fato, ou seja, meu nascimento e meu lugar, implica minha apreensão do mundo e de mim mesmo por meio de certas técnicas. Ora, essas técnicas, que eu não escolhi, conferem significados ao mundo. Parece que não sou mais eu quem decide, com base em meus fins, se o mundo aparece para mim com as oposições simples e nítidas do mundo “proletário” ou com as inúmeras nuances desonestas do mundo “burguês”. Não estou apenas jogado diante do existente bruto, estou jogado em um mundo da classe trabalhadora, francesa, da Lorena ou meridional que me oferece seus significados sem que eu tenha feito nada para repará-los (SARTRE, 2012, p. 558-559, grifo meu).



A fim de evidenciar o que entende por técnicas, Sartre (2012) mostra que estas consistem em desde um saber elementar e geral, como saber falar, andar, etc. - que denota o pertencimento a algo como uma "espécie humana", à coletividade nacional, ao grupo familiar, entre outros, até um saber típico de uma cultura local: falar um dialeto, por exemplo. Na verdade, é somente pelo fazer particular - maneira singular de uma pessoa falar, andar, etc., que podemos pensar neste pertencimento à generalidade. Isto significa que não devemos pressupor uma existência prévia de técnicas gerais que seriam em seguida aplicadas ao particular, mas é o fazer singular que desvela o mundo através de técnicas coletivas: "é o movimento com o machado que revela o machado, é o martelar que revela o martelo" (SARTRE, 2012, p. 563). Sendo as técnicas sempre *situadas*, elas localizam socialmente e historicamente a aparição do mundo para o para-si, indicando seu pertencimento a uma época onde tais técnicas e não outras são possíveis de serem aplicadas. As técnicas são, portanto, produtos intersubjetivos na medida em que se trata de uma objetivação da conduta de um para-si por outro para-si com relação a um co-pertencimento a uma época histórica; elas são ainda o meio pelo qual o mundo se revela com significações práticas e objetivas que não são simples projeções do para-si, dado que elas se formam a partir de uma conduta objetificada de outrem - que se revela como técnica a um para-si - de modo que este pode interiorizá-las pela sua própria *práxis*.

Para que o momento da metamorfose ocorra e faça algum sentido, as estruturas intersubjetivas já entraram em cena configurando a situação. O mundo como campo fenomenal do *há* (*il y a*) não é apenas uma aparição espelhada do projeto para-si, ele possui significações "não escolhidas", intersubjetivas<sup>10</sup>. A relação afetiva aos outros nos movem no mundo e já estamos imersos na linguagem. Iluminados esses elementos, compreendemos que a metamorfose, em última análise, fornece uma nova dimensão para o para si que já se encontra no mundo com os outros.

## A carne

Por fim, vale atentar brevemente para um último elemento de bastidor que perturba a própria primazia das relações de objetivação como único modo de relação com o outro em *O Ser e o Nada*. Trata-se da noção de carne [*chair*], um modo de apreensão da facticidade do outro que justamente não passa pela objetivação. Ao tratar do corpo para-si, Sartre descreve uma dimensão afetiva que ele chama, justamente, de "afetividade original". A consciência, diz Sartre (2012), *existe* seu corpo, no sentido de que corpo e consciência não podem ser interpretados como duas instâncias autônomas. A afetividade original diz respeito a uma espécie de autoafetivação própria ao ser consciente da facticidade corporal, um tipo de "consciência lateral" de si comparado a "gosto de si", denominado significativamente de *náusea* (SARTRE, 2012, p. 370). Neste contexto, a náusea (afetividade original) é a própria *experiência* da facticidade, uma espécie de "*textura da consciência*" (SARTRE, 2012, p. 371). Sartre pensa haver um modo de relação com o outro que seria uma apreensão direta e não objetivante do "gosto" do outro que se revela ao sujeito como "carne" do outro. A carne viria, portanto, desfazer o dualismo entre subjetividade e objetividade, assim como encerrar os problemas referentes à relação com o outro como uma rivalidade objetivante.

<sup>10</sup> Em *O Ser e o Nada* encontramos ainda uma análise sobre a significação própria à materialidade das coisas que é o "coeficiente de adversidade" (SARTRE, 2012). Segundo a leitura sartriana inspirada em Bachelard, este conceito é útil para se pensar um tipo de resistência das próprias coisas-utensílios em meio ao mundo de instrumentos, como aquela que faz com que um utensílio seja mais ou menos resistente no objetivo de cumprir sua função no campo prático.

Esse aspecto original foi notado por Barbaras (2000), que se viu, aliás, perplexo com essa proposta conceitual sartriana, após toda as elaborações dualistas: ele aponta que, pela noção de carne, vemos um sujeito que apreende o outro não mais como corpo-objetivado, mas como “psiquismo encarnado, distinto do modo para-si, mas que também não pode ser relegado à pura exterioridade dos objetos espaciais” (BARBARAS, 2000, p. 294). Conseqüentemente, com a entrada da carne na cena teórica, o recurso sartriano ao ser-olhado para garantir a relação de alteridade se tornaria inútil. No entanto, Barbaras pensa que mesmo na noção sartriana de carne subsiste a de “presença a si”, a qual irá, finalmente, manter a esfera imanente “purificada” e não pertencente à exterioridade. Sendo assim, o dualismo se sobrepõe e impossibilita o “psiquismo encarnado” que a carne atestaria. Ora, se não praticarmos o “golpe da dicotomia” (BEAUVOIR, 1995)<sup>11</sup>, que consiste em se fixar no dualismo de modo a não conseguir enxergar como outros conceitos o superam, podemos dar um novo destino à importância desta noção. A carne aponta para um caminho de investigação frutífero porque manterá seu papel de apresentar uma relação fática, não mediata, portanto, direta, ao outro, que escapa aos problemas da objetivação, logo, aos limites do quadro da metamorfose.

## Ato final

Ao considerar o palco em que a teoria do olhar restava como a única iluminada, seja por seus críticos, seja pelo próprio autor em sua apressada tarefa de arranjar uma solução para o solipsismo, pudemos expandir o foco de luz sobre os detalhes até então apagados nas sombras, descortinando os bastidores da cena do olhar. Com isso, a teoria do olhar não é “dispensada” ou desvalorizada, pelo contrário, ela reaparece contextualizada e por isso mesmo talvez mais pertinente. Pensar que estar no mundo com os outros é ser flagrado a todo tempo, viver em estado de “hemorragia interna” constante, é converter o drama em uma comédia tão irreal que soaria ridícula. Viver no mundo com os outros é estar numa relação constante com camadas objetivas e não objetivas, num mundo compartilhado, numa história, numa situação. Ao adotar estrategicamente a teoria do olhar como arma fundamental contra o solipsismo, Sartre apaga provisoriamente tudo o mais que está em jogo na cena: a situação, ele nos diz, é o que está atrás da porta em que espio pela fechadura, de modo que nesse momento, eis uma frase surpreendente, “não posso me definir verdadeiramente como *estando* em situação” (SARTRE, 2012, p. 299). Mas esse breve sobrevoos, que dá ao olhar o poder de realizar minha queda, levou seus críticos a sentenciá-lo ao solipsismo. Se a situação “reflete ao mesmo tempo minha facticidade e minha liberdade” (SARTRE, 2012, p. 299), no momento do olhar não deixo de estar em situação, dado que sou facticidade, apenas não a conheço “pelo lado de fora”. Além disso, é por estar em situação que algo como uma teoria do olhar pode vir a se sustentar e a fazer sentido. Se descortinarmos os bastidores, podemos “reolhar” o olhar e a fim de apreender a metamorfose como a descrição de um acontecimento e de seus efeitos, uma proposta muito original sobre nossa relação com os outros e com nossa dimensão objetivada, desde que nosso próprio olhar não seja de sobrevoos e possa situá-la para além de um instante.

<sup>11</sup> Em *L'hantologie de Sartre* mostro como as relações de assombramento (*hantise*) perturbam os dualismos sartrianos e nos fazem recolocar os problemas levantados por seus críticos (ALT, 2021).

## Referências

- ALT, F. Em busca da prova da existência do outro: a trajetória singular sartriana contra o solipsismo. In: FALABRETTI, E.; DE BRITES, S.; SAAS, S. D. (Orgs). *O Ser e o Nada leitura e crítica das questões fundamentais*. Curitiba: Kottter (no prelo).
- ALT, F. *L'hantologie de Sartre. Sur la spectralité dans L'Être et le Néant*. Louvain-la-Neuve: Peeters, 2021.
- BARBARAS, R. *De l'être du phénomène*. Grenoble: Jérôme Millon, 2001.
- BARBARAS, R. Le corps et la chair dans la troisième partie de *L'être et le néant*. In: MOUILLIE, J-M. (Org.) *Sartre et la phénoménologie*. Fontenay-aux-Roses: ENS, 2000.
- BEAUVOIR, S. de. Merleau-Ponty et le pseudo-sartrisme. In: BEAUVOIR, S. de. *Privilèges*. Paris: Gallimard, 1955. p. 206-207.
- BENOIST, J. Jean-Paul Sartre. *L'Être et le Néant*. 2014. Notas de aula.
- DERRIDA, J. *Spectres de Marx. L'État de la dette, le travail du deuil et la nouvelle Internationale*. Paris: Galilée, 1993.
- LEOPOLDO E SILVA, F. *Ética e literatura em Sartre: ensaios introdutórios*. São Paulo: Unesp, 2004.
- MERLEAU-PONTY, M. *Les Aventures de la dialectique*. Paris: Gallimard, 2000.
- MERLEAU-PONTY, M. *Le Visible et l'Invisible. Notes de travail*. Paris: Gallimard, 2013.
- MERLEAU-PONTY, M. *Phénoménologie de la perception*. Paris: Gallimard, 2014a.
- MERLEAU-PONTY, M. *Signes*. Paris: Gallimard, 2014b.
- SARTRE, J-P. Conscience de soi et connaissance de soi. In: *La transcendance de l'Ego et autres textes phénoménologiques* (Textes introduits et annotés par V. de Coorebyter). Paris: Vrin, 2003.
- SARTRE, J-P. *L'Être et le Néant*. Paris: Gallimard, 2012.
- SARTRE, J-P. *Saint Genet, comédien et martyr*. Paris: Gallimard, 2011.

---

### Sobre a autora

#### Fernanda Alt

Pós-doutoranda em Filosofia pela UERJ. Pós-doutora em Filosofia pela UFSCAR. Doutora em Filosofia pela UERJ e pela Paris 1 Panthéon-Sorbonne. Autora de *L'hantologie de Sartre. Sur la spectralité dans L'Être et le Néant* (2021).

Recebido: 21/08/2023  
Aprovado: 30/08/2023

Received: 21/08/2023  
Approved: 30/08/2023