



“LUCIEN FLEURIER É UM GRANDE ASPARGO”: O OLHAR DE OUTREM E A INTERSUBJETIVIDADE EM SARTRE

Thaís de Sá Oliveira¹

RESUMO: Na fenomenologia, o problema da intersubjetividade é apresentado na quinta meditação da obra *Meditações cartesianas* (1931), de Edmund Husserl. Para o filósofo alemão, perceber os outros é reconhecê-los. É pela semelhança do meu comportamento corporal e do comportamento corporal dos outros que eu me reconheço nos outros. Só reconheço o outro, portanto, por analogia. Neste trabalho, buscaremos explicitar a solução dada por Jean-Paul Sartre em sua ontofenomenologia desenvolvida em *O ser e o nada: ensaio de ontologia fenomenológica* (1943) ao problema da intersubjetividade, colocado por ele no plano ontológico, no intuito de investigar a existência de um modo de ser do outro, um ser-para-outrem. Para tal, começaremos por afirmar a vergonha como o fenômeno que torna explícito o ser do outro, uma vez que ter vergonha implica a existência de outrem perante o qual me envergonho. Através dela, o ser da minha consciência torna-se objeto do olhar de outrem. Consideramos que, assim, Sartre revoluciona o problema da intersubjetividade do ponto de vista relacional, posto que o outro surge como alguém que me objetiva, sem que eu possa objetivar o seu olhar sobre mim. Desse modo, Sartre avança em relação a Husserl no que diz respeito à resolução da intersubjetividade por analogia, pois o fenomenólogo francês passa a considerar o conhecimento do outro em sua individualidade, não através do Ego individual. Para compreender melhor o lugar do olhar na dimensão da intersubjetividade para Sartre, utilizaremos uma passagem do conto “A infância de um chefe”, presente na coletânea *O muro* (1939). Acompanharemos o momento em que o nosso protagonista, depois de ler atrás da porta do banheiro a frase “Lucien Fleurier é um grande aspargo”, passa a reconhecer-se como sendo magro e alto. Nesse momento, podemos apreciar como o olhar de outrem constitui a maneira que Lucien Fleurier se conhece e se reconhece a partir de como seus colegas da escola lhe objetificam.

Palavras-chave: Intersubjetividade. Olhar de outrem. Lucien Fleurier.

ABSTRACT: In phenomenology, the problem of intersubjectivity is presented in the fifth meditation of Edmund Husserl's *Cartesian meditations* (1931). For the German philosopher, to perceive others is to recognize them. It is through the similarity of my bodily behavior and the bodily behavior of others that I recognize myself in others. I only recognize the other, therefore, by analogy. In this paper, we will try to explain the solution given by Jean-Paul Sartre in his ontophenomenology developed in *Being and nothingness: an essay in phenomenological ontology* (1943) to the problem of intersubjectivity, which he posed on an ontological level in

¹ Psicóloga clínica com mestrado em Reabilitação Psicossocial em Saúde Mental. Doutoranda em Filosofia pela Universidade da Beira Interior (UBI – Portugal). E-mail: psicothy00@gmail.com.

order to investigate the existence of a way of being of the other, a being-for-the-other. To this end, we will begin by affirming shame as the phenomenon that makes the being of the other explicit, since being ashamed implies the existence of another before whom I am ashamed. Through shame, the being of my conscience becomes the object of another's gaze. We believe that, in this way, Sartre revolutionizes the problem of intersubjectivity from a relational point of view, since the other appears as someone who objectifies me, without me being able to objectify their gaze over me. In this way, Sartre advances on Husserl in terms of resolving intersubjectivity by analogy, since the French phenomenologist starts to consider the knowledge of the other in their individuality, not through the individual Ego. To better understand the place of the gaze in the dimension of intersubjectivity for Sartre, we will use a passage from the short story “The childhood of a leader”, from the collection *The wall* (1939). We will follow the moment when our protagonist, after reading behind the bathroom door the phrase “Lucien Fleurier is a big asparagus”, starts to recognize himself as being thin and tall. In this moment, we can appreciate how the gaze of others constitutes the way Lucien Fleurier knows and recognizes himself, based on how his schoolmates objectify him.

Keywords: Intersubjectivity. Other’s gaze. Lucien Fleurier.

INTRODUÇÃO

O filósofo francês Jean-Paul Sartre é considerado um dos grandes filósofos da liberdade. Em sua ontologia fenomenológica, ele explicita que o ser humano – ou *para-si*² – é um ser indeterminado que se escolhe livremente transcendendo as condições fáticas da existência, sendo uma falta de ser, como “ser que é o que não é e não é o que é” (Sartre, 2008, p. 105). Com isso, ele aponta para a dimensão paradoxal e contraditória intrínseca do ser humano, denotando assim a “trágica ambiguidade de sua condição” (Beauvoir, 2005, p 14). O que queremos trazer para a discussão aqui, entretanto, é outra faceta do filósofo: a de um grande filósofo da intersubjetividade³. Ao longo das suas obras, a questão do outro ganha relevância aos poucos. Nos primeiros ensaios de psicologia fenomenológica dos anos 30, ela ocupa um

² De acordo com Gary Cox, em seu *The Sartre dictionary*, o para-si se refere à “natureza essencial ou modo de ser da consciência ou personalidade” (Cox, 2008, p. 26; tradução nossa), sendo “um ser indeterminado carente e incapaz de alcançar a coincidência consigo mesmo” (Cox, 2008, p. 12, tradução nossa). Philippe Cabestan, no *Le vocabulaire de Sartre*, comenta que “a ontologia sartreana define a realidade humana como falta. No entanto, o que falta fundamentalmente na realidade humana não é tal ou tal objeto [...], mas o que Sartre chama de ‘a síntese impossível do para-si e do em-si’” (Cabestan, 2001, p. 17, tradução nossa). No *Dictionnaire Sartre*, François Noudelmann explica que “a consciência é, segundo o princípio husserliano da intencionalidade, consciência de algo, segue-se que ela só existe na medida em que está separada do mundo e de si mesma. [...] O para-si jamais pode coincidir consigo mesmo” (Noudelmann, 2004, p. 389, tradução nossa).

³ Jacques Lacan reconhece a relevância do desenvolvimento sartriano sobre a questão da intersubjetividade no primeiro livro de *O seminário*, dizendo: “não posso deixar de aqui me referir ao autor que descreveu esse jogo da maneira mais magistral – aludo a Jean-Paul Sartre, e à fenomenologia da apreensão de outrem na segunda parte de *O Ser e o Nada*. [...] Toda a fenomenologia da vergonha, do pudor, do prestígio, do medo particular engendrado pelo olhar, está ali admiravelmente descrita, e eu os aconselho a se reportar a isso na obra de Sartre” (Lacan, 1986, p. 246).

lugar secundário. Com *O ser e o nada: ensaio de ontologia fenomenológica*⁴, ela passa por um tratamento revolucionário com a fenomenologia do olhar. Em *O ser e o nada: uma chave de leitura*, Sebastian Gardner (2020, p. 188) afirma que “o tratamento da relação do para-si com os Outros [...] é uma obra-prima, com pouquíssimas outras abordagens do tópico na tradição pós-kantiana podendo se comparar a ela”. Logo, em *Cadernos para uma moral (1983)*, a intersubjetividade chega a ocupar um lugar central, junto à liberdade. Nosso objetivo aqui será explicitar como a questão da intersubjetividade é desenvolvida no ensaio de 1943. Para tal, apresentaremos suas críticas às teorias tradicionais e às modernas, para logo descrever sua análise fenomenológica da vergonha, que o leva à teoria do olhar. Por último, traremos Lucien Fleurier – personagem do conto “A infância de um chefe”, da obra *O muro* –, para acompanhar o momento em que o olhar do outro constitui a maneira com que ele se conhece e se reconhece: a partir de como seus colegas da escola o objetificam.

FUNDAMENTAÇÃO TEÓRICA

Na terceira parte de *O ser e o nada: ensaio de ontologia fenomenológica*, Sartre pretende dar conta dessa nova estrutura do ser que é o *para-outro*. Depois de ter descrito a realidade humana como para-si, ele encontra “modos de consciência que parecem indicar, mesmo conservando-se estritamente Para-si, um tipo de estrutura ontológica radicalmente diverso” (Sartre, 2008, p. 289). Inicia assim a análise fenomenológica da vergonha, que vai desembocar na teoria do olhar – a qual explicitaremos mais adiante. O que nos importa, nesse momento, é compreender as críticas do filósofo francês ao tratamento dado à questão da intersubjetividade, tanto pelas doutrinas tradicionais quanto pelas teorias modernas. Ele considera que nelas, o outro é posto como um problema epistemológico. Em relação a isso, Gerd Bornheim, em *Sartre: metafísica e existencialismo* (1984, p. 82) enfatiza que “o pensamento ocidental não soube dar um espaço maior ao tema da intersubjetividade”. Por não conseguir se livrar da dicotomia sujeito-objeto ao considerar, o outro sempre me aparece como um objeto que devo conhecer. Para Sartre, essa dualidade consiste no maior obstáculo para a compreensão integral

⁴ A respeito da importância da ontologia fenomenológica sartriana, Gilles Deleuze escreve o texto “Ele foi meu mestre” em homenagem a Sartre e comenta: “O que nos tocava em *O ser e o nada* era unicamente sartriano e dava a envergadura da contribuição de Sartre: a teoria da *má-fé*, em que a consciência, no seu interior, brincava com a sua dupla potência de não ser o que é e de ser o que não é; a teoria da *liberdade*, em que esta se limitava a si mesma ao se constituir em *situações*; a *psicanálise existencial*, na qual se podia reencontrar as escolhas de base de um indivíduo no centro de sua vida concreta” (Deleuze, 2005, p. 52).

do ser humano. Portanto, para as doutrinas tradicionais, a intersubjetividade se limita a um problema de conhecimento. Arthur Danto (1975, p. 86) afirma que “pelo menos desde Descartes, a existência de outras mentes tem sido um ponto traiçoeiro em Epistemologia”. Para realmente conhecer o outro enquanto subjetividade, eu teria de ser “sujeito da consciência dele” e me transformar na consciência alheia, o que eliminaria qualquer alteridade. Assim, esse “sujeito que eu não sou” se mostra incognoscível para mim.

Descontente com a posição das doutrinas tradicionais, Sartre então analisa como a questão da intersubjetividade é tratada pelas teorias modernas e contemporâneas, mais especificamente por Husserl, Hegel e Heidegger. Na tradição fenomenológica, a questão da intersubjetividade surge pela primeira vez na quinta das *Meditações cartesianas* de Husserl, quando ele afirma que o “nosso mundo” é constituído pela subjetividade de todos os seres humanos. Propondo explicitar fenomenologicamente o *alter-ego*, ele enfatiza que:

Temos de ganhar uma visão sobre a intencionalidade explícita e implícita em que, a partir do terreno do nosso ego transcendental, o alter-ego se anuncia e se confirma, sobre como, em que intencionalidades, em que sínteses, em que motivações o sentido alter-ego se forma em mim e, sob o título de experiência concordante do que me é alheio, se confirma como sendo e mesmo como estando, a seu modo, ele próprio aí (Husserl, 2013, p. 128).

No intuito de analisar como outro ego – um *alter-ego* – coexiste com o meu, ele afirma dois modos de experienciar os outros. O primeiro diz respeito à experimentação do outro como multiplicidades de experiências mutáveis e concordantes, “como objetos do mundo, não como simples coisas naturais” (Husserl, 2013, p. 129). Portanto, eles estão *no mundo* enquanto objetos *psicofísicos*. O segundo está relacionado com o experimentar os outros como sujeito *para* este mundo, “como tendo experiência deste mundo, deste mesmo que eu experiencio, e, portanto, como tendo experiência de mim próprio, de mim, tal como experiencio o mundo e, portanto, os outros” (Husserl, 2013, p. 129). O mundo, incluindo os outros que dele fazem parte, é experienciado por mim como “um mundo que me é alheio, como um mundo *intersubjetivo*, como sendo para qualquer um, como um mundo acessível para qualquer um nos seus objetos” (Husserl, 2013, p. 130, grifo do autor). Embora cada ser humano tenha as suas experiências (o seu *mundo-fenômeno*) o mundo é experienciado perante todos os sujeitos que experienciam e perante os seus *mundos-fenômeno*. Assim, qualquer sentido que qualquer ente tem para mim é um sentido *em* ou *a partir* da minha vida intencional. Ao perceber os outros, eu os reconheço, porém só os reconheço por analogia, só reconheço no outro a mim próprio uma vez que o único ego que experimento é o meu. André Barata (2008, p. 303), em seu artigo “O outro e a relação: o contributo das fenomenologias da intersubjetividade”, considera que em Husserl

nunca chega a existir realmente percepção do outro, e não só isso, mas “o que temos como outro não é realmente, mais do que eu próprio posto lá no corpo do outro”.

Em sua análise da questão da intersubjetividade em Husserl, Sartre identifica no filósofo alemão uma tentativa de encontrar “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, 2008, p. 303). Na fenomenologia husserliana, o outro é considerado como fenômeno, produto de um ato intencional, mas também deve ser apreendido como consciência, uma vez que o outro não se mostra como uma mera coisa, sujeita a uma apreensão subjetiva realizada pelo conhecimento. Uma outra consciência se distingue das meras coisas, não se apresentando apenas em uma relação cognitiva. Essa distinção pressupõe um ego-centrado e seu mundo. Ao estabelecer uma relação interconsciências, na qual duas consciências se encontram e conferem a certeza da objetividade do mundo que as cerca, Husserl evita cair em um solipsismo. As relações entre consciências, porém, ocorreriam como um paralelismo entre Egos empíricos, não sendo mais do que uma série infinita de operações a efetuar. Elas são, portanto, relações de conhecimento. Apesar de todo o esforço husserliano, Sartre afirma que ele não chega a “provar que minha consciência transcendental, em seu próprio ser, é atingida pela existência extramundana de outras consciências do mesmo tipo” (Sartre, 2008, p. 305), assim mantendo a intersubjetividade restrita ao âmbito do conhecimento.

Continuando sua argumentação, Sartre analisa a intersubjetividade pensada por Hegel no quarto capítulo de sua *Fenomenologia do espírito* e reconhece que ele faz um importante progresso ao considerar o outro como mediador e ao perceber que a negatividade constitui a relação intersubjetiva em sua dialética escravo-senhor. Para o filósofo alemão, há uma pluralidade de consciências, que se realiza sob a forma de uma dupla e recíproca relação de exclusão. O eu – inicialmente pensado como consciência natural – forma a si mesmo avançando nos estágios da ciência, sendo capaz de determinar a integralidade de seu próprio ser por meio de uma dialética necessária. A certeza sensível, a percepção e o entendimento são estágios da ciência anteriores à verdade da certeza de si mesma, na qual a consciência apreende a si mesma. A consciência enquanto consciência-de-si ainda carece da verdade que somente será conquistada pelo reconhecimento de outra consciência. “O caminho da interioridade passa pelo outro” (Sartre, 2008, p. 307), posto que o *ser para o outro* hegeliano aparece como um estágio necessário do desenvolvimento da autoconsciência. O outro, portanto, é afirmado como um outro eu, como um eu-objeto que é indispensável ao reconhecimento do meu ser. Sartre afirma que, para Hegel:

O cogito mesmo não poderia ser um ponto de partida para a filosofia; com efeito, só poderia nascer em consequência de minha própria aparição a mim como individualidade, e esta aparição está condicionada pelo reconhecimento do outro. Ao invés de o problema do outro se colocar a partir do cogito, é, ao contrário, a existência do outro que faz o cogito possível como o momento abstrato em que o eu se apreende como objeto (Sartre, 2008, p. 307).

Ainda que Sartre considere que “a intuição genial de Hegel é a de fazer-me dependente do outro em meu ser. Eu sou – diz ele – um ser Para-si que só é Para-si por meio do outro” (Sartre, 2008, p. 308), ele aponta dois tipos de otimismo em Hegel. Por considerar que a atividade da consciência se resume num ato de conhecimento, o filósofo alemão cairia em um otimismo epistemológico. E, ainda, ao posicionar a verdade da consciência para só depois estabelecer o problema do outro, ele incorreria em um otimismo ontológico. Portanto, embora tenha avançado em relação a Husserl, Sartre considera que a análise de Hegel continua seguidora de uma perspectiva conhecimento-objeto, pois “Hegel sequer concebe a possibilidade de haver um ser-Para-outro que não seja redutível finalmente a um ‘ser-objeto’” (Sartre, 2008, p. 309). E o problema epistemológico continua: o outro ainda se apresenta restrito ao problema do conhecimento.

Sartre considera que Heidegger é o único que consegue superar o solipsismo e retirar a questão da intersubjetividade do plano epistemológico, ao considerar a relação entre eu e o outro a partir do *nós*, do *ser-com* (*Mitsein*). Significa que a intersubjetividade é uma relação entre ser-a-ser, na qual cada um depende essencialmente do outro. O *Dasein* é um ser-no-mundo e se encontra afinado por uma tonalidade afetiva e aberto a uma compreensão de si e dos entes que lhe vêm ao encontro e daqueles com quem coexiste. Assim, o outro é um existencial que constitui o ser do *Dasein*. De acordo com Sartre (2008, p. 317):

É explicitando a compreensão pré-ontológica que tenho de mim mesmo que apreendo o ser-com-o-outro como característica essencial de meu ser. Em suma, descubro a relação transcendente com o outro como constituinte de meu próprio ser, do mesmo modo como descobri que o ser-no-mundo mede minha realidade-humana. Sendo assim, o problema do outro não passa de um falso problema: o outro deixa de ser tal existência particular que encontro no mundo – e que não poderia ser indispensável à minha própria existência, já que eu existo antes de encontrá-la –, e se torna o limite ex-cêntrico (*ex-centrique*) que contribui para a constituição de meu ser.

Sartre considera que, para Heidegger, a questão da intersubjetividade se trata de um pseudoproblema, pois o outro é dado ao *Dasein* em sua constituição ontológico-existencial e não como um ente que se lhe interpõe.

O *ser-com* designa uma coexistência, ou uma existência comum ao outro. Sartre usa o termo “solidariedade” para se referir à coexistência, porém somente remetendo-nos à origem

latina desse termo poderíamos entendê-lo na dimensão pretendida por Heidegger: preocupação para com o outro ou um fazer-se atento ao outro. A essa experiência Sartre denomina *ser-para-o-outro*. Sendo para o outro, o ser-com – no início e na maioria das vezes – se mostra em uma dimensão impessoal, agindo preocupado com o outro e sendo mediado pelo outro. Segundo Roberto Kahlmeyer-Mertens, ele se dá “como a impessoalidade de quem atua tutelado e nivelado pela segurança de um agir que é comum, de um compreender como comumente se faz, de um julgar como normalmente se julga, de um opinar como costumeiramente se opina” (Kahlmeyer-Mertens, 2005, p. 7). Sobre essa experiência impessoal, Sartre afirma que:

A imagem empírica que melhor poderia simbolizar a intuição heideggeriana não é a do conflito, mas a de uma equipe de remo. A relação originária entre o outro e minha consciência não é a do ‘voc ’êe ‘eu’, e sim a do ‘nós’; e o ser-com heideggeriano não é a posição clara e distinta de um indivíduo frente a outro indivíduo, não é conhecimento, e sim a surda existência em comum de um integrante da equipe e seus companheiros (Sartre, 2008, p. 319).

Assim, o outro – no pensamento de Heidegger – não é mais apreendido como um indivíduo, como uma consciência em relação com outras consciências. Tanto o *Dasein* quanto os demais se dão no mundo, não havendo fronteira nítida entre eles, posto que ser-com os outros é sempre possibilidade de ser. No impessoal, o outro dá parâmetros concretos à existência do ser-no-mundo. Embora Heidegger supere a dicotomia entre o *Dasein* e o outro e escape do solipsismo ao ocupar-se do ser-no-mundo, Sartre considera que sua abordagem fenomenológica do outro é insuficiente para pensar um outro singular. Ele também aponta para o fato de que a afirmação do existencial ser-com requer uma explicação desse modo de ser, justamente na coexistência. O filósofo alemão contribui para a questão da alteridade com a compressão de que o ser humano é “um ser que encerra em seu ser o ser do outro” (Sartre, 2008, p. 319), porém ainda lhe falta a explicitação do fundamento da relação intersubjetiva.

Enquanto Heidegger busca a superação do subjetivismo em qualquer de suas dimensões, Sartre reinstala a consideração da intersubjetividade no *cogito* cartesiano. Em sua obra *Existência e liberdade: uma introdução à filosofia de Sartre*, Paulo Perdigão enfatiza que “até mesmo antes de qualquer encontro com o Outro, eu já tenho de ser consciente dele de algum modo” (Perdigão, 1995, p. 138). E essa consciência dos outros pertence a uma ordem logicamente diversa de uma consciência de meros objetos, uma vez que os outros se dão por uma apreensão direta que não perturba o caráter de facticidade do encontro intersubjetivo. Na esperança de sair da sua solidão e instituir uma relação positiva e que complete sua falta de ser, a consciência encontra o ser na realidade das coisas, mas também na realidade de outra consciência. Sergio Moravia, em sua obra introdutória à filosofia de Sartre, explica que, como

“protagonistas de uma complexa série de relações dialécticas, o Eu e o Outro actuam e relacionam-se, de facto, num tempo e num espaço absolutos que se subtraem a qualquer fixação ou a qualquer condicionamento de natureza histórico-social e material” (Moravia, 1985, p. 52). Em vez de ser uma questão epistemológica, a intersubjetividade para Sartre é uma questão ontológica, pois a intersubjetividade originária é uma estrutura constituinte do meu ser “para mim” que remete necessariamente para o meu ser “para outro”. Arthur Danto nos lembra que “o indivíduo não poderia existir como consciência reflexivamente perceptiva de si mesma sem que existisse também uma para os outros” (Danto, 1975, p. 90). O outro é, portanto, parte constituinte do meu ser, uma vez que há uma predisposição ontológica do *para-si* para reconhecer o outro enquanto sujeito. A realidade humana deve ser, ao mesmo tempo, *para-si* e *para-outro*. A respeito disso, Sartre afirma que:

O que o *cogito* nos revela aqui é simplesmente uma necessidade de fato: acontece – e isso é indubitável – que nosso ser em conexão com seu ser-Para-si é também Para-outro; o ser que se revela à consciência reflexiva é Para-si-Para-outro; o *cogito* cartesiano não faz mais que afirmar a verdade absoluta de um *fato*: o da minha existência; da mesma forma, o *cogito* algo ampliado que aqui usamos nos revela como um fato a existência do outro e minha existência Para-outro (Sartre, 2008, p. 361).

Não se trata de provar a existência do outro, pois no cogito descobrimos a nós e também aos outros. Segundo Bornheim (1984, p. 84), “há qualquer coisa como um cogito da existência do outro que se confunde com o meu próprio cogito”. A relação intersubjetiva, portanto, é determinada por meio da negação interna. O outro, no entanto, surge como *a consciência que eu não sou*. A condição *a priori* de reconhecimento dos outros estabelece que tenho de ser em mim mesmo negação do meu ser e do mundo para ter consciência deles. O encontro com o outro se trata de uma negação recíproca que compromete o ser de cada um na relação. A presença ao outro parece como “negação radical do outro” (Sartre, 2008, p. 326), e, sendo atravessada pela negação, torna-se impossível a síntese totalitária e unificadora dos outros. Essa negação originária abriga uma disposição natural do meu ser: a de *ser visto* pelo outro. A respeito disso, Bornheim afirma que “só posso negar ser o Outro porque me sei *visto por ele*” (Bornheim, 1984, p. 139). Essa negação abriga uma disposição natural do meu ser: a de *ser visto* pelo outro, o que leva Sartre a desenvolver sua teoria sobre o olhar. Pela dimensão do existir sob o olhar, tenho a experiência perpétua de *ser objeto do olhar do outro*.

Na ontologia fenomenológica sartriana, a dimensão do olhar é de extrema importância, uma vez que as relações intersubjetivas são explicadas inicialmente com base nas relações visuais entre eu e o outro e nas suas consequências existenciais. Na formulação de sua teoria

do olhar, Sartre inicia uma análise fenomenológica do fenômeno da vergonha, momento originário da alteridade, no qual torna-se explícito o ser do outro. Ele enfatiza que a estrutura da vergonha é intencional, pois ela “é apreensão vergonhosa *de* algo, e esse algo sou *eu*. Tenho vergonha do que *sou*. A vergonha, portanto, realiza uma relação íntima de mim comigo mesmo: pela vergonha, descobri um aspecto de *meu ser*” (Sartre, 2008, p. 289). Assim, a vergonha é um fenômeno que torna explícito o ser do outro. A pessoa que se envergonha sente vergonha de si mesma, mas sempre perante outro ou à consciência efetiva da possibilidade de um outro. Em *El problema de los otros en Jean-Paul Sartre: magia, conflicto y generosidad*, Alan Savignano explica que “a vergonha se dá como uma vivência de natureza afetiva na qual pressinto a transcendência do outro na minha consciência irreflexiva de um eu alienado, que está em posse do outro” (Savignano, 2020, p. 171, tradução nossa). Apreendo a mim mesmo através do juízo do outro, pois é a partir da consciência do outro que eu reconheço que sou o que o outro vê ou que sou como eu acho que o outro me vê.

Para ilustrar o fenômeno da vergonha, Sartre faz uso do exemplo de observar algo que acontece no quarto ao lado através do buraco da fechadura. Nesse momento, “estou sozinho e ao nível da consciência não-tética (de) mim” (Sartre, 2008, p. 334). Estou completamente imerso e dedicado à contemplação da cena no modo de consciência perceptiva da sala, sendo consciência prerreflexiva (de) percepção. Eis que ouço passos vindos do corredor, alguém me olha. A possibilidade de ser visto por alguém me faz tornar-me *consciente (de)* uma imagem vergonhosa de mim mesmo, de um eu objeto. Ocorre um reconhecimento espontâneo de que, para o outro, eu sou um *voyeur*. O outro se apropria de quem sou e fundamenta o meu ser-*voyer*. Ao ser visto, “de súbito, tenho consciência de mim escapando-me de mim mesmo, não enquanto sendo o fundamento de meu próprio nada [*néant*]⁵, mas enquanto tendo meu fundamento fora de mim” (Sartre, 2008, p. 336). Viro-me, envergonhado, e percebo que não havia ninguém no corredor. No intervalo entre suspeitar que há alguém ali e a constatação de que tinha sido um alarme falso, a vergonha surge. Para se referir ao tipo de percepção de natureza afetiva e não-temática que temos do surgimento do eu visto pelo o outro, Sartre usa os termos *conhecimento* e *reconhecimento*. Segundo Sartre (2008, p. 290), “a vergonha é, por natureza, reconhecimento. Reconheço que sou como o outro me vê”. Já o *conhecimento* seria a intenção de captar intuitiva e posicionalmente a representação que o outro faz de mim, refletindo sobre

⁵ No original em francês, Sartre diferencia entre *rien* e *néant*. Segundo o Dicionário Larousse, *rien* significa “negação ou a ausência de qualquer coisa”, enquanto *néant* significa “o não-ser, o fato de não ser”. Nesse sentido, entendemos que *néant* refere-se ao nada de ser do *para-si*, que é o que não é e não é o que é. Na tradução ao português do Brasil, Paulo Perdígão não faz essa distinção, mas acreditamos que ela seja fundamental para um melhor entendimento de *O ser e o nada*.

o eu alienado que sou e que se fundamenta fora de mim mesmo. O *reconhecimento* pode levar a uma tentativa deliberada de querer conhecer esse eu que sou para o outro com a finalidade de reapropriar-me de mim mesmo, mas esse processo reflexivo seria secundário e posterior. É importante destacar que, no exemplo do buraco da fechadura, a vergonha se dá sem a presença física de outro que me olha. O modo de ser *para-outro* se define inicialmente como a *possibilidade de ser visto* pelos outros.

Ser visto pelo outro constitui a experiência primordial que configura todas as minhas relações com o outro, uma vez que ele é uma *presença* com a qual entro em contato através do olhar. Alan Savignano comenta que “todos os fenômenos intersubjetivos ganham sentido a partir do fato de que o outro é para mim antes de tudo, uma subjetividade transcendental que me olha na forma de uma exterioridade transcendente” (Savignano, 2020, p.169). A partir dessa experiência, ocorre uma *desoberanização* da minha subjetividade, pois me sinto degradado frente ao outro que me apreende como *percipi* em vez de *percipiens*⁶, fazendo com que eu experimente a objetivação do meu ser. Com a aparição do outro, o *para-si* adquire uma dimensão de exterioridade e passa a situar-se *no mundo*. Seu olhar de Medusa me petrifica, situa-me em um determinado espaço e entre as coisas do mundo. Ao tornar-me uma coisa determinada e com características fixas para um ponto de vista externo, tenho uma experiência íntima e concreta da alienação do meu ser *para-si* em um *em-si*, caindo abruptamente na objetividade. Segundo Paulo Perdigão (1995, p. 142), “quando o olhar do Outro me fixa, corre uma espécie de ‘hemorragia’ na minha consciência: o meu Ser se esvai, é absorvido para fora, e posso sentir meu escapamento”. Fixando-me com o seu olhar, o outro me rouba o mundo e, nesse mundo do qual já não sou o centro, ele me capta como um objeto entre outros objetos. Ao perceber o olhar do outro, percebo-me como objeto desse olhar, perdendo a transparência característica da minha consciência, “torno-me opaco até para mim mesmo” (Danto, 1985, p. 83).

O olhar do outro não só me objetiva, mas me conhece mais e melhor do que eu poderia conhecer-me a mim próprio. O outro é indispensável ao conhecimento que tenho de “mim mesmo” como um ser que existe objetivamente no mundo real; ele possui qualquer verdade objetiva a meu respeito. “O outro é o mediador indispensável entre mim e mim mesmo” (Sartre, 2008, p. 290), sendo assim, só posso alcançar alguma forma de autoconhecimento através do outro. Ele é condição necessária para que eu possa me conhecer e, sem o olhar dele, não teria como fazer essa representação de mim. Segundo Sartre, “sou aquele que não pode

⁶ Em latim, *percipi* significa percebido, enquanto *percipiens* se refere àquele que percebe.

ser objeto para si mesmo, aquele que sequer pode conceber para si a existência em forma de objeto (salvo no plano do desdobramento reflexivo)” (Sartre, 2008, p. 313). Em *A gaia ciência*, Friedrich Nietzsche reflete sobre a origem da consciência, considerando a consciência de si como algo que está presente a si mesmo como consciência. No aforismo 354, ele se pergunta qual seria a função deste dado adicional para a consciência – ela própria como objeto de consciência – e o que se perderia caso ela fosse perdida. O filósofo alemão chega à conclusão de que nada se perderia, uma vez que chegar à percepção da percepção não acrescenta novos objetos. Ele afirma que a consciência possui origens sociais. Em suas palavras:

A consciência só se desenvolveu sob a pressão da necessidade de comunicar, que a princípio só era necessário e útil nas relações de homem para homem [...] e que só se desenvolveu na medida desta utilidade. A consciência é apenas uma rede de comunicação entre homens (Nietzsche, 2000, p. 248).

Somente fico em posição de referir-me a mim mesmo pelo reconhecimento de que sou aquele a quem outros se referem quando se referem a mim. A partir do domínio de um complexo sistema de referência, o “eu” está coimplicado com o “você” e também com o “ele”, constituindo uma estrutura inter-referencial necessária. Nesse aspecto, Sartre não difere muito de Nietzsche, pois defende que a consciência que tenho de mim próprio está interligada com a consciência que tenho de outros e – especificamente – com a consciência que eles têm de mim. Estar consciente de mim mesmo como sujeito pressupõe uma percepção da percepção que outros têm de mim. Assim, eu existo para mim ao nível de autoconsciência somente e apenas quando percebo que existo para os outros. O outro me constitui como um novo modo de ser que deve suportar novas qualificações, permitindo-me apreender certas estruturas de meu próprio ser. Sendo assim, Sartre afirma que “o outro detém um segredo: o segredo do que sou” (Sartre, 2008, p. 454). Na busca de um fundamento para meu ser, descubro que meu fundamento reside na liberdade do outro. Não tem como me assegurar de que os outros me percebam como eu gostaria de ser percebido. Só me torno objeto para minha própria consciência ao me tornar consciente da consciência que os outros têm de mim. Pelo olhar, o outro me capta como “corpo no mundo”. Através dele me sei situado objetivamente como corpo propriamente dito. Não posso usar o meu corpo como se fosse algo que está fora de mim: eu *sou* o meu corpo, eu *existo*⁷. O outro detém o segredo do que eu sou porque ele me capta de uma maneira que eu não posso me captar.

⁷ Por meio dessa formulação, Sartre suprime a distinção entre consciência e corpo, uma vez que existimos em consciência da mesma maneira que existimos corporalmente.

Sartre apresenta dois modos possíveis para ser *para-outro*: o *ser visto* pelo outro e o *ver o outro*. O primeiro está relacionado ao olhar, ao *outro-sujeito*, esse que apreende minha subjetividade me petrificando em um objeto. O segundo está relacionado com o rosto, o *outro-objeto*, modo em que eu apreendo o outro como objeto de minha subjetividade. A relação entre esses dois modos é uma relação gestáltica metaestável. A metaestabilidade⁸ aponta para a “propriedade de reversibilidade do sentido de certo tipo de imagens que podem ser percebidas de duas maneiras” (Savignano, 2020, p. 174). Nessas imagens, ao me focar em uma forma – que é tomada como figura –, a outra se torna o fundo, e vice-versa. Ambas as imagens não podem coexistir no meu campo perceptivo. Portanto, ou sou outro-objeto ou sou outro-sujeito, “terá de ser uma coisa ou outra” (Sartre, 2008, p. 333). Em um momento, me sinto visto e sofro do outro – outro-sujeito – que me aliena em uma coisa. Em outro momento, vejo o outro e o apreendo como objeto para minha consciência, submeto-o ao meu olhar – outro-objeto. Assim, o outro-sujeito do olhar e o outro-objeto do rosto, como modos diferentes e organizados em uma hierarquia de aparição, se implicam mutuamente em uma relação de metaestabilidade.

Depois dessa explicitação sobre o tratamento dado por Sartre à questão da intersubjetividade, podemos considerar que ele realiza uma revolução da questão da intersubjetividade do ponto de vista relacional. Ao mostrar que o outro surge como alguém que me objetiva sem que eu possa objetivar seu olhar sobre mim, Sartre avança em relação a Husserl, pois considera o conhecimento do outro em sua individualidade em vez de através do Ego individual. Para ilustrar como nosso conhecimento sobre nós se dá pela mediação do outro, gostaríamos de trazer à nossa reflexão Lucien Fleurier do conto “A infância de um chefe”. Nos referiremos à cena na qual nosso protagonista se senta no vaso sanitário do banheiro da escola e começa a ler o que está escrito atrás da porta. Sartre escreve:

‘Barataud é um percevejo – ’Lucien sorriu – era verdade. Barataud era um percevejo, era minúsculo e dizia-se que cresceria um pouco, mas quase nada, porque seu pai era muito pequeno, quase um anão. [...] Talvez ele nunca tivesse pensado que era tão pequeno (Sartre, 2015, p. 73).

Ele acha graça e concorda com essa descrição de Barataud. Lucien continua lendo até que encontra a frase “Lucien Fleurier é um grande *aspargo*”. Chocado com o que lê, ele apaga a frase e volta para a sala de aula, onde constata é “‘verdade’, pensou, olhando seus colegas,

⁸ Conceito desenvolvido por Gilbert Simondon, a metaestabilidade não se opõe à estabilidade de um sistema, mas é um modo particular de estabilidade, que se mantém transitariamente ainda que o sistema se encontre fora de um ponto de equilíbrio. Ela é, portanto, “um tipo de estabilidade, aquela que se dá fora de um ponto de equilíbrio estável de um sistema” (Biazoli Júnior, 2019, p. 72).

‘eles são todos menores do que eu’. E sentia-se pouco à vontade” (Sartre, 2015, p. 73). Podemos verificar que, em um primeiro momento, Lucien se sente envergonhado ao perceber que seus colegas o consideram magro e grande como um aspargo. Continuando o conto, quando ele chega em casa ele escreve “grande aspargo” em uma folha de papel, mas as palavras não lhe causam o efeito inicial. Ele pede à Germaine – que trabalha na casa dele – que escreva no papel “Lucian Fleurier é um grande aspargo” e vai para seu quarto contemplar a folha. Sartre descreve:

A letra de Germaine era pontuda e Lucien acreditava ouvir uma voz seca que lhe dizia ao ouvido: ‘Grande aspargo. ’Pensou: ‘Sou grande. ’Ele estava aniquilado de vergonha: tão grande quanto Barataud era pequeno – e os outros caçoavam pelas costas. Era como se lhe houvessem jogado um sortilégio: até então, parecia-lhe natural ver seus colegas do alto. Mas, agora, era como se o houvessem condenado, de repente, a ser grande pelo resto da vida (Sartre, 2015, p. 73).

Mais uma vez, podemos observar a vergonha que se instaura em Lucien ao constatar que seus colegas o comparam com um aspargo por ser magro e grande. Sente-se condenado pelo olhar dos outros. Ele se olha no espelho e pensa “sou grande”, mas seu olhar não tem o mesmo efeito que o olhar dos outros sobre ele, pois “era inútil, isso não se notava, não parecia nem grande nem pequeno” (Sartre, 2015, p. 73).

A partir da constatação do modo como os outros o vêem, Lucien se torna consciente de sua magreza e de sua altura e fica com vergonha de ser visto por trás pelos seus colegas. Em outra cena, temos o nosso protagonista na sala de aula imaginando que “os outros estavam atrás dele olhando sua nuca, e podiam caçoar, pensando: ‘Que nuca magra; ele até parece que tem duas cordas no pescoço’” (Sartre, 2015, p. 73). A relação de Lucien com seu corpo muda uma vez que ele se reconhece através do olhar dos outros. Sartre nos descreve que “Lucien não sabia o que fazer de seu corpo. Por mais que tentasse controlar, tinha sempre a impressão de que esse corpo estava a existir de todos os lados ao mesmo tempo, sem lhe pedir opinião” (Sartre, 2015, p. 74). Por mais que ele tentasse, ele não tinha como controlar como os outros o viam; eles, portanto, detinham um segredo sobre ele, uma vez que o conheciam mais e melhor do que ele jamais poderia se conhecer.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Ao longo deste trabalho, nos dedicamos a explicitar a solução dada por Jean-Paul Sartre à questão da intersubjetividade em *O ser e o nada: ensaio de ontologia fenomenológica*. Partimos das críticas sartrianas à abordagem das teorias tradicionais, que consideram a questão

em um plano epistemológico, para continuar com as críticas às teorias modernas e contemporâneas, especificamente a Husserl, Hegel e Heidegger. Sartre considera que Husserl ainda se mantém no âmbito do conhecimento ao considerar que o reconhecimento do outro se dá por analogia. Embora Hegel tenha feito progresso ao considerar o outro como mediador indispensável, Sartre o acusa de otimismo epistemológico e ontológico. Heidegger consegue retirar a questão do plano epistemológico, posto que o outro é dado ao *Dasein* em sua constituição ontológica-existencial, porém Sartre considera sua abordagem insuficiente para pensar o outro singular, faltando-lhe a explicitação do fundamento da relação intersubjetiva.

Acompanhamos como Sartre, insatisfeito com as soluções dadas pelas teorias tradicionais e pelas teorias modernas, se dedica a desenvolver sua solução à questão da intersubjetividade, partindo da análise fenomenológica da vergonha. A vergonha é o momento que torna explícito o ser do outro, momento no qual me apreendo através do juízo do outro sobre mim, reconhecendo que sou o que o outro vê ou como eu acho que o outro me vê. O *ser-visto* constitui a experiência primordial que configura minhas relações com o outro. Pelo outro, ocorre a objetivação do meu ser, adquire exterioridade e sou situado em um mundo. Vimos como, para Sartre, o outro – por ser mediador necessário entre mim e mim mesmo – é condição necessária para que eu me conheça e me reconheça.

Concordamos com Franklin Leopoldo e Silva (2004) quando ele afirma que a relação entre a filosofia e a literatura na obra de Sartre se dá por meio de uma *vizinhança comunicante*, uma espécie de ligação interna, que permite estudar essa relação de modo a apreender o pensamento em toda a sua riqueza. Sartre se preocupa com que essa relação não seja de exemplificação, de simplificação e de subordinação, pois “a passagem de uma para a outra é uma passagem interna de necessidade, de um complemento, mas nunca um complemento aleatório, externo: uma necessita da outra para alcançar seu objetivo próprio” (Souza, 2012, p. 150). No intuito de compreender melhor a intersubjetividade para Sartre, trouxemos a descrição de como se dá a relação de Lucien Fleurier com o seu mundo tal como presente no conto “A infância de um chefe”, no qual acompanhamos o processo existencial de constituição de si do personagem sartriano. A partir de uma cena específica, vimos como o outro surge como constituinte da constituição e da inteligibilidade de si. O olhar do outro caracteriza o corpo de Lucien como alto e magro e o define, o que faz com que ele se sinta “aniquilado de vergonha” (Sartre, 2015, p. 73). Seu corpo, antes vivido, agora passa a ser visto pelo outro. O outro surge como alguém que o objetiva sem que ele possa objetivar seu olhar.

REFERÊNCIAS

- BARATA, André. O outro e a relação: o contributo das fenomenologias da intersubjetividade. *Phainomenon*, Lisboa, n. 16-17, p. 295-314, 2008.
- BEAUVOIR, Simone de. *Por uma moral da ambiguidade*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2005.
- BIAZOLI JÚNIOR, Claudinei Eduardo. Metaestabilidade e plasticidade cerebral. *DoisPontos*, v. 16, n. 3, p. 71-80, junho de 2019. Disponível em <https://revistas.ufpr.br/doispontos/article/view/70258/39784>. Acesso em: 07 jun. 2023.
- BORNHEIM, Gerd A. *Sartre: metafísica e existencialismo*. São Paulo: Perspectiva, 1984.
- CABESTAN, Philippe. *Le vocabulaire de Sartre*. Paris: Ellipses Édition Marketing S.A., 2001.
- COX, Gary. *The Sartre Dictionary*. New York: Continuum International Publishing Group, 2008.
- DANTO, Arthur C. *As ideias de Sartre*. São Paulo: Cultrix, 1975.
- DELEUZE, Gilles. *A ilha deserta e outros textos: textos e entrevistas (1953-1974)*. São Paulo: Editora Iluminuras, 2005.
- GARDNER; Sebastian. *O ser e o nada: uma chave de leitura*. Petrópolis: Vozes, 2020.
- HUSSERL, Edmund. *Meditações cartesianas e conferências de Paris*. Rio de Janeiro: Forense, 2013.
- KAHLMAYER-MERTENS, Roberto. Heidegger e Sartre: um debate mediado pela alteridade. *Colóquio Internacional Jean-Paul Sartre 100 Anos*, UERJ, novembro 2005. Disponível em: https://www.researchgate.net/publication/335811514_KAHLMEYER-MERTENS_R_S_HEIDEGGER_E_SARTRE_UM_DEBATE_MEDIADO_PELA_ALTERIDADE. Acesso em: 07 jun. 2023.
- LACAN, Jacques. *O seminário. Livro 1: os escritos técnicos de Freud*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1986.
- LAROUSSE. Disponível em: <https://www.larousse.fr/dictionnaires/francais-monolingue>. Acesso em: 10 de jun. 2023.
- MORAVIA, Sergio. *Sartre*. Lisboa: Edições 70, 1985.
- NIETZSCHE, Friedrich. *A gaia ciência*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.
- NOUDELMANN, François. *Dictionnaire Sartre*. Paris: Éditions Champion, 2004.
- PERDIGÃO, Paulo. *Existência e liberdade: uma introdução à filosofia de Sartre*. Porto Alegre: L&PM, 1995.
- SARTRE, Jean-Paul. *O ser e o nada: ensaio de ontologia fenomenológica*. Petrópolis: Vozes, 2008.
- SARTRE, Jean-Paul. *O muro*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2015.
- SAVIGNANO, Alan. *El problema de los otros en Jean-Paul Sartre: magia, conflicto y generosidad*. Buenos Aires: SB, 2022.
- SILVA, Franklin. *Ética e literatura em Sartre*. São Paulo: UNESP, 2004.

SOUZA, Thana Mara. Tensão e ambiguidade na filosofia de Jean-Paul Sartre. *Trans/Form/Ação*, Marília, v. 35, n. 1, p. 147-166, Jan./Abril, 2012.