



A relação com o outro em Sartre

The relationship with the other in Sartre

Reinaldo Furlan

Universidade de São Paulo
Brasil

Resumo

O objetivo é explorar os sentidos da relação com o outro na filosofia de Sartre (*O ser e o nada*). Em primeiro lugar destacamos as noções de ser-em-si, ser-para-si e ser-para-o-outro, noções chaves para a compreensão dos fundamentos da relação com o outro em sua filosofia. A seguir, destacamos o desejo e o amor nas formas concretas de relação com o outro. Por fim, encerramos com o levantamento de duas ideias, uma referente à atualidade de sua temática, através do pensamento de Foucault, e a outra problematizando a sua noção de encarnação, através do pensamento de Merleau-Ponty.

Palavras-chave: relação com o outro; fenomenologia; Sartre; subjetividade; Merleau-Ponty

Abstract

The aim is to explore the meanings of the relationship with the other in the philosophy of Sartre (Being and Nothingness). First of all we highlighted the notions of being-in-itself, being-for-itself and being-for-the-other, key notions for understanding the fundamentals of the relationship with the other in Sartre's philosophy. After that, we highlighted desire and love in the concrete way of relationship with the other. Finally, we finished by raising two ideas, one referring to the relevance of the theme at the present time through Foucault's thought, and the other discussing the notion of incarnation through Merleau-Ponty's thought.

Keywords: relationship with the other; phenomenology; Sartre; subjectivity; Merleau-Ponty

Introdução

Esse texto¹ completa o trabalho que iniciamos com "Desejo e formação de mundo em Sartre: breve contraponto com Merleau-Ponty" (Furlan, 2012), destacando, agora, as relações com o outro segundo a filosofia de *O ser e o nada* (Sartre, 1943/1976).

Do trabalho anterior, retomamos apenas o sentido necessário para a introdução da temática do presente artigo, a fim de torna-lo independente do primeiro. Mas, uma vez que ambos faziam parte de um mesmo curso que ministramos no Programa de Pós-Graduação em Psicologia (Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras de Ribeirão Preto da Universidade de São Paulo), consideramos vantajosa a sua leitura conjunta, uma vez que o trabalho

¹ Apoio CNPq



presente se desenvolve na sequência do primeiro, inclusive em obediência à ordem das razões na obra do próprio Sartre. Nesse sentido, consideramos bastante oportuna a possibilidade de publicá-los na mesma revista, facilitando seu acesso recíproco ao leitor interessado.

Nesse artigo destacamos, pois, as relações com o outro segundo a filosofia de *O ser e o nada* (SARTRE, 1943/1976). Em particular, destacamos o capítulo intitulado “As relações concretas com o outro”, que discute os fundamentos da relação com o outro através do amor e do ódio, do sadismo e do masoquismo, do desejo, da indiferença e da expressão linguageira. Damos atenção especial ao amor e ao desejo. Encerramos com o levantamento de duas questões, uma referente à atualidade de sua temática, em uma analogia com o pensamento de Michel Foucault, e outra problematizando a sua noção de encarnação, através do pensamento de Merleau-Ponty.

O para-si²

Discutir o sentido fundamental da relação com o outro, ou a dimensão de ser-para-o-outro em Sartre, implica que se tenha com clareza a dimensão de ser da consciência ou do que o autor chamou de ser-para-si, em contraposição ao ser-em-si.

A saber, o para-si surge enquanto negação do ser-em-si que ele não é, e esta negação será a ocasião da própria manifestação do Ser para a consciência, de um ser, portanto, que é para a consciência, e que a consciência não é. É o modo como Sartre explicita o caráter intencional da consciência, ou sua estrutura enquanto consciência de alguma coisa (Husserl), esvaziando a consciência de qualquer conteúdo de ser. Ela é apenas essa relação com o ser, e nada mais. Mas, em segundo lugar, é preciso entender o caráter concreto do para-si enquanto “separação” do ser-em-si das coisas, e que é ocasião da deflagração do ser propriamente dito. Pois não se trata, antes de tudo, da inauguração de uma relação epistemológica, ou da abertura da dimensão do conhecimento, mas de uma falta ontológica, um oco ou vazio de ser que surgirá enquanto desejo de ser. Ou seja, justamente porque a consciência aparece como não-ser (em-si), sente falta de ser, e esse desejo fundamental de ser é o que caracteriza a essência do ser humano, que assim se revela, pois, como vazia. E daí o mote sartreano de que “a existência precede a essência” (Sartre, 1946/1978, p. 5), pois, no caso do homem, cuja essência não é, ou é a de não-ser, será seu projeto, enquanto movimento de ser, que constituirá, na medida do possível, seu próprio ser, visto que o homem há de se projetar permanentemente em direção ao ser que ele não é, num movimento incessante e sempre ultrapassado por ele mesmo pela própria condição de (não)ser da consciência.

² Para um maior esclarecimento desse item, remetemos o leitor ao nosso trabalho anterior, Furlan (2012).



Ser-para-o-outro

E o importante agora, para os propósitos desse artigo, é perceber que nesse seu movimento ou nessa sua dimensão de ser, o para-si *não se conhece*. Tem consciência do que faz, pois sua condição de ser é a própria consciência, mas a tal ponto é no mundo com o ser das coisas, através das quais realiza seu próprio ser, que não se ocupa em saber o seu próprio sentido. Isto é, apenas o vive, ou é esse sentido em devir, e esse estado do para-si Sartre chama de consciência irrefletida. Será a presença do olhar do outro que fará com que o para-si se veja ou tematize o sentido e o valor de sua própria ação, isto é, de seu projeto de ser. Assim se abre para o para-si uma dimensão da qual não se ocupava, e que dará origem à própria moral. Pois é a presença do outro, melhor dizendo, a consciência que o para-si tem do olhar do outro sobre si, que o levará a reverter seu olhar, antes ocupado com as coisas, para o valor de suas próprias ações, ou sobre o sentido do seu próprio comportamento.

Considere-se o exemplo de Sartre (1943/1976) sobre o ato de espiar o outro através do buraco da fechadura da porta. Enquanto o faço, sou toda visão no corpo que contemplo. Mas a simples possibilidade ou o fato de ser flagrado revela a mim a situação que na perspectiva do para-si eu vivia de forma irrefletida. Não significa que eu não tivesse, até então, consciência do que fazia. Ao contrário, eu era ou sou essa consciência, mas apenas enquanto consciência irrefletida, e não transcendida pelo outro ou pela perspectiva de ser-para-o-outro, que é a perspectiva do conhecimento ou da consciência reflexiva, que se volta sobre si mesma ou o sentido de sua ação. O que significa que a transparência da consciência (irrefletida) para si mesma é ao mesmo tempo a razão da opacidade daquilo que o para-si é enquanto projeto (Silva, 2003, p. 179), como se o engajamento estivesse na razão inversa do seu conhecimento. Ou seja, quanto mais sou ação no mundo, o que inclui, inclusive, minhas atividades de conhecê-lo, menos contemplo o sentido do meu próprio comportamento. Em contrapartida, no encontro com o Outro, o sentido que eu apenas vivia se apresenta como um fora que escapa a mim mesmo na dimensão do mundo que eu sou. Ou seja, a dimensão de ser para o outro a uma só vez possibilita “nos ver como nós somos” (Sartre, 1943/1976, p. 404), e na complexidade em que somos, uma vez que o sentido do que fazemos implica o sentido do nosso próprio mundo, isto é, nossa maneira de sê-lo através dos nossos projetos (cf. Furlan, 2012).

Ou ainda, não fosse o olhar do outro (possibilidade que é uma abstração), o para-si viveria permanentemente em estado de inocência, ocupando-se apenas do mundo, e não do sentido que ele é enquanto o realiza.

Na verdade, são duas perspectivas opostas: ver e ser visto. Ver é a dimensão de ser-para-si, é o corpo próprio enquanto projeto de ser, isto é, transcendência em direção ao ser.



Ser visto é a dimensão de ser-para-o-outro, portanto, como transcendência transcendida pela perspectiva do olhar do outro, que capta o sentido de ser (projeto) do para-si no mundo.

Ora, tudo o que se faz a partir da perspectiva de ser visível para o outro tem como ponto de partida essa objetivação de um sentido de ser do para-si - que o determina de uma forma ou de outra -, e como finalidade se afirmar enquanto para-si ou subjetividade diante da avaliação objetiva do outro, como veremos a seguir.

O outro há sempre de me ver como um determinado sentido de ser que me identifica ou confere a mim certa identidade. O que significa que o seu olhar não apenas me desvela uma dimensão da qual eu não me ocupava até então, mas também representa uma ameaça à minha liberdade, que se vê estancada, porque apropriada no sentido de seu ato: um valor me foi atribuído, ou a dimensão de liberdade que eu vivo enquanto fuga permanente do ser (em-si) em direção ao ser (em-si) é estancada ou fixada num determinado valor de ser (em-si): “fulano é assim”, “fulano é isso”. E, antes, um nome me foi atribuído - note-se, desde já, o papel atribuído por Sartre à linguagem, que retomaremos mais à frente.

Por isso a relação fundamental com o outro, segundo Sartre, é a do conflito entre uma liberdade que enquanto para-si eu vivo sempre em ato, cuja duração é essa permanente fuga do ser (em-si) em direção ao ser (em-si), e o olhar do outro que me apreende num desses sentidos que eu sou enquanto projeto de ser (que constituem o sentido que sou, enquanto passado ou sentido que trago sempre ultrapassado em direção ao ser que desejo).

Frente a esse olhar que objetiva ou fixa o sentido de ser do para-si, qual será a minha reação? Segundo Sartre, duas opções são possíveis: aceitar essa objetivação, e a partir dela tentar recuperar a própria subjetividade diante do outro, ou recusar essa objetivação, reafirmando a própria subjetividade através da objetivação do outro com o próprio olhar.

Entre as atitudes da primeira opção, Sartre destaca o amor, a linguagem e o masoquismo. Na segunda opção, a indiferença, o desejo, o ódio e o sadismo. Ele as descreve separadamente para fins analíticos, mas, de fato, são posições que podem se alternar. O importante é frisar que são atitudes que não se misturam: posso ocupar a posição de sujeito ou de objeto, mas não uma posição aquém dessa distinção.

É a separação entre essas instâncias que se enfatiza, a passagem de uma para a outra, e não de uma na outra, isto é, enfatiza-se sua alternância, e não sua cumplicidade. Ou, coerente com sua noção de consciência enquanto nada ou não-ser (e conforme tratamos no artigo anterior), Sartre recusa por princípio qualquer tentativa de mistura “substancial” entre os sujeitos, e a carne, enquanto contingência humana do para-si, encontra-se destituída de sentido, é pura matéria. São duas perspectivas opostas e inconciliáveis, portanto. Posso ver ou tocar, e nessa dimensão sou o corpo próprio enquanto projeto de mundo, ou posso me ver e me tocar, como uma coisa no mundo, e então o para-si que sou, nesse momento, toma parte do próprio corpo como um ser (em-si), um isso ou aquilo. Por exemplo, quando olho para meu braço ferido ou o estendo para o olhar do médico, para um exame de raios-X, etc. Em



síntese, a dor que sofro é a dimensão do para-si, que, naturalmente, me atrai ou me lembra da contingência de meu próprio corpo, ou da sua dimensão de ser-em-si.

Mas também posso (como tratamos no artigo anterior) assumir como fim imediato meu próprio corpo, ao invés de sê-lo como instrumento de meus projetos de ser no mundo. Então desejo (no sentido restrito do termo, e não mais em sentido ontológico mais amplo, onde todo projeto é desejo de ser), isto é, busco me encarnar ao invés de fazer do corpo princípio de ação no mundo. Quer dizer, meu corpo que é referência implícita no uso de todos os instrumentos com os quais componho meu ser no mundo (ou desejo ser, no sentido amplo do termo), passa a ser meu fim imediato enquanto desejo sexual ou de encarnação, o que levará à encarnação do mundo também. Isto é, a instrumentalidade do mundo dará lugar ao seu caráter sensível, à sua sensualidade para a minha própria consciência encarnada, o que significa que os meus projetos de ser se afundam no caráter sensível de minha carne e do mundo, que antes representavam apenas a presença da contingência da matéria nos mesmos. Retomaremos esse ponto mais à frente, quando tratarmos especificamente do desejo como modalidade de relação com o outro.

As relações concretas com o outro

Antes de tudo, é importante frisar que todas as descrições sartreanas que visam elucidar o sentido de nossas relações com o outro, ocorrem em diferentes graus ou intensidades, isto é, das formas mais ou menos nuançadas, até as mais explícitas ou evidentes. O importante nessas descrições, portanto, é a sua direção de sentido, e não a intensidade ou grau em que ocorrem em nossas relações, que varia segundo cada situação particular.

A) Começemos pelas atitudes de recusa da objetivação do olhar do outro, através das quais o para-si pretende preservar sua subjetividade. Dessa forma, o para-si, que se sente objetivado pelo olhar do outro, objetiva-o em defesa da própria subjetividade.

1) A indiferença. Com a indiferença o para-si procura ignorar o olhar do outro, tentando reduzi-lo a um elemento funcional entre tantos de seu mundo. Por exemplo, para um aluno existem salas de aula, ônibus ou carro para ir à escola, etc, mas também professores, e vice-versa. Professores e alunos são visíveis uns para os outros, ou sofrem os olhares uns dos outros (naturalmente, os pares também se olham). Revelam, assim, as dimensões objetivas que ameaçam suas liberdades. Ora, a atitude de indiferença frente à mesma é a tentativa de um reduzir o outro a um elemento funcional de seu mundo, por exemplo, como um instrumento entre outros para se obter um salário ou um diploma. Mas a medida do sucesso dessa tentativa é também a de seu fracasso, pois, uma vez sofrido o olhar do outro, como cada para-si envolvido pode recuperar sua subjetividade, transformando o



outro em coisa ou elemento funcional de seu mundo? Ou seja, quanto mais ele reduz o outro à insignificância das coisas, menos pode obter dele o reconhecimento de sua subjetividade.

2) O desejo. Como adiantamos, o desejo (sexual) é princípio de encarnação do para-si (consciência) em seu ser corpo. Isto é, de referência implícita à situação do para-si no mundo, seu corpo passa a ser seu objeto e fim mais imediatos. Desejar o outro já pode ser, pois, princípio de encarnação ou objetivação própria, porque a carne representa para Sartre a matéria do mundo desprovida de sentido, é princípio de “queda”. Queda de um para-si que deixa de iluminar o mundo através de suas atividades para se obscurecer no próprio corpo desejante, e assim também ao mundo que vai se reduzindo a sua matéria sensível. Ora, o corpo que deseja procura enleiar também o outro à própria encarnação, fazendo-se corpo fascinante. Ou seja, o para-si pode buscar com o desejo sexual a própria objetivação, e buscar com ela a objetivação do outro também, objeto do seu desejo. Tomemos, num uso mais livre, o exemplo sartreano da bailarina. A bailarina visivelmente aceita sua objetivação, isto é, aceita ser para o outro enquanto corpo dançante. Não é esse o aspecto destacado por Sartre, que se atém ao olhar do espectador, que se fascina por ela, mais precisamente, pela bailarina e não por seu corpo, pois esse corpo encontra-se transfigurado pelos seus movimentos - é corpo dançante, cuja graça suspende a matéria sensível (carne) que ela porta ou é. Não há nada menos nu do que a graça do corpo de uma dançarina em ato, diz Sartre, não importa a quantidade de roupa que ela use. Mas desde que em estado de graça, frisemos, pois um corpo “desconjuntado” ou com movimentos desarmoniosos destaca justamente suas partes, seus músculos, a matéria sob seus movimentos. O movimento das nádegas, por exemplo, não tem nada de gracioso, segundo Sartre, e, diferenças culturais à parte, isso ocorre quando o seu requebro destaca-se do conjunto do corpo. Ora, desejando a bailarina, isto é, o outro em situação, e não o seu corpo, o espectador começa por desnudá-la, isto é, a olhar suas coxas, nádegas... tentando reduzi-la à matéria sensível que se encontra sob sua dança. Em outros termos, o desejo pela subjetividade do outro acaba induzindo a percebê-la como um objeto, como pode induzir o próprio para-si desejante a se objetivar. Por isso Sartre destaca, na literatura, a proximidade frequente da volúpia com a morte, quando os dois amantes se aproximam ao máximo da matéria sensível que os constitui. Sartre aborda o exemplo da bailarina do ponto de vista do espectador, mas, como dissemos, é óbvio que quem dança para o outro ou para ser visto aceita ser isso que o outro vê. Mas, também, é assim que a bailarina procura recuperar sua subjetividade, pois é esta que inicialmente o espectador deseja e que, portanto, reconhece. Ora, do ponto de vista da bailarina, como pode um outro fascinado reconhecer sua subjetividade, se a fascinação supõe justamente a perda da liberdade da subjetividade, para ser todo ou apenas no objeto de fascinação? Ou, do ponto de vista do espectador que deseja a bailarina, que é o foco de Sartre, como pode obter dela o reconhecimento de sua subjetividade, se termina por objetivá-la através do desejo? Obterá o reconhecimento de suas coxas ou nádegas?



3) O sadismo. O sadismo é a tentativa de encarnar o outro lhe causando sofrimento. Se antes o outro era livre para me olhar e objetivar, como sádico procuro reduzi-lo ao próprio sofrimento ou à própria dor (em seu corpo), que deve suplicar-me, submeter-se à minha vontade, reconhecendo assim minha subjetividade. A contradição disso, mais uma vez, está em reduzir ao máximo o outro à condição de coisa para exigir dele o reconhecimento de minha subjetividade. Mas nem pode uma coisa reconhecer o que quer que seja (o em-si é fechado), nem pode o para-si próprio ou do outro ser reduzido a uma coisa. No caso do sadismo, nem pode, em última instância, um sujeito que é “apenas” dor ou sofrimento reconhecer a subjetividade do sádico, como também sempre lhe resta um último olhar ou suspiro com os quais suspende tudo o que havia dito ou jurado antes. “Acreditaria mesmo em tudo o que disse?” “O que teria significado aquele último olhar?” São dúvidas que o sádico, por fim, levará consigo, não logrando o que esperava.

4) O ódio. Através do ódio o para-si deseja a eliminação do outro. Mas, caso venha a fazê-lo, não pode eliminar o fato do outro ter sido e de ter apreendido o sentido de seu ser. Restaria, pois, a lembrança do outro que um dia encerrou seu ser, o que é suficiente para marcar o fracasso dessa tentativa do para-si de recuperar sua subjetividade, agravada, então, pela eliminação do outro, que, assim, não pode mais reconhecer coisa alguma.

B) Na primeira atitude, ao contrário, o para-si aceita sua objetivação pelo olhar do outro, e é através dela que procura recuperá-la.

1) O masoquismo. O masoquista não só aceita sua objetivação como procura intensificá-la ao máximo, tornando-se totalmente objeto para o gozo do outro. Esse é o ponto em que procura converter sua submissão enquanto objeto para o outro, em necessidade desse outro por ele, com o que as posições se invertem, e o masoquista, antes dominado ou na posição de objeto, passa a ocupar o papel dominante de sujeito, e o outro, a de objeto. Mas, como dito anteriormente, um objeto não pode mais reconhecer subjetividade alguma, e o sentido visado pelo masoquista também está fadado ao fracasso.

2) O amor. A diferença com o desejo sexual é que o amor pressupõe reciprocidade. Quem deseja (sexualmente), não necessariamente precisa ser desejado, ainda que a reciprocidade possa ser favorável à satisfação do desejo. Em última instância, pode-se comprar um objeto de desejo ou até obtê-lo à força, mas o amor pressupõe reciprocidade. Contrariando visões puristas ou altruístas do amor, quem ama deseja ser amado. Em outros termos, não há amor desinteressado.

O amante procura, então, fazer-se objeto fascinante para o amado, com as contradições que isso implica, como adiantamos a respeito da fascinação, pois um sujeito fascinado não pode mais reconhecer a subjetividade do outro, na medida em que perde a sua. Ou seja, no amor quer-se um sujeito (livre) cativo, o que é contraditório.

Nesse caso, suscitar o desejo sexual do amado pode fazer parte desse processo, mas não basta, pois o amante não quer ser um objeto de desejo entre outros que o amado possa



ter, mas ser O objeto, isto é, este a partir do qual todos os objetos do mundo são significados para o amado. Em outros termos, cada para-si valora espontaneamente o mundo através de seus projetos (como vimos no exemplo da montanha ou do campo de neve no artigo anterior, que têm um valor de sentido conforme o desejo do para-si na sua relação com os mesmos)³, e o outro, sendo valorado por ele, também é objetivado (como sendo isso ou aquilo, assim ou daquele jeito). Mas se esse outro passa a ser amado, torna-se o centro de referência de todos os outros objetos do mundo para o para-si, e assim de todos os seus valores, ocupando dessa forma um lugar sui generis em seu mundo, pois ao mesmo tempo é objeto e condição de valor de todo objeto, o que significa, no limite, deixar a própria condição de objeto (que é a forma, pois, como o para-si, aceitando sua objetivação através do seu ser amante, pretende recuperar sua subjetividade). Por isso se diz que o mundo fica diferente quando se ama, melhor ainda, que sem o amado nada mais importa ou tudo perde o sentido, e é isso o que o amante deseja do amado. Se isso acontece, então os dois passam a ser para cada qual o centro de referência de todos os outros valores mundanos, formando, assim, um casal, onde o olhar de um terceiro só atrapalha, porque rompe com essa cumplicidade fechada de referência recíproca e absoluta de mundo, ao situá-los no mundo como um casal que se ama, relativizando, assim, o que lhes parecia absoluto. Por isso, mesmo um amigo é um intruso indesejável quando de alguma forma pretende mostrar a um deles os defeitos ou limites do outro. Em geral, é a amizade que se enfraquece ou se acaba.

Ora, note-se então o que supostamente consegue o amor. Sendo amado, o para-si sente justificada sua existência, pois esta parece absolutamente necessária para o outro. O outro não só me reconhece (em minha subjetividade), como me ama, justificando plenamente o meu ser.

O amor realiza, pois, da maneira mais favorável possível, a avaliação que se iniciou com o olhar do outro. Pois se o outro me avalia com seu olhar, e me ama, então sou o objeto mais importante de sua vida, tão importante que sua própria avaliação encontra em mim o seu limite, confunde-se comigo, a ponto de não poder mais me avaliar, pois passo a ser a referência de todas as suas avaliações, o que seria o momento do reconhecimento de minha subjetividade pelo outro. Mas essa é a contradição, pois nessa condição de ser cativo o outro não pode mais reconhecer minha subjetividade, ou, conforme o dito popular, “o amor é cego”.

Note-se quantas variações de graus de intensidade podemos fazer em relação ao amor dos amantes, tal como descrito por Sartre. Porque professores, pais, filhos, amigos, profissionais em geral, também podem ser amados, se não nesse sentido particular dos

³ “Sendo em situação, o para-si qualifica o ser (em-si) enquanto seu projeto de ser. Sentir e perceber a situação de uma forma ou de outra já é, nesse sentido, um projeto de ser do para-si. Por isso uma montanha aparece como obstáculo desde que se pretenda passar para o seu outro lado; um campo de neve aparece como brancura na perspectiva de um espectador, ou, sobretudo, como espaço liso na perspectiva do esquiador; o frio e o calor parecem excessivos, desde que se queira um estado de conforto ou até mesmo, em última instância, preservar a vida, etc” (Furlan, 2012, p. 120).



amantes, ao menos com alguns de seus traços. Então um professor, amado pelos alunos, encontra justificado, ao menos parcialmente, seu ser ou sua vida, e assim por diante, um médico ou terapeuta, pelos pacientes, um aluno, pelos professores, etc, etc. Ora, o risco disso está em trocar a consciência da liberdade por uma imagem de ser que o para-si não é e jamais será. Por isso, do ponto de vista sartreano, bons professores, alunos, pais, filhos, profissionais, etc., quando admirados ou amados, jamais se deixam seduzir por isso. Quer dizer, o que importa é o projeto pelo qual procuram “justificar” a própria existência, isto é, sendo o que lhes parece valer a pena, onde o ponto de vista dos outros pode participar ou ser relevante para essa sua realização, mas jamais com o intuito de ser bem visto ou bem avaliado pelos outros. Nosso ser é visível para o outro, e por isso a imagem que o outro tem de nós pode ser reveladora do nosso sentido ou projeto de ser. Não ignorá-la, porém, não significa ser-lhe subserviente, ou ser em função dessa imagem. O para-si tem apenas a si mesmo para se justificar, ainda que considere o ponto de vista do outro ou que este lhe seja importante.

3) A linguagem.

Ser expressivo é ser na dimensão para o outro. A linguagem representa, pois, a perspectiva da objetivação do para-si, onde ele é para o outro ou do ponto de vista do outro. Naturalmente, a linguagem pode fazer parte dos utensílios do para-si, através dos quais ele projeta o próprio mundo ou se faz mundo. O para-si usa a linguagem sendo expressivo ou significante para o outro, enquanto escritor, professor, aluno, médico, terapeuta, paciente, sedutor, cantor, patrão, empregado, etc. O risco, mais uma vez, está em se objetivar aí, o que a palavra ou o olhar do outro faz por princípio, captando ou dizendo o sentido de ser de cada para-si que só é ultrapassando ou negando o próprio ser.

De uma forma ou de outra, isto é, sendo ativo ou passivo, subjetivando ou sendo subjetivado (objetivado como sendo isso ou aquilo), através da linguagem o para-si reconhece sua dimensão expressiva de ser-para-o-outro. Melhor ainda, ser-para-o-outro é ser na dimensão da linguagem, que representa, por excelência, o campo geral dos conflitos com o outro, e, como o campo da percepção de si através do olhar do outro, é onde o para-si pode se deixar ou mesmo desejar se prender ou fixar.

Todas as tentativas do homem de eliminar o conflito entre as suas dimensões subjetivas e objetivas de ser nas relações concretas com o outro são fadadas ao fracasso. Podemos, inclusive, ter projetos em comum com o(s) outro(s), quando suspendemos a relação de olhar um para o outro, e olhamos juntos a mesma coisa, ou visamos juntos aos mesmos objetivos. Nessa perspectiva, um casal, uma pequena reunião de pessoas, uma comunidade, uma classe social ou até mesmo a humanidade, como um todo, virtualmente podem assumir a perspectiva subjetiva de ser no mundo - o que não significa fusão subjetiva com o outro (Sartre, 1943/1976).⁴ Mas, nesses casos, a perspectiva de ser para o outro seria a

⁴ Cf. Sartre (1943/1976, pp. 464-486), sobre a diferença entre ser ao lado e ser-com



de ser vista, senão por alguém de fora do grupo ou de outra classe social, em última instância por “Deus” (o grande Outro), através do qual a humanidade se perceberia segundo o seu sentido de ser visível para o Absoluto ou um outro além. De qualquer forma, se me vejo, isto é, se assumo a perspectiva do outro, real ou imaginário, percebo o caráter de meu ser objetivo, que me fixa no mundo e transcende a minha subjetividade. Ora, é essa tensão entre o que sou e não sou, ou o que sou não sendo, que se agudiza na relação com o outro.

Considerações finais

Antes de tudo, julgamos pertinente encerrar com uma lembrança ao trabalho de Foucault, porque o ocaso da noção de consciência em nossa filosofia contemporânea mais recente não deve ser motivo para subestimar a força do pensamento sartreano, em que se apoiaram sobretudo filósofos franceses da geração seguinte. Quer dizer, sabemos que Sartre apostou no acabamento da noção de consciência, e que o ocaso da mesma na filosofia contemporânea também favorece o esquecimento de sua filosofia, ainda que Sartre seja um expoente muito refinado dessa noção, o que levou Deleuze & Guattari (1992, p. 65) a dizerem que sua filosofia devolve “à imanência seus direitos”. Naturalmente, não sugerimos uma relação linear entre os pensamentos de Sartre e Foucault, este que se serviu de outros interlocutores importantes, entre os quais os epistemólogos franceses e o próprio Nietzsche. Mas não deixa de ser curiosa essa relação, eles que tiveram inclusive querelas pessoais na vida intelectual francesa.

Sabe-se que Foucault construiu fama em grande parte fazendo a crítica das formas de objetivação do sujeito na história ocidental, destacando, sobretudo na fase genealógica de seu pensamento, como em *Vigiar e Punir* (1975/1996) e *História da Sexualidade I* (1976/1988), as formas modernas de saber-poder que se investem sobre nós. Ora, como vimos, o princípio geral da aplicação dessa ideia encontrava-se exposto de forma incisiva na filosofia sartreana. Em outros termos, o sistema “infernai” com que somos codificados, significados, avaliados, presos na teia do Outro (sociedade), encontrava-se anunciado na filosofia sartreana através da análise da perspectiva do outro. Foucault, naturalmente, atem-se a uma perspectiva histórica, ou de ontologia histórica e não geral, como em Sartre. Mas vale lembrar, inclusive, que o mote de que o conflito generalizado é a base das relações com o outro é comum a ambos os filósofos. Certamente, para Sartre a perspectiva do outro representa também a do conhecimento do sentido de nosso ser, perspectiva que não interessava a Foucault, cujo pensamento destaca apenas o que o poder fez de nós na história ocidental. Foucault (1984/2004a) destacava essa segunda perspectiva apenas em entrevistas, afirmando que suas obras não significam que não há verdade ou que tudo não passa de poder. Quer dizer, ao estudar as formas canônicas de saber-poder, em sua fase genealógica Foucault se preocupa apenas com os seus efeitos sobre nós, e só depois, em atenção à dimensão Ética, introduziu



um princípio positivo em sua análise sobre a subjetividade, quer dizer, então na perspectiva do que um sujeito pode fazer pela própria vida ou existência, e não apenas na perspectiva do que o outro faz dele (Foucault, 1984/2004b).

Não bastasse esse contraponto com Foucault, a importância da nossa imagem pessoal para o outro, que se acentua na chamada sociedade de espetáculo, e coloca mais em risco nossa liberdade, encontra-se decididamente problematizada por Sartre, cuja filosofia se mostra, portanto, bastante atual.

Por fim, gostaríamos de levantar outro ponto que não foi propriamente objeto de nossa discussão, para mostrar o que nos parece crucial caso se queira revisar os fundamentos da perspectiva sartreana sobre as relações com o outro.

Sartre entende a relação com o outro a partir do conflito. Simplesmente porque ser olhado pelo outro revela a cada para-si a sua dimensão visível ou objetiva enquanto ser, que assim estanca sua liberdade de não-ser. Ou seja, a dimensão objetiva significa o efeito de se ver ou se sentir transcendido pelo olhar do outro. Não se trata, pois, de uma decisão voluntária daquele que olha, mas da estrutura interna da própria relação entre olhar e ser olhado. Daí a insuperabilidade dessa situação de conflito, e o que cabe a cada para-si objetivado pelo olhar do outro é a tentativa (sempre frustrada) de obter o reconhecimento de sua subjetividade através das alternativas que apresentamos, aceitando sua objetivação para através dela buscar o reconhecimento de sua subjetividade, ou recusando-a de imediato, objetivando o outro através do próprio olhar.

Ora, a revisão dessa perspectiva parece-nos que passa de maneira privilegiada pela noção de carne ou encarnação em sua filosofia. Como vimos, para Sartre a carne representa apenas a contingência da matéria do para-si, ou sua faticidade mais própria, porque sempre com ele. Ou, a passividade é a dimensão da carne ou do corpo em-si para Sartre, e a atividade é o para-si enquanto corpo-próprio, isto é, enquanto homem que age no mundo através de seus projetos de ser. A dimensão passiva que o homem traz não pode, de direito, invadir sua atividade, ou, a inércia não invade a liberdade do para-si, distinta dela por natureza. São duas dimensões que se alternam, mas não se misturam, e a má-fé ocorre justamente quando o para-si procura se encarnar, empastar a consciência em seu próprio corpo, como destacamos com o desejo, mas que pode ser generalizado para qualquer atitude de má-fé, na medida em que através dela o para-si se comporta como se fosse uma coisa (em-si), no caso, como se seu corpo não fosse próprio (para-si), mas um objeto entre outros.

Mas é essa ideia de carne ou encarnação que em última instância compromete nossas relações com o outro, particularmente o amor. Ou seja, coerente com sua definição de consciência, tomada como princípio central em sua filosofia, o outro sempre aparece como uma ameaça de objetivação que em última instância crava minha consciência no próprio corpo; é sempre a lembrança da faticidade de meus projetos, situados no mundo e particularmente em meu próprio corpo. Isto é, o outro inverte sempre a perspectiva de ser do



para-si: de abertura de mundo, ou de situação que se arma a partir de seus projetos, da qual o corpo próprio é referência ou princípio central, o para-si se sente encerrado pela perspectiva do outro, sente seu mundo ou projeto captado pelo seu olhar, e, em última instância, como encarnado em seu próprio corpo.

Sartre não vê possibilidade de mistura dessas perspectivas, porque não vê possibilidade de mistura entre os para-si, definidos a partir da noção de consciência, nem destes com as coisas, o que a carne, se não fosse degradada à sua condição objetiva, poderia promover, afinal, os corpos se tocam ou se enlaçam.

Vamos nos servir de uma citação de uma nota de curso de Merleau-Ponty que discute diretamente a posição sartreana. Nela, Merleau-Ponty destaca a ideia de sado-masochismo justamente para mostrar que eu e o outro formamos um sistema, onde é difícil separar o que é meu e do outro, o que há de mim no outro e o que há do outro em mim:

Numa concepção + profunda: relação com o outro e comigo são entrelaçadas e simultâneas - A agressão \neq resposta a uma frustração objetiva (e portanto o remédio não é uma gratificação objetiva). A agressão é também masochismo: sou eu que persigo no outro, é o outro que persigo em mim. Freud: sado-masochismo. Não sou de forma alguma simples: o outro é em mim, me destruo por ele, há troca - Não o ser para si + o ser para outrem, mas o *Füreinander*, isto é sado-masochismo - O que sou em "para si", sou também "para outrem", o que ele é "para si", é também "para mim" - Isso é impossível de pensar através da "consciência": ela só pode se sentir anulada pelo outro absoluto, culpável absolutamente, injustificável absolutamente, responsável, condenada - mas se sou uma existência, isto é, sempre ligado à inércia, a outro que eu, essa generatividade me absorve, sei que não serei consciência negando-a (Merleau-Ponty, 1959-1961/1996, pp. 152-153).

Por isso, quando agrido ou odeio o outro é a mim mesmo que também o faço, ou ao outro que está em mim e que, portanto, faz parte daquilo que sou. Merleau-Ponty trabalha, nesse sentido, com as noções de introjeção e extrojeção (psicanálise), fazendo da relação com o outro uma questão mais complicada do que se fosse apenas uma relação entre duas consciências. Isto é, as relações com o outro são tanto "internalizadas" quanto "projetadas", e por isso o que há é um no outro.

Ora, é esse embaraçamento das dimensões do si que a noção de carne (Merleau-Ponty, 1964) possibilita compreender (o que a noção de consciência pura não permite), tornando mais difícil a distinção de suas perspectivas no sentido do nosso comportamento.

Podemos nos servir de mais duas passagens em Merleau-Ponty para ilustrar a questão:

Schilder observa: fumando cachimbo diante do espelho, sinto a superfície lisa e ardente da madeira não somente lá onde estão meus dedos, mas também nesses dedos gloriosos, nesses dedos apenas visíveis que estão no fundo do espelho. O fantasma do espelho arrasta para fora minha carne, e, do mesmo passo, todo o invisível de meu corpo pode investir os outros corpos que vejo. Doravante, meu corpo pode comportar segmentos extraídos



dos outros como minha substância se transfere para eles: o homem é espelho para o homem. Quanto ao espelho, ele é o instrumento de uma universal magia que transforma coisas em espetáculos, os espetáculos em coisas, eu no outro e o outro em mim (Merleau-Ponty, 1960/1984, p. 93).

Esta mistura e esta invasão (de um sobre o outro) existem já porque nós vemos, isto é, vemos os outros verem, com uma sutileza extraordinária, vemos com os olhos dos outros desde que tenhamos olhos (...) Isso parece 6º sentido porque cremos que se vê apenas coisas visíveis ou qualidades: mas eu vejo corpos dirigidos para o mundo e para o mesmo mundo que eu vejo, seus gestos ínfimos, eu os esposo, eu os vejo do interior. Os homens também são homens-gignognes - Se se pudesse abrir um, nele encontraríamos todos os outros como nas bonecas russas, ou antes, menos bem ordenados, em um estado de indivisão (Merleau-Ponty, 1959-1961/1996, p. 211).

Temáticas, pois, a contrapelo do sentido da filosofia sartreana. E assim como no artigo anterior sobre a noção de desejo e formação de mundo em Sartre, fizemos referência, além de Merleau-Ponty, à filosofia de Deleuze & Guattari, podemos apontar aqui, *en passant*, que em Deleuze (1970/2002) ou Deleuze & Guattari (1997) a noção de afecto representará a prioridade da noção de corpo em substituição à noção de consciência.

Não cabe aqui, naturalmente, desenvolver essa questão que introduzimos à luz da filosofia de Merleau-Ponty, que pode ser vista como uma tentativa de reescrever as temáticas sartreanas num outro sentido ou sob outros fundamentos, como já frisamos no artigo anterior (Furlan, 2012). De fato, a filosofia de Merleau-Ponty (1960/1984, 1964) procura justamente dar sentido à simultaneidade entre as nossas dimensões de ver e ser visto, torná-las compossíveis, e não excludentes, e procura fazê-lo justamente através da ideia de encarnação. Não significa que os riscos de objetivação descritos por Sartre sejam eliminados, mas que o caráter de ser-com o outro não está comprometido por princípio, em seu sentido mais forte ou intrínseco, talvez o preço pago por um pensamento que se caracterizou pela mais intransigente e rigorosa afirmação do princípio de nossa liberdade. Nesse sentido, ainda, mas esse seria tema para outro trabalho, em Merleau-Ponty a liberdade é mais matizada, opaca e embaraçada com o outro (nunca se sabe, ao certo, o que há do outro em mim ou de mim no outro), enquanto, para Sartre a consciência é translúcida em seu movimento intencional de ser, movimento sem inércia possível e livre de qualquer embaraço com o outro ou o que quer que seja, ainda que isso signifique na filosofia sartreana, como mostramos no trabalho anterior, a mais íntima ligação entre consciência e mundo, a ponto de constituírem um único Ser (já que separados por nada), mas livre de embaraços porque marcados por essa diferença de ser (em-si e para-si) “que os coloca mais distantes um do outro do que o mais longínquo exterior” (Furlan, 2012, p. 122).



Referências

- Deleuze, G. & Guattari, F. (1992). *O que é a filosofia?* (B. Prado Jr. & A. A. Muñoz, Trads.) Rio de Janeiro: Editora 34.
- Deleuze, G. & Guattari, F. (1997). *Mil platôs: volume 4: capitalismo e esquizofrenia* (S. Rolnik, Trad.). Rio de Janeiro: Editora 34 (Original publicado em 1980).
- Deleuze, G. (2002). *Espinosa: filosofia prática* (D. Lins & F. Pascal, Trads.). São Paulo: Escuta (Original publicado em 1970).
- Foucault, M. (1988). *História da sexualidade: volume I: a vontade de saber* (11a ed.). (M. T. C. Albuquerque & J. A. G. Albuquerque, Trads.). Rio de Janeiro: Graal (Original publicado em 1976).
- Foucault, M. (1996). *Vigiar e punir: nascimento da prisão* (14a ed.). (L. M. P. Vassalo, Trad.). Petrópolis, RJ: Vozes. (Original publicado em 1975).
- Foucault, M. (2004a) A ética do cuidado de si como prática da liberdade. Em M. Foucault. *Ditos e escritos* (Vol. V, pp.264-287). (E. Monteiro & I. A. D. Barbosa, Trads.). Rio de Janeiro: Forense Universitária. (Original publicado em 1984).
- Foucault, M. (2004b). O retorno da moral: 1984. Em M. Foucault. *Ditos e escritos* (Vol. V, pp. 252-263). (E. Monteiro & I. A. D. Barbosa, Trads.). Rio de Janeiro: Forense Universitária.
- Furlan, R. (2012). Desejo e formação de mundo em Sartre: breve contraponto com Merleau-Ponty. *Memorandum*, 22, 117-127. Recuperado em 20 de agosto, 2012, de <http://www.fafich.ufmg.br/memorandum/a22/furlan01/>
- Merleau-Ponty, M. (1964). *Le visible et l'invisible*. Paris: Gallimard.
- Merleau-Ponty, M. (1984). O olho e o espírito. Em M. Merleau-Ponty. *Merleau-Ponty* (pp. 85-111). (Coleção Os Pensadores). (M. S. Chauí, Trad.). São Paulo: Abril Cultural. (Original publicado em 1960).
- Merleau-Ponty, M. (1996). *Notes de cours, 1959-1961* (S. Ménasé, Ed.). Paris: Gallimard. (Original de 1959-1961).
- Merleau-Ponty, M. (2000). *A natureza: notas de cursos no Collège de France, 1956-1960*. (D. Séglaard, Ed.; A. Cabral, trad.). São Paulo: Martins Fontes. (Original de 1956-1960).
- Sartre, J. P. (1976). *L'être et le néant*. Paris: Gallimard (Original publicado em 1940).
- Sartre, J. P. (1978). O existencialismo é um humanismo Em J. P. Sartre. *Sartre* (pp.3-32). (Coleção Os Pensadores). (V. Ferreira, Trad.). São Paulo: Abril Cultural (Original publicado em 1946).
- Silva, F. L. (2003). *Ética e literatura em Sartre*. São Paulo: Edunesp.



Nota sobre o autor

Reinaldo Furlan. Professor de filosofia no Departamento de Psicologia da Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras de Ribeirão Preto - Universidade de São Paulo. E-mail: reinaldof@ffclrp.usp.br

Data de recebimento: 31/08/2012

Data de aceite: 19/04/2013