
Empatia e ser-para-outrem: Husserl e Sartre perante o problema da intersubjectividade*

Empathy and being-to-another: Husserl and Sartre before the intersubjectivity issue

Pedro M. S. Alves

Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa - Lisboa, Portugal

Resumo

O artigo propõe a discussão sobre o problema da intersubjetividade em Husserl e Sartre. São examinadas a teoria sartriana do *être-pour-autrui*, do ser-para-outrem, e a teoria husserliana da *Einfühlung*, da "intropatia" (ou, para utilizar uma expressão mais corrente, da *empatia*), enquanto forma de fundo da experiência de um outro sujeito. O autor analisa, em Husserl, a existência de um "solipsismo" metodológico destinado a mostrar que o sentido da subjectividade é a intersubjectividade comunitária, na empatia e na comunicação. Em Sartre, ao invés, constata-se uma afirmação inicial de outrem como a inultrapassável presença de uma liberdade que aniquila a minha própria, deixando-me ver nela, apenas, a minha própria imagem como objecto, e que para sempre me enclausura numa sombria solidão.

Palavras-chave: Husserl; Sartre; intersubjetividade; empatia

Abstract

This article discusses the intersubjectivity issue in Husserl and Sartre. It goes over Sartre's *être-pour-autrui* (being-to-another) theory and Husserl's *Einfühlung*, of "intropathy" theory (or the *empathy* theory, to use a term of current use), as background form of another subject's experience. As for Husserl's thoughts, the author examines the existence of a methodological "solipsism", meant to demonstrate the meaning of subjectivity is communitarian intersubjectivity, in both empathy and communication. In Sartre's writings, however, there is an opening affirmative of another with the unsurpassable presence of a liberty which annihilates my own, allowing me to see in it just my own image as an object, and which, encapsules me forever in gloomy loneliness.

Keywords: Husserl; Sartre; intersubjectivity; empathy

1. Há um problema que tem pairado como um espectro sobre as teorias fenomenológicas da intersubjectividade. Refiro-me ao problema do solipsismo. Desde que, no primeiro parágrafo da quinta meditação cartesiana, Edmund Husserl dirigiu um argumento solipsista contra a sua própria fenomenologia transcendental, interpretada como um idealismo, esta não mais cessou de ter de se medir e explicar diante dessa objecção. Nos termos da sua formulação husserliana, a objecção solipsista está toda

ela contida numa perplexidade que tem a sua raiz na própria posição reflexiva instauradora da Fenomenologia:

Quando eu, o eu que medita, me reduzo ao meu *ego* transcendental absoluto pela *epoche* fenomenológica, não me torno num *solus ipse* e não o permaneço porquanto eu, sob o título de Fenomenologia, exerço conseqüentemente uma auto-explicação? Não deverá uma fenomenologia, que quer resolver os problemas do ser objectivo e apresentar-se como Filosofia, ser estigmatizada como solipsismo transcendental?». ¹

O problema do solipsismo é, aqui, imediatamente apresentado na sua configuração mais geral: ele é a consequência, aparentemente incontornável, de uma Filosofia que reduz todo ser ao *para mim* em que ele se constitui como objecto ter, a propósito do *alter-ego*, diante de si um ser que não é apenas "para mim", enquanto objecto constituído na minha experiência, mas *para si próprio* um ser, e um ser que, independentemente do seu devir objecto para uma outra consciência, para si mesmo diz e para si mesmo se experimenta como um *eu*. Como é possível uma doutrina da constituição do *alter-ego* como um ser *para si*, se constituir significa reenviar esse "para si" ao *para mim* da minha experiência? Tal é o desafio lançado por uma paradoxal "constituição" da alteridade, tal é a ameaça permanente de solipsismo que uma Fenomenologia transcendental poderia ser incapaz de superar.

Já em 1943, o próprio Sartre apresentara precisamente um suposto "escolho do solipsismo" como uma das etapas do seu tratamento da intersubjectividade em *O Ser e o Nada*, dando, aliás, continuidade a uma preocupação que surgira por vez primeira em *A Transcendência do Ego*, de 1936. Na formulação de *O Ser e o Nada*, o carácter profundamente paradoxal da experiência de outrem está contido na própria ideia de uma experiência pela qual é dado algo que deve comparecer diante de mim como um objecto de experiência que *anula* a minha própria experiência, porquanto a sua presença para mim significa a emergência de um sujeito que despoleta a minha própria constituição como objecto. O surgir de um outro sujeito na minha experiência é o meu devir objecto para outrem e o ter consciência de mim próprio como objecto pela mediação de uma outra consciência. Nas próprias palavras de Sartre,

Outrem apresenta-se [...], num certo sentido, como a negação radical da minha própria experiência, pois ele é aquele para quem eu sou não sujeito, mas objecto. Eu esforço-me, portanto, como sujeito de conhecimento, por determinar como objecto o sujeito que nega o meu carácter de sujeito e que me determina ele próprio como objecto. ²

A dar crédito a estes dois autores, que são referências maiores na construção de uma teoria fenomenológica da intersubjectividade, tudo se passa como se qualquer teoria fenomenológica da existência de outrem

tivesse de se apresentar como resolução de uma pretensa crise solipsista ínsita na própria Fenomenologia. No entanto, vendo de perto, julgamos poder afirmar que nem o problema do solipsismo tem igual natureza e função nos dois autores, nem as soluções procuradas convergem para um mesmo objectivo. É justamente nesse contexto de uma aproximação dos dois fenomenólogos, atenta, porém, às diferenças e aos eventuais fracassos de uma e outra compreensão do problema do solipsismo e do fundamento da relação intersubjectiva, que, no que se segue, examinaremos a teoria sartriana do *être-pour-autrui*, do ser-para-outrem, e a teoria husserliana da *Einfühlung*, da "intropatia" (ou, para utilizar uma expressão mais corrente, da *empatia*), enquanto forma de fundo da experiência de um outro sujeito.

2. Antes, porém, é necessário esclarecer em que sentido há, para a Fenomenologia, algo como um problema do solipsismo e, mais importante que isso, em que sentido o problema clássico do solipsismo *não* é um problema que a Fenomenologia deva ter sequer em consideração.

Primeiro que tudo, a Fenomenologia não é uma inquirição de tipo argumentativo. Do mesmo modo que ela não produz nenhuma prova da existência do mundo, à maneira cartesiana, também não se pode encontrar nela um qualquer argumento que vise dar uma prova da existência de um outro sujeito. A existência, em geral, não se demonstra – verifica-se. As lições humeana e kantiana permanecem inteiramente actuais. E a Fenomenologia, em particular, devido à sua orientação descritiva e à sua concentração temática na estrutura de sentido dos actos intencionais, não visa produzir uma qualquer prova que nos assegure para sempre da existência do mundo e de outros sujeitos no mundo, mas antes *explicitar o sentido dos actos intencionais em que um outro sujeito é visado e posto como existente*. Outrem não é, para a Fenomenologia, uma *tese* a demonstrar, como o fora outrora para Descartes – é um *sentido* a descrever. E um sentido de uma experiência que é sempre "minha", seja quem for que, aí, para si mesmo diga "eu".

As questões típicas da Fenomenologia não são, pois, questões sobre a existência ou não-existência dos objectos de que podemos ter experiência, mas sobre o sentido da experiência desses objectos. Esta conversão temática é o próprio exercício da redução fenomenológica. Seja o que for o mundo em si mesmo – e essa determinação da estrutura da realidade é o campo, que a Fenomenologia não disputa, das ciências empíricas da Natureza –, seja o que for o mundo objectivamente considerado, a questão fenomenológica não versa sobre o mundo que actualmente é, o qual é posto "entre parênteses" e entendido como um caso de uma variação infinita de mundos possíveis, mas antes sobre a experiência pela qual *há consciência de mundo*. Assim, a Fenomenologia, enquanto analítica da intencionalidade da consciência, não está, à partida, comprometida com qualquer questionário ontológico nem com qualquer

afirmação de existência. Em particular, ela não é o lugar onde a crença natural na existência de outros sujeitos se pode transformar numa definitiva certeza. Para a Fenomenologia, a questão, a única questão que ela pode formular tematicamente, indaga a respeito dos actos intencionais cujo teor de sentido é “experiência de um outro sujeito”, procura dilucidar a sua estrutura interna e, eventualmente, as formações de sentido que os fundam e que funcionam, relativamente a eles, como um seu pressuposto segundo o regime da “pré-doação” (*Vorgegebenheit*).

Percebe-se, assim, em que sentido Husserl pôde afirmar, no início da sua quinta meditação, que a Fenomenologia transcendental até aí desenvolvida dava o flanco à “objecção do solipsismo”. Não se tratava de que a Fenomenologia transcendental tornasse incerto o nosso saber acerca da existência de outros sujeitos. Tal como a Fenomenologia não subverte a certeza do mundo, mas põe-na entre parênteses para se concentrar não no mundo que actualmente é, mas no fenómeno-mundo, enquanto estrutura *a priori* que torna possível a experiência e o conhecimento de qualquer mundo, actual ou possível, também a Fenomenologia não introduz qualquer tipo de incerteza sobre a nossa convicção natural acerca da existência actual de outros sujeitos (parentetização *não é* pôr em dúvida). Tratava-se antes, para Husserl, com a invocação da “objecção do solipsismo”, de determinar se a Fenomenologia, tal como havia sido desenvolvida até o final da sua quarta meditação, tornava já visível o sentido da experiência “outro sujeito”, tanto na sua génese como na sua específica configuração de sentido. Bem entendido, a resposta só podia ser negativa: a teoria da constituição de objectos de todo tipo, que havia sido até aí desenvolvida, tinha como limite o caso em que o objecto constituído era um outro sujeito, ou seja, não um puro pólo sintético de unidade da multiplicidade das minhas experiências, mas um centro autónomo de organização de uma outra vida de consciência. Numa palavra, o ponto paradoxal era, aqui, que o objecto constituído era, ele próprio, um sujeito, para o qual o sujeito constituinte se tornava um objecto no próprio movimento que o constituía. Para esta reversibilidade, a Fenomenologia da constituição objectual desenvolvida até a quarta meditação não tinha ainda instrumentos analíticos ao seu dispor. Mas, mais importante ainda, esta capa superior da constituição alterava em retrospectiva os próprios resultados antes alcançados, pois ela deveria mostrar como a constituição da objectividade em geral era já uma realização não de um *ego* solitário (o único, no estágio de desenvolvimento da Fenomenologia transcendental até então alcançado), mas de uma comunidade intersubjectiva, para a qual a capa do ser-objectivo se constituía sob a forma de um mundo *comum* (*Gemeinwelt*) *acessível para qualquer um* (*für jedermann zugänglich*). Eis a razão por que a Fenomenologia desenvolvida até a quarta meditação dava o flanco à objecção solipsista: não só o modelo da constituição objectual (pólo sintético de uma multiplicidade de actos intencionais) era *insuficiente* para a teoria da intersubjectividade, como a própria constituição de objectos

nesse primeiro sentido *pressupunha* a constituição intersubjectiva, na medida em que "objecto", segundo o seu sentido autêntico, significava um pólo de validações intersubjectivas. Na sua forma sistemática, as questões da intersubjectividade e da comunidade intersubjectiva vinham, pois, *primeiro* que as questões relativas à constituição objectual em geral. Eis a razão da situação desconfortável em que a Fenomenologia estava colocada no termo da quarta meditação.

A crise solipsista da Fenomenologia de Husserl está, portanto, em outro lugar que aquele em que os seus críticos a julgam encontrar. Diz-se comumente que, para a Fenomenologia transcendental de Husserl, só a certeza do *ego* é apodíctica, enquanto a consciência de um mundo e a de outros sujeitos no mundo é, e para sempre será, uma simples verosimilhança. Mas esta forma de argumentar é uma grosseira mistificação. Certamente que a descrição da experiência de várias categorias de objectos, realizada pela Fenomenologia, qualifica também o valor epistémico dessa experiência. Assim, a autocerteza de um *ego* é apodíctica (embora não adequada) porque não é possível, por razões de essência, que alguma vez se possa verificar uma discordância entre o acto pelo qual um *ego* a si próprio se visa e a intuição de si próprio enquanto existente. A consciência da existência própria não está aberta à *Täuschung*, ou seja, ao erro ou à decepção. Já a consciência dos objectos no mundo e de outros sujeitos no mundo está constantemente exposta à possibilidade de a intenção que os visa não ser confirmada, mas antes infirmada pelo plexo de intuições que vêm preencher essa intenção. Numa palavra, a experiência de um outro sujeito está, por essência, sempre aberta ao erro e à rectificação. A diferença que separa uma e outra é a diferença entre os regimes da intuição. É nesse sentido que a autocerteza do *ego* é apodíctica e que a consciência de quaisquer objectos do mundo é sempre consciência de uma existência para sempre provável, que percepções subsequentes podem sucessivamente reforçar, sem jamais a elevarem, todavia, ao nível da intuição adequada e da evidência apodíctica. Mas que os objectos de uma experiência sejam dados como contingentes *não* significa que a experiência desses objectos seja, ela própria, um facto contingente. Pelo contrário, a experiência de um mundo e de outros sujeitos *no* e *para* o mundo é um ingrediente da experiência em geral e não tem qualquer sentido falar de um *ego* destituído da experiência de um *alter-ego* e de um mundo natural como estrato subjacente. É este erro categorial que tem de ser extirpado.

3. "Outro sujeito" é, pois, fenomenologicamente, um *sentido* a descrever, não uma existência a demonstrar. Ele é um objecto reduzido, entre aspas, e não uma objectividade transcendente, dada em atitude natural, se bem que caiba também na descrição fenomenológica a explicitação do modo como a existência de um outro sujeito pode ser dada e atestada. Trata-se, porém, de um problema eidético, acerca do modo como a intenção

significativa se preenche numa intuição, e de que tipo é essa intuição que permite, por essência, qualquer posição racional *possível* da existência de um *alter-ego*. Na Fenomenologia, não podemos encontrar, então, respostas a questões sobre a existência actual de outros sujeitos no mundo (se bem que encontremos questões acerca da possibilidade da posição racional da existência de um outro-eu, enquanto legalidade eidética) e de quaisquer comunidades de vida cultural e histórica, mas antes respostas a questões que têm que ver com o *significado* e a *gênese* do sentido *alter-ego* enquanto ingrediente da experiência de um mundo. Para a Fenomenologia transcendental, a questão não versa sobre uma multiplicidade em-si de subjectividades, e sobre as leis históricas, sociais, biológicas, que em-si regulam essa multiplicidade, mas antes sobre o sentido da *experiência* da intersubjectividade e sobre o sentido da *experiência* de uma comunidade de sujeitos, entendidas eideticamente, ou seja, como legalidades de essência a estabelecer independentemente de quaisquer questões factuais comandadas pela posição prévia de uma existência actual. Toda e qualquer existência actual é, bem pelo contrário, metodicamente posta entre parênteses pela redução transcendental fenomenológica.

Neste contexto, as questões fenomenológicas mais basilares (esquecendo as importantes questões a respeito da forma racional de uma vida e de uma comunidade "autênticas") são do seguinte teor:

3.1. Qual o *conteúdo* de sentido da apreensão de um *alter-ego*, na sua estrutura noético-noemática? Ou seja: que significa apreender algo *enquanto* um outro sujeito?

3.2. Que *motivação* conduz um *ego* à experiência de um *alter-ego*? Ou seja, qual o teor da propensão que encaminha um *ego* para a posição e a experiência de um outro *ego*?

3.3. Qual a *gênese* do sentido *alter*, ou, mais especificamente, do sentido "outro" sob a forma "outro-eu"? É ele a simples multiplicação projectiva do meu próprio ser, já pré-dado de antemão e inalterado na apreensão subsequente de outrem, ou um ingrediente constitutivo da própria experiência de mim mesmo?

São estas questões mais basilares sobre o significado da experiência de um *alter-ego* e sobre a própria gênese do sentido *alter* que nos servirão de fio-condutor na análise dos conceitos de ser-para-outrem e de empatia, de Sartre e de Husserl. Um *ego* é um ser em auto-aparição, ou seja, um ser cujo aparecer é apreendido como *seu*. De que modo o aparecer de outrem, ou seja, o aparecer apreendido sob o modo *outro-eu*, se vem conectar com a aparição sob o modo *auto*? Mais ainda, de que modo um ser em auto-aparição se volve num ser que aparece a outro, ou seja, como uma *auto-aparição* se pode volver em *hetero-aparição*, e de que modo essa hetero-aparição age em retorno sobre o próprio sentido da auto-aparição – tais são as questões.

4. A ideia fundamental de Sartre é a de que (a) consciência de um *outro sujeito* e (b) consciência de *si* como *objecto* são equivalentes. Ou seja, ter consciência de *outrem* e ter consciência de *si mesmo* como *objecto* (para *outrem*) são estruturas sobreponíveis. Consciência de *outrem* é, pois, o processo pelo qual devento um *ser* (para-*outrem*), um *être-pour-autrui*, de tal modo que a chave da descrição fenomenológica do sentido "outro-sujeito" é dada pela descrição do modo como se produz uma modificação na autoconsciência que vai do para-si (*pour-soi*) à autoconstituição como um "ser" (*en-soi*), captável numa consciência (auto) objectivante, cuja hipóstase é, precisamente, a minha própria contraposição a uma alteridade para a qual *sou esse objecto*. Assim, captar o outro é captar-me no modo como sou *objecto* para a *sua* consciência. Mas como captamos precisamente *essa outra* consciência? Encontramo-nos à porta de um paradoxo: para captar o modo como somos *objecto* para outra consciência é necessário captar essa consciência para quem somos *objecto*, mas captá-la é, por sua vez, captar o modo como somos *objecto* para ela, e assim sucessivamente, numa circularidade sem saída ou num perpétuo jogo de espelhos em que temos, infinitamente, as múltiplas reverberações da consciência de nós próprios. Num certo sentido essencial, o problema da alteridade é formulado e tratado no horizonte do problema da autoconsciência: há um certo regime da autoconsciência que realiza a posição de uma alteridade, e essa posição da alteridade como momento dessa autoconsciência é a descrição do sentido *alter-ego*. Eis a intuição seminal de Sartre. Muitos são os lugares em que esta direcção se anuncia. Por exemplo,

Não posso ser *objecto* para mim próprio pois eu sou o que sou; abandonado aos meus recursos próprios, o esforço reflexivo para o desdobramento conduz ao fracasso, sou sempre retomado por mim próprio. E quando afirmo ingenuamente que é possível que eu seja, sem me dar conta, um ser *objectivo*, suponho implicitamente, com isso, a existência de *outrem*, pois como seria *objecto*, a não ser para um sujeito? Assim, *outrem* é primeiro, para mim, o ser para o qual sou *objecto*, ou seja, o ser *pelo qual* ganho a minha *objectividade*.³

Esta ideia central de Sartre é, todavia, apresentada de um modo subtil, que muitas vezes quase a ofusca, nas longas explanações de *O Ser e o Nada*. De facto, é preciso navegar verdadeiramente entre Cila e Caríbdis (como o texto supra o faz) quando, por um lado, se parte da tese segundo a qual (a) *a consciência de um outro sujeito é dada pela (auto)consciência da minha própria "objectividade"* (ou de mim próprio como um *en-soi*), mas, por outro lado, para evitar a consequência de fazer do sentido "outro sujeito" um momento necessário, apriorístico, da autoconsciência e, por aí, dar uma solução puramente verbal (de facto, uma pseudo-solução) ao problema do solipsismo, se pretende conjugar essa tese com a afirmação de que (b) *a existência de outrem é um facto contingente*, de tal modo

que o ser-para-outrem não surja como um elemento estrutural do para-si. Ou seja, se a autoconsciência como objecto é equivalente à consciência de um outro sujeito, o outro não é, porém, um puro mediador entre mim e mim (ou o sentido hipostasiado dessa mediação), porque só diante da *presença fáctica* de outrem é que esse modo de autoconsciência será por si próprio possível. Só a contingência de outrem pode, na verdade, assegurar que o ser-para-outrem seja um modo de existência que o para-si só assume diante do encontro concreto, puramente contingente, com uma outra consciência.

Assim, a verdadeira tese de Sartre é que (c) *a autoconsciência objectivante* (ou a consciência da minha própria "objectidade") é um modo de consciência de mim próprio que só me é acessível diante da *presença fáctica de um outro sujeito* (modo que não equivale, portanto, à intensificação da simples cissiparidade reflexiva):

[...] o ser-para-outrem não é uma estrutura ontológica do para-si. [...] Não seria, talvez, impossível conceber um para-si totalmente livre de todo e qualquer para-outrem e que existisse sem mesmo suspeitar da possibilidade de ser objecto [...] A existência dos outros não é, com efeito, uma consequência que possa decorrer da estrutura ontológica do para-si. É um acontecimento primeiro, certamente, mas de ordem *metafísica*, ou seja, que diz respeito à contingência do ser.⁴

No entanto, como, por todo lado, o encontro fáctico com outro sujeito é descrito como esse devir consciente de si como objecto, como o mostram as penetrantes análises do fenómeno da vergonha (*honte*) como estrutura fundante da consciência da alteridade, eis que o paradoxo de que acima falámos se mantém intocado: a presença de outrem significa tornar-me autoconsciente do meu ser objectual, e estar consciente do meu ser-objecto é a aparição ou a presença de um outro sujeito:

É *na e pela* revelação do meu *ser-objecto* para outrem que devo poder captar a *presença* do seu ser-sujeito [...] outrem é o mediador indispensável entre mim e mim mesmo: tenho vergonha de mim *tal como apareço* a outrem. E, pela própria aparição de outrem, fico em condições de proferir um juízo sobre mim mesmo como um objecto, pois é como objecto que apareço a outrem.⁵

As figuras do outro na sua presença, nas suas motivações, nas suas intenções, são recobertas pelas múltiplas formas da consciência de si próprio *diante dele*. Se o outro está aí mesmo presente – e Sartre, atento ao suposto "escolho solipsista", sempre fará da consciência de um outro sujeito a posição de uma alteridade irreductível –, as análises de Sartre seguem, todavia, na direcção de mostrar que a sua presença é o lugar para uma retomada temática de mim mesmo, em que ele se torna o mediador para uma nova forma da minha própria autoconsciência, precisamente a que me *revela* (ou seja, me mostra pela primeira vez) o

meu próprio ser como uma "natureza". A motivação que conduz a outrem é, ainda e sempre, o cuidado de si mesmo. Tal é a consequência. No limite, o comportamento humano e toda a teia complexa das relações intersubjectivas não será comportamento motivado por outrem, com e para outrem, mas comportamento motivado pelo modo como *nos captamos como objecto* para outrem. Este resultado, ínsito na teoria sartreana da consciência de um outro sujeito, ameaça fazer do *ego*, mais que um eu solipsista, um eu que faz cair as relações intersubjectivas num sombrio cuidado obsessivo consigo próprio, que torna difícil de conceber a própria possibilidade de laços de socialização construindo-se sob a forma superior de sentido do "nós". Aliás, conseqüente com a sua crítica do *Mitsein* heideggeriano,⁶ Sartre dirá que o "nós" ou é um nós-objecto, portanto, uma formação só visível do exterior, ou, quando se trata do nós-sujeito, será um fenómeno puramente psicológico sem consistência ontológica.⁷ Ao conduzir a análise da relação intersubjectiva segundo o padrão do *ser-para*, ou seja, de uma certa forma da relação face-a-face que se determina como confronto (ou afronto) de duas liberdades, alternadamente sujeito e objecto uma para a outra, a construção de um mundo comum e de uma comunidade constituindo-se em processos envolvendo personalidades de "ordem superior", na forma fundada do "nós", acaba por perder-se completamente do horizonte. Dito por outras palavras: o círculo em que as liberdades são alternadamente sujeito e objecto uma para a outra (e, portanto, se destituem uma a outra como liberdades) não é jamais rompido em direcção a um ponto em que *ambas* seriam sujeitos para um mesmo mundo comum. Mas este é um resultado que antecipa conclusões que só mais adiante se tornarão inteiramente visíveis.

5. O ponto essencial é, porém, o significado ontológico do *ser-para-outrem* e o modo como ele se entrelaça com as formas de quase auto-objectivação do para-si, nomeadamente a forma reflexiva. Segundo as penetrantes análises de Sartre, este devir objecto para outrem produz uma dramática alteração do modo de ser do existente humano: na medida em que se objectiva para outrem (ou tem consciência de si mesmo *por meio* da consciência do seu devir-objecto para outrem), ele adquire a consistência de um ser, a sua liberdade é transcendida na transcendência de um outro sujeito e ele próprio se revela segundo o modo de ser do *en-soi*. Sartre di-lo impressivamente em *O Ser e o Nada*:

Mas este ser [enquanto visto por outrem], a vergonha revela-me que eu o *sou*. Não sob o modo do *haver-sido* ou do "ter a ser", mas *em-si*. [...] Uma vez mais, o em-si se forma de novo sobre o para-si. Mas, uma vez mais, esta metamorfose se opera *a distância*: para o outro, *eu estou sentado* como este tinteiro está sobre a mesa: para o outro, *estou inclinado* sobre o buraco da fechadura tal como esta árvore está inclinada ao vento. Assim, eu

despojei-me para o outro da minha transcendência, [...] eu tenho um exterior, uma *natureza*, a minha queda original é a existência de outrem".⁸

As adjectivações sartrianas desta alteração profunda da estrutura ontológica da realidade humana falam por si:

"outrem alienou-me do meu mundo", "ser visto implica a alienação do mundo que eu organizo", "o outro é a morte escondida das minhas possibilidades enquanto eu próprio vivo essa morte", "o meu ser para-outrem é uma queda, [...] e esta queda é alienação".⁹

Daí que, para Sartre, assistamos, a propósito da intersubjectividade, a uma dialéctica irresolúvel entre ser-objecto para outrem e constituição de outrem como objecto. É o afrontamento, directo, de duas liberdades e, por sobre isso, a tentativa, votada ao fracasso, de cada uma delas absorver a outra. O sentido fundamental desta dialéctica é o conflito: "o conflito é o sentido originário do ser-para-outrem".¹⁰

Para bem compreender o que aqui está em questão, recuemos um pouco. Em *A Transcendência do Ego*, Sartre nega a tese de que o eu esteja formal ou materialmente na consciência. A consciência pré-reflexiva não diz "eu". O eu está antes no mundo, é um ser mundano tanto quanto o eu dos outros. Certamente que o eu é dado à consciência transcendental como íntimo. Mas isso não significa que ele seja o sujeito da consciência – o eu não é *da* consciência; há, antes, um eu *para* a consciência. Segundo Sartre, o campo transcendental de que fala a Fenomenologia de Husserl deve ser caracterizado como impessoal, ou melhor, como pré-pessoal, ou seja, *sem* eu. O eu é, como as outras coisas do mundo, um objecto para a consciência. Ele é uma unidade noemática, não uma unidade noética. A consciência é um absoluto, na medida em que é consciência si enquanto consciência de um objecto. Mas este "si" da consciência refere uma distância pré-reflexiva que ainda não é a diferença entre um eu e os seus actos. Trata-se de uma distância entre, por exemplo, crença e consciência de crença, uma distância que é constitutiva da própria consciência irreflectida, enquanto ela é consciência de ser consciência de um qualquer objecto. Como Sartre dirá mais tarde, a consciência está à distância de si própria por uma diferença que é um *néant*. Assim, toda consciência é consciência do seu objecto e de si própria enquanto consciência desse objecto. Tal é o plano pré-reflexivo. A reflexão que Sartre designa como "impura" é o lugar de constituição do *ego*. É o acto reflexivo que põe por vez primeira um eu "por detrás" do acto reflectido a título de seu sujeito. O *ego* é, assim, constituído, na reflexão impura, como sujeito dos estados e qualidades (trata-se do *Moi*) e das acções (trata-se do *Je*). Esta constituição do eu como ponto virtual de unidade do psiquismo é – assim reza a interpretação "existencial" de Sartre acerca deste movimento

“auto-ilusório” pelo qual a consciência se identifica com o *ego* que ela constitui – o momento em que a consciência denega a sua própria liberdade e se compreende como um ser, que tem as suas propriedades fixas, as suas qualidades, os seus estados, as suas acções, enfim, uma *natureza*. A constituição do eu é, por isso, segundo as considerações finais de *A Transcendência do Ego*, uma estratégia de fuga à angústia de uma liberdade “monstruosa”, “insuportável”, que caracterizaria a consciência enquanto existente absoluto, sem porquê e sem razão:

Tudo se passa como se a consciência constituísse o *ego* como uma falsa representação de si própria [...] A consciência, apercebendo-se do que se poderia chamar a fatalidade da sua espontaneidade, angustia-se no mesmo momento [...] Se o Eu do Eu penso é a estrutura primeira da consciência, esta angústia é impossível.¹¹

Segundo Sartre, esta teoria resolveria definitivamente o problema do solipsismo com que a fenomenologia egológica de Husserl se teria confrontado. Pois não se trataria já de saber como é que um eu conhece um outro eu, mas apenas de mostrar que eu próprio e eu alheio estão ambos no mundo como objectos da consciência absoluta e que são tão certos um como o outro. Mas isto não resolve o problema, como Sartre bem viu em *O Ser e o Nada*. Pelo contrário, aprofunda-o e torna-o intratável. Pois agora é o próprio campo transcendental pré-pessoal de cada consciência que é absolutamente solitário e sem mediação possível com outro campo transcendental. Um eu pode bem aparecer e ser apreendido por outrem. Mas um campo transcendental puro é uma interioridade que, por definição, não tem exterior.

Contra esta solução demasiado optimista de *A Transcendência do Ego*, Sartre vê nas análises do ser-para-outrem de *O Ser e o Nada* uma resposta finalmente satisfatória para o problema. No entanto, vista de perto, esta nova posição de Sartre é estruturalmente idêntica à que havia sido desenvolvida em *A Transcendência do Ego*, pois assenta ainda na ideia de uma autoconstituição da consciência como um ser ou um *en-soi*. A diferença notável é que este *en-soi* não é simplesmente a obra da reflexão impura, mas de uma, por assim dizer, hetero-reflexão, em que a consciência de outrem, na sua irreduzível alteridade, garante a constituição de um *en-soi* que já não pode ser retomado e absorvido pelo *para-si*. Tudo se passa como se essa autoconstituição como um ser, para se manter, carecesse, mais do que a distância entre reflectido e reflexão, da distância entre consciência própria e consciência alheia. O que a reflexão (impura) não pode realizar completamente, realiza-o essa reflexão “à segunda potência” que é a consciência de outrem e o meu reflexo especular nela. No entanto, Sartre, apesar desta alteração, continua a ver a génese do sentido “outro sujeito” como algo que surge no prolongamento da reflexão. Assim, o sentido “outro” é ainda e sempre reconduzido à consciência de si. Ora isto é uma base incorrecta para uma

teoria da intersubjectividade, pois a consciência de um outro sujeito é algo que não depende da reflexão e que lhe é mesmo anterior. O próprio Sartre admite que o ser-para-outrem é compreendido, em *O Ser e o Nada*, na extensão da reflexão e como uma espécie de reflexão na segunda potência:

a ec-stase reflexiva encontra-se a caminho de uma ec-stase mais radical: o ser-para-outrem. [...], [...] nesta terceira ec-stase, assistimos a algo como uma cissiparidade reflexiva mais desenvolvida, [...] o ser para outrem parece ser o prolongamento da pura cissiparidade reflexiva.¹²

Deste modo, o processo de auto-apreensão como um ser e de denegação da liberdade não é apenas característico da reflexão impura. Ele conhece na posição do outro o seu momento conclusivo. Não é apenas para mim que me constituo como um ser – é na consciência de outrem *para mim* (dada no fenómeno do *regard*) que esse processo de cossificação alcança o seu acabamento final. Assim, a consciência de outrem é pura potenciação da reflexão, ela apenas intensifica a dualidade reflexiva e acrescenta-lhe uma segunda negação interna, que a torna irresolúvel, pois, agora, resolvê-la seria suprimir a alteridade de uma outra consciência. É precisamente por isso que, como vimos, Sartre pode, sem a sombra de uma hesitação, tratar a consciência de outrem como se ela fosse equivalente à consciência de mim próprio *para* uma outra consciência, ou seja, como se o outro fosse apenas uma ocasião e um suporte para a consciência de mim mesmo. Em boa verdade, o que vemos não é o outro, mas o nosso reflexo especular nele. Ter consciência de um outro sujeito é, sartrianamente, vermo-nos pela hipóstase de uma outra consciência. Que a relação intersubjectiva seja um perpétuo jogo de espelhos, que, na captação de um outro sujeito, apenas nos seja devolvida uma vez mais apenas a nossa própria imagem numa última degradação, ou seja, como objecto, eis o resultado pouco satisfatório, mas, contudo, inevitável da compreensão sartriana da dinâmica da intersubjectividade. O sentido "outro" é apenas o ponto virtual que sustenta esse derradeiro olhar sobre mim mesmo. Ele é uma ocasião, e a consciência é a solidão do *soi-même* e das múltiplas reverberações desse seu ser – primeiro, na cissiparidade reflexiva, depois, na cissiparidade intersubjectiva. E porque a cissiparidade intersubjectiva não poderia ser reunificada sem uma reabsorção da liberdade de outrem que o destruiria na sua alteridade, coisa que é em si mesma contraditória, eis o conflito que emerge, como vimos, como fundo permanente de todas as relações humanas:

o meu projecto de recuperação de mim é, fundamentalmente, projecto de reabsorção do outro. [...] Seria, portanto, necessário [...] agir sobre a negação interna pela qual outrem transcende a minha transcendência e me faz existir para outrem, ou seja, *agir*

sobre a liberdade de outrem” – “a unidade com outrem é, portanto, irrealizável. [...], e este projecto de unificação é fonte de conflito”.¹³

Ao conduzir a questão da intersubjectividade no horizonte da reflexividade (ou seja, da consciência tética de si) e como cissiparidade hetero-reflexiva (petrificada pela mediação de uma *outra* consciência), a consciência de si aparece como o círculo em que fatidicamente sempre nos encerramos, mesmo quando pretendemos assistir à génese do sentido “*alter-ego*”. Há duas questões de natureza diversa de que uma teoria da intersubjectividade se deve ocupar. Uma é: como “vejo” um outro sujeito e tenho a consciência da sua existência? Outra é: como *me* vejo na consciência que tenho de um outro sujeito? Sartre respondeu à segunda acreditando que respondia à primeira. Daí todas as ambiguidades e insuficiências da sua posição.

6. Se queremos obter uma clarificação da primeira questão a que aludimos, teremos de nos mover para a teoria husserliana da *Einfühlung*, coisa que não significa dizer que esta teoria seja completa em si mesma e que represente a última palavra no que ao tratamento da questão diz respeito. Ao contrário da intuição fundamental de Sartre, a tese de Husserl é que a consciência de um outro sujeito não é um acto de auto-apreensão pela mediação de uma outra consciência, mas uma operação directa de transposição por analogia. Ou seja, a consciência de outrem não é apreensão do meu devir objecto para um outro, ela não é recuperação dessa última extensão de mim mesmo, mas recorte, sobre os objectos do mundo circundante, de um conjunto de sinais que se organizam sob a forma de um comportamento e que, por isso, são interpretados por analogia com o meu próprio ser segundo um processo passivo que é, portanto, anterior a qualquer consciência temática de mim mesmo. Aí onde isto se verifica, algo aparece para mim no mundo com o sentido de um “outro eu”.

Para bem compreender esta génese do sentido *alter-ego*, é necessário recordar a grande descoberta que alimenta as reflexões de Husserl – a consciência em que o *ego* transcendental faz experiência do mundo é a consciência pela qual o *ego* se põe ele próprio no mundo e a si próprio se aparece como uma unidade não só psíquica (*seelisch*), mas também somática (*leiblich*). Em reflexões sempre de novo recomeçadas e jamais levadas a um ponto conclusivo, Husserl tenta circunscrever este processo pelo qual a consciência transcendental, no seu devir realidade humana no mundo, para si própria aparece como unidade de um corpo e de uma psique.

O primeiro óbice a evitar é a compreensão dualista, cartesiana, desta duplicidade, como se se tratasse da simples justaposição de um *corpus* e de uma *mens*. É precisamente aqui que intervém a distinção husserliana

crucial entre o simples *Körper* e o *Leib*. Um corpo no mundo circundante constitui-se no defluxo concordante das percepções parciais – ele é um processo de confirmação progressiva da crença e de variação constante no fluxo da intuição. Ele aparece por referência a um aqui e agora. Mas este aparecer da corporalidade física no decurso da percepção não poderia verificar-se sem a concomitante constituição do meu próprio corpo como lugar da senciência e como realidade automotora na experiência cinestésica correspondente, ou seja, como um corpo animado, em que o dualismo da *res extensa* e da *res cogitans* foi desde o início superado. Este corpo que se constitui como meu, no qual eu domino (o verbo sempre usado por Husserl é *walten*), com o qual eu me movo na exploração do mundo circundante, este corpo dado numa percepção interna que jamais se pode volver num completo objectivar-se e num ver-se “por fora”, este corpo que é, no seu fundo, não corpo *para* a consciência, mas consciência de *ter* corpo, é justamente o que Husserl denomina como *Leib*. A consciência que vai para o mundo e se aparece como realidade humana no mundo tem na sua base esta autoconstituição somática da subjectividade.

Muitos estratos poderiam ser discriminados neste processo de corporização, ou seja, nesta consciência de *ter* corpo. Husserl limitou drasticamente o seu programa de descrição desta autoconstituição corporal do sujeito ao se concentrar no fenómeno da senciência externa (sobretudo, da visão e do tacto) e nas cinestésias. Contudo, essa limitação não retira acuidade às suas análises, mas apenas completude. A descrição husserliana da experiência de um outro sujeito é, desde o início, polarizada por este tema da autoconstituição somática do *ego* enquanto sujeito humano. Só na medida em que apareço corporalmente no mundo pode um outro corpo desse mundo emergir para mim como corpo de um outro sujeito, e eu próprio para ele enquanto sujeito corporal numa reciprocidade fechada. O conceito maior desta intencionalidade que abre o espaço da intersubjectividade é, para Husserl, o de *Paarung*, emparelhamento. O emparelhamento é um processo geral da gênese passiva. Ele designa esse fenómeno pelo qual um conteúdo reenvia para um outro segundo uma síntese de analogia. Aplicado à questão da intersubjectividade, o emparelhamento circunscreve o fenómeno primitivo da consciência de um outro sujeito. Aí onde a percepção de simples corpos no mundo circundante é o lugar de uma transposição (*Übertragung*) da minha própria experiência somática dada na introcepção, aí se verifica, também, um fenómeno singular que é, digamos, a dimensão mais primitiva (mas não a única) da consciência de um outro sujeito – esse corpo diante de mim, dado num fluxo de simples percepções, torna-se lugar de apresentação (*Appräsentation*) de uma outra realidade psicossomática que é apreendida por analogia com a experiência originária de mim próprio. Numa palavra: na percepção desse corpo sobrevém a consciência de um outro sujeito e esse corpo, constantemente dado no defluxo perceptivo, é, agora, não simples coisa entre coisas, mas

o lugar onde uma outra vida de consciência para mim emerge e se vem exprimir, ele é um “corpo-somático” (*Leibkörper*), animado por uma psique. Nos movimentos de um outro corpo, não estão agora patentes apenas translações físicas, esses movimentos são agora os sinais que expressam, por exemplo, disposições da vontade, sentimentos, emoções, isto é, fenómenos de uma vida psíquica. É assim que um esgar não é um simples fenómeno físico de contracção muscular ou que um movimento de um braço não é uma simples deslocação de um corpo no espaço: eles são agora sinais, e sinais que expressam que, nesse corpo, algo acontece que só pode ser interpretado a partir da relação que eu, enquanto *ego* psíquico, estabeleço com o corpo que originalmente surge como meu. Esses movimentos são agora gestos expressivos, eles são comportamentos de uma vida psíquica na sua corporalização. O esgar e o movimento largo do braço não valem mais por si próprios, mas pelo que exprimem: a dor, a alegria, a impaciência ou a tristeza. A dimensão somática da subjectividade é, assim, a do corpo interpretado segundo o regime da expressividade. O corpo, assim tornado corpo expressivo e remetido, na sua corporalidade natural, para simples fundo não-temático, sobre o qual se sobrepõe a consciência de uma vida psíquica somatizada, é, por conseguinte, o modo originário da irrupção de um outro sujeito na minha experiência do mundo. Este desponta como um outro centro de organização de um mundo circundante, a partir do seu “aqui-agora”, mundo circundante que, na consciência da sua sobreposição com o meu próprio, faz emergir por vez primeira o sentido “mundo comum”.

Num manuscrito preparatório das *Meditações Cartesianas*, Husserl mostra com acuidade os níveis e o programa da descrição do sentido *alter-ego*:

Deve ser mostrado como a semelhança sensível do corpo “ali” com o corpo que, enquanto meu corpo-somático, é portador do estrato de sentido da animação, desde logo, da somaticidade específica [...], e que é o objecto-zero do mundo aparente “orientado em seu redor”, permite fazer crescer, na apreensão daquele corpo, o sentido “soma coexistente, enquanto membro-zero de um mundo próprio primordialmente constituído, juntamente com o correspondente *ego* e sua vida de consciência”, tudo isto, porém, enquanto coexistente “apresentado”, numa presentificação vazia, que não pode assumir o carácter da apresentação efectiva, por conseguinte, da originalidade da doação efectivamente primordial.¹⁴

Esta consciência de um outro sujeito está, para Husserl, como é bem visível, fundada no processo originário pelo qual constituo somaticamente a minha própria realidade mundana e seria impossível sem esta. É nessa medida que a percepção de um outro sujeito é uma transposição por analogia. Não porque outrem seja a simples projecção especular de mim próprio, não porque veja o outro como uma multiplicação de mim mesmo, mas porque o outro, na sua alteridade, só é visível por analogia com o modo como eu próprio me *sei* como um sujeito psicossomático. A cada momento temos consciência disso: é quase impossível observarmos, por

exemplo, alguém absorvido num trabalho manual sem que interpretemos os seus gestos como um comportamento e sem que mentalmente quase que reproduzamos os seus movimentos a partir da nossa relação original com o nosso próprio corpo e a partir do modo como as nossas intenções e vivências comandam as exteriorizações corporais a partir de uma unidade não-somática (não-localizável somaticamente na introcepção) que apreendemos como o “nosso eu”. Em certos casos, como quando observamos alguém esforçar-se por realizar determinada tarefa (ou seja, quando apreendemos um sujeito psíquico sotopondo, nos seus movimentos corporais, intenções comandando o modo como o seu corpo engrena activamente no mundo circundante – “o que *ele* está fazendo: lendo, dançando, correndo apressado, etc.”), essa reprodução mental pode ir até o ponto de despoletar em nós os movimentos correspondentes. Quem não se surpreendeu a inclinar o seu corpo com o corredor que descreve uma curva apertada, a pontapear com o futebolista que vai desferir um remate, ou seja, quem não se observou a reproduzir o comportamento de outrem por emparelhamento do outro consigo mesmo e a apreender, por força deste emparelhamento, um objecto do mundo com o sentido – “Outro sujeito psicossomático”?

Uma teoria naturalista da consciência deveria poder encontrar os centros cerebrais que são responsáveis por este fenómeno de reprodução mimética, que, em certos casos, pode mesmo desencadear fenómenos motores. Eles não preocuparam Husserl e tão-pouco nos devem ocupar aqui. O essencial é que este fenómeno geral, que designamos como “reprodução mimética”, tentando recuperar algumas das intuições centrais de Husserl, envolve os seguintes momentos constitutivos:

a) *Percepção* – ou seja, consciência originariamente doadora de corporalidade (o corpo, *Körper*);

b) *Presentificação* – transposição analógica no emparelhamento, ou seja, “vazamento” sobre a percepção da corporalidade alheia da constituição introceptiva do “meu” corpo próprio (o soma, *Leib*), sob a forma de uma consciência não directamente doadora (*Wahrnehmung, Gegenwärtigung*), mas de uma “presentificação” (*Vergengenwärtigung*) da sciência externa, do comando do corpo, das emoções, etc.;

c) *Reprodução* – interpretação comportamental (sob a forma de um quase-consumar) da relação do corpo alheio com o seu mundo circundante, pela remissão para um pólo de intenções e de vivências subjectivas (a psique, *Seele*, enquanto *ego* alheio, sujeito de actos e de passividades), reproduzido segundo o modo “como se eu estivesse ali”.

Na intropatia, na *Einfühlung*, aqui reinterpretada como reprodução mimética, estes níveis que acabamos de distinguir estão escalonados segundo a relação geral de *fundação*. Por um lado, nenhum dos estratos superiores de sentido é possível sem os estratos inferiores, ou seja, a supressão de qualquer um implica a supressão dos estratos fundados, sem que, inversamente, os estratos fundantes careçam dos outros para se efectivar. Uma psique sem soma e um soma sem corpo são, por isso,

impossíveis: uma psique só somatizada e um soma só corporalizado se podem realizar; inversamente, um corpo pode ser dado *sem* soma (trata-se do estrato de sentido da “naturalidade”), e um soma pode ser dado *sem* uma vida psíquica superior (trata-se do estrato da “animalidade”). Por outro lado, a apreensão não está dirigida para os estratos inferiores, mas para o estrato de topo, o qual reconfigura e impregna os estratos inferiores. Assim, não se apreende primeiro um corpo, depois, por inferência, um soma e, derradeiramente, por interpretação, uma psique – apreende-se uma vida psíquica, pura e simplesmente, e a apreensão da vida psíquica impregna a apreensão do soma e a apreensão do soma impregna a apreensão do corpo, de tal modo que o resultado é a apresentação de uma vida psicossomática na sua integridade.

Duas coisas são importantes neste contexto. A primeira é o modo de visibilidade de um outro sujeito. Efectivamente dada é, apenas, a dimensão corpórea, correlato da simples percepção. Como Husserl bem descreveu, as dimensões fundadas, que são, no entanto, o centro temático da apreensão de um *alter-ego*, são objecto de uma *apresentação* (*Appräsentation*) isto é, de uma quase-apresentação (*Gegenwärtigung*), de uma quase-patência que jamais pode, porém, volver-se numa apreensão directa. Com efeito, a apreensão directa de um soma e de uma vida psíquica nele impregnada seria uma apreensão segundo o sentido “eu próprio” e não segundo o sentido “eu alheio”. A apresentação, e a impossibilidade de a volver numa apresentação, é o penhor da própria distância inultrapassável entre *ego* e *alter-ego*. Todavia – e esta é a segunda observação –, isto não faz da apreensão de um outro sujeito um processo inferencial. De facto, se atentarmos nos dados fenomenológicos da apreensão intersubjectiva, isto é, no seu teor imanente de sentido, a patência de um outro sujeito não é inferida a partir do corpo físico, mas, ao invés, é a apreensão de uma vida psíquica que comanda a apreensão do soma e esta que comanda a apreensão do corpo. O movimento é exactamente o inverso – “vemos” *imediatamente* um outro homem na sua unidade, activa e passiva, com o seu mundo circundante e, porque o vemos, vemos também o seu soma e, no limite, o puro corpo. Os estratos fundados, que uma análise fenomenológica pode pôr a descoberto, não são base de um qualquer raciocínio inferencial. Não há aí qualquer raciocínio, ou seja, qualquer apreensão activa, categorialmente articulada, de construção judicativa de novas camadas de sentido por sobre as anteriores, mas um processo de génese passiva que produz a patência imediata (se bem que não directa) do seu “resultado” – um *outro sujeito* diante de mim. Na verdade, é preciso um processo inteiramente artificial de abstracção para amputar esta apreensão imediata de um outro sujeito da sua carga de sentido psíquica e somática, de modo a poder ver nele um “puro e simples corpo”. Como é evidente, a apreensão de um outro sujeito não “começa” aí, na corporalidade pura, para se desenvolver depois inferencialmente, em passos sucessivos. Se temos agora o *alter-ego* numa apreensão imediata, *jamais tivemos antes*, por isso mesmo, um

simples corpo, a não ser como pré-doação passiva, já desde sempre impregnada pelos estratos superiores.

7. Voltemos com brevidade às questões iniciais: a da gênese fenomenológica do sentido *alter-ego*, a da motivação que suporta a posição da alteridade e o tão agitado “escolho do solipsismo”. Fá-lo-emos por junto, interpretando alguns dos ensinamentos das análises fundamentais de Husserl e de Sartre.

A *gênese* fenomenológica não descreve nem o aparecimento factual de uma formação de sentido, nem o simples retorno à evidência doadora. Se o primeiro sentido de gênese é pré-fenomenológico e tem que ver com a origem num sentido empírico e mundano, o segundo sentido, que é já um tema e uma tarefa própria da Fenomenologia, tem, porém, que ver com a simples análise estática da correlação noético-noemática. Trata-se, aí, de procurar, para uma formação de sentido já dada, a intuição que a preenche e a evidência correspondente. Gênese, no sentido fenomenológico pertinente, é a exibição do processo pelo qual uma apercepção se edifica a partir de apercepções pré-dadas, numa historicidade puramente ideal, que progride de uma instituição primitiva de sentido (uma *Urstiftung*, na designação de Husserl) para outra e que, no limite, apenas pressupõe a continuidade subjectiva da vida, a partir da qual todas as apercepções devem ser exibidas como formações de sentido e validações nela se formando. O ponto de partida não é a consciência (*Bewusstsein*), na sua polaridade noético-noemática estática, mas a *vida* (*Leben*) no processo de autoconstituição temporal.¹⁶

Uma coisa pode ser dita na esteira de algumas ideias centrais de Husserl: um *ego* humano só *no plural* tem sentido, ou seja, a posição de uma pluralidade de sujeitos é uma condição sem a qual não se efectiva uma experiência de mundo, e a crença na qual se efectiva a posição do mundo como horizonte de experiência não é, por conseguinte, apenas posição de simples coisas, mas também e ao mesmo tempo de outros *ego*, sob a forma de sentido *alter*. Isto significa que a posição de um complexo de existências cousais é, por essência, a sua posição não apenas “para mim”, mas para “qualquer um” (*für jedermann*). Que a experiência de *coisas* (ou seja, de uma objectualidade no estrato de sentido da “simples natureza”) pressuponha já a pluralidade dos *ego*, é um resultado firme das análises constitutivas da quinta meditação cartesiana. A objectividade só é segundo a forma da intersubjectividade. Esta posição da pluralidade dos *ego*, inscrita na própria *Weltdoxa*, é, por outro lado, a forma de efectivação mundana de uma pluralidade transcendental de sujeitos monádicos, por cuja concordância entre as vidas constitutivas desponta o mundo como horizonte *comum* de experiência. Duas coisas são, aqui, importantes: primeiro, a forma intersubjectiva da experiência está *pressuposta* na posição de uma realidade mundana e de um *ego* mundano que se lhe refira, e está pressuposta segundo a forma da

intersubjectividade *aberta* (*offene Intersubjektivität*), ou seja, segundo a forma do *para-alguém*, que é um outro *ego possível*; segundo, a descrição do modo como se efectiva a apreensão de um outro *ego* no horizonte da experiência mundana não é a gênese do sentido *alter-ego*, mas a forma do seu preenchimento intuitivo, segundo a forma *apresentativa* (não-presentativa) que lhe é peculiar. Assim, descrever o processo da apreensão por empatia de um outro *ego* na sua existência presente não é descrever a gênese do sentido *alter*, mas circunscrever o modo como esse sentido pode ser preenchido por uma evidência correspondente. Estamos, neste nível, ainda no plano de uma análise estática ou de uma “Fenomenologia descritiva”, não genética.

De onde o sentido *alter*, então? As análises de Husserl, nas *Meditações Cartesianas*, sobre a esfera dita de “primordialidade”, do “meu-próprio” (*Mir-eigene*), permitem-nos lançar um olhar penetrante sobre esta questão. Mas é preciso compreender bem o que Husserl aí intenta fazer. A esfera primordial, que se define como experiência *sem* o sentido *alter-ego*, representa simplesmente uma abstracção metodológica. A redução à esfera de propriedade, que Husserl enceta no §. 44, não é a exibição de uma forma primitiva da experiência, mas a amputação de todos os sentidos da experiência que tenham que ver directamente ou que suponham implicitamente o sentido *alter-ego*, de modo a tornar visível, em negativo, as implicações do sentido “outro sujeito” na experiência mundana. A experiência não começa aí, obviamente, na esfera de propriedade de um *ego* privado de *alter-ego* e de tudo o que está pendente deste último. Trata-se de, por esta redução artificial, medir em toda a sua amplitude as formações de sentido que, na experiência do mundo, supõem já a posição de um outro sujeito, quer sob a forma de uma intersubjectividade aberta (o *für jedermann*), quer sob a forma de uma experiência concreta de outro sujeito na empatia. Portanto, a ordem de progressão das análises de Husserl não é uma verdadeira ordem de derivação das apercepções em causa. A experiência não começa com um *ego* solipsista que, em passos sucessivos, constitua um outro sujeito e um mundo de objectivo daí decorrente. É a ordem inversa que é a boa ordem e todas as reflexões de Husserl, na quinta meditação, devem, portanto, ser regressivamente reconstituídas a partir do que é nelas resultado, indo da experiência do mundo na sua plena concreção até os seus ingredientes parciais, que só uma abstracção metódica permite isolar.

O §. 49 das *Meditações Cartesianas* indica as etapas da análise:

1. Esfera de pertença, ou a experiência segundo o sentido exclusivo do *eu próprio* e do *para mim* – “mundo primordial”;

2. *Eu alheio* – constituição de um mundo natural, na diferença entre *minha aparição* e mundo “objectivo”, idêntico para qualquer outro (enquanto sistema de aparições subjectivas harmonizadas);

3. *Comunidade* dos *ego* e “nós” comunitário, como sistema congruente de experiências de um mundo comum, sotoposto aos fluxos de aparições subjectivas;

4. Formas superiores de comunidade nos actos específicos de *comunicação* (actos de um “eu” dirigido apresentativamente a um “tu”), produtores da socialidade – constituição de uma comunidade de “segundo grau”, enquanto comunidade socializada nas formas objectivas da cultura (§. 58).

Quase incidentalmente, Husserl expressa três teses essenciais – são elas (1) que a figura em si primeira do *outro* é o outro *eu* (e que só isso torna possível a alteridade “segunda” de uma Natureza transcendente);¹⁷ (2) que a constituição de um mundo comum envolve um processo de *harmonização* das vidas monádicas, constituinte de uma comunidade;¹⁸ (3) que a comunidade intersubjectiva se constitui em actos sociais na forma da *comunicação*.¹⁹ Ou seja, pela sua ordem intrínseca (e não pela ordem progressiva, a partir da figura abstracta de um “mundo primordial”) – que a primeira apercepção é a da transcendência de um *alter-ego* (e não a de um mundo objectivo causal); que a consciência empática de um outro *ego* se desenvolve como interacção comunicativa em actos de socialização, produtores de objectividades intersubjectivas e de uma esfera de cultura (como sedimento das realizações comunicativas); que a interacção comunicativa é o processo de harmonização das vidas monádicas ou da congruência multipolar dos fluxos de experiência (apontado à ideia-limite de um consenso comunicativo); que a congruência dos fluxos de experiência torna possível uma Natureza, como consciência de um fundo perceptivo invariante por debaixo da variação das formações da cultura (e que a própria ideia de uma Natureza “objectiva e exacta”, no sentido das ciências da natureza, será uma formação cultural de tipo determinado).

Assim reinterpretado o movimento da quinta meditação, a tese fundamental que se extrai das longas reflexões de Husserl sobre o tópico da intersubjectividade é a de que a forma *em si primeira* da vida de experiência é a apercepção de um *alter-ego*, e que a apercepção de um outro sujeito são os processos empáticos e comunicativos que conduzem à edificação de uma comunidade. O *ego* só em relações comunicativas (reais ou possíveis) pode ter diante de si algo como um *alter-ego*. E este “ter-diante” é, mais fundamentalmente, um “estar-com”, na unidade de um mundo socializado constituindo-se ao longo dessas relações comunicativas. A forma fundamental da consciência de outro sujeito consiste nestes processos comunicativos e empáticos de harmonização dos fluxos de experiência respectivos, pelos quais desponta a forma comunitária de um “nós” socializado e a referência a um mundo comum (cultural e natural). Na verdade, *sem* os processos de harmonização comunicativa dos fluxos de experiência, *sem*, portanto, a conexão da auto-aparição com a aparição de um *alter-ego* e a consciência recíproca de uma comunidade, que aí se edifica, *não há*, para o *ego*, qualquer coisa como uma efectiva experiência de mundo: a experiência de um mundo é obra de um *ego* que desde sempre se passou já para a consciência de uma comunidade (real ou possível) de sujeitos em consciência recíproca

da harmonia dos seus fluxos de experiência – tal é a derradeira lição que deriva da leitura que fazemos do movimento global da quinta meditação. Deste ponto de vista, é bem verdade que, para Husserl, a forma de uma comunidade intermonádica é o verdadeiro ponto de partida de uma filosofia transcendental-constitutiva, como o mostrou Dan Zahavi,²⁰ e que só por uma abstracção unilateral (de que o próprio Husserl foi o causador em certas apresentações da Fenomenologia, nomeadamente na “via cartesiana”) se pode falar de um *ego* encapsulado numa consciência apodíctica de si próprio que torna o sentido *alter-ego* num problema irresolúvel.

Esta compreensão da intersubjectividade comunitária como forma em si primeira de uma efectiva experiência de um *mundo comum*, cultural e natural, entra, agora, num contraste assinalável com as análises sartreanas da intersubjectividade. Guiado pela sua ideia central de que a consciência de um outro sujeito é o lugar onde desponta uma liberdade que me faz nascer como eu-objecto, e que esse ser objectual não é recuperável senão por uma impossível absorção da liberdade de outrem, guiado pela ideia de que o fundo sempre presente das relações intersubjectivas é o conflito entre as liberdades, que a si próprias mutuamente se aniquilam no movimento circular do olhar e do ser-olhado, a forma da comunidade intersubjectiva torna-se, para Sartre, um problema que só pode ser efectivamente resolvido pela alteração dos conceitos fundamentais da sua análise. Estes estão especialmente dirigidos para uma minuciosa descrição do modo como a consciência de um *alter-ego* é um ver-se no olhar do outro, ou seja, uma consciência do modo como somos objecto *para ele*, e não do modo como devimos sujeitos, *com ele*, numa comunidade intersubjectiva. O essencial das suas análises da intersubjectividade está dado de um modo claro na estrutura do fenómeno da vergonha (*honte*) – “‘Eu tenho vergonha de mim mesmo’, a vergonha supõe um eu-objecto para o outro, mas também uma ipseidade que tem vergonha e que é imperfeitamente expressa pelo ‘eu’ da fórmula. Assim, a vergonha é apreensão unitária de três dimensões: ‘Eu tenho vergonha de mim perante o outro’”.²¹ O núcleo essencial da consciência de um outro sujeito é, assim, o desprendimento de si, o mal-estar, a alienação e a queda numa forma de ser que, ao mesmo tempo, não é o *para-si*, mas lhe aparece como irrecusável. Esta forma de relação consigo mesmo na objectivação e a consciência de um outro sujeito são, para Sartre, uma e a mesma coisa, de tal modo que, partindo deste conceito unilateral da relação intersubjectiva, as formas da socialização e da comunidade superior do “nós” se tornam, no fundo, inatingíveis a partir das suas análises. Em muitos lugares, este pensamento fundamental é retomado. Um derradeiro exemplo: “Assim, meu eu-objecto não é conhecimento nem unidade de conhecimento, mas mal-estar, desprendimento vivido da minha unidade ek-stática do para-si, limite que não posso alcançar e, que todavia, sou. E o outro, através do qual esse eu *me advém*, não é conhecimento nem categoria, mas o *facto* da presença de uma liberdade

estranha. Na verdade, meu desprendimento de mim e o surgimento da liberdade do outro constituem uma só coisa; só posso senti-los e vivê-los juntos; não posso mesmo tentar concebê-los um sem o outro.”²²

Se em Husserl encontramos um “solipsismo” metodológico destinado a mostrar que o sentido da subjectividade é a intersubjectividade comunitária, na empatia e na comunicação, fatora de socialidade, em Sartre temos, ao invés, uma afirmação inicial de outrem como a inultrapassável presença de uma liberdade que aniquila a minha própria, me deixa ver nela apenas a minha própria imagem como objecto, e que para sempre me enclausura numa sombria solidão.

Recebido em: 10/07/2007

Aceito para publicação em: 24/10/2007

Endereço eletrônico: psalves2001@yahoo.com

Acompanhamento do processo editorial: Ariane P. Ewald

Notas

* Artigo publicado com autorização da *Phainomenon, Revista de Fenomenologia*, da fez parte no Número 12, Primavera de 2006.

¹ „Wenn Ich, das meditierende Ich, mich durch die phänomenologische *epoche* auf mein absolutes transzendentes Ego reduziere, bin ich dann nicht zum *solus ipse* geworden, und bleibe ich es nicht, solange ich unter dem Titel Phänomenologie konsequente Selbstausslegung betreibe? Wäre also eine Phänomenologie, die Probleme objektiven Seins lösen und schon als Philosophie auftreten wollte, nicht als transzendentaler Solipsismus zu brandmarken?“ *Hua I*, p. 91.

² « Autrui [...] se présente, en un certain sens, comme la négation radicale de mon expérience, puisqu’il est celui pour qui je suis non sujet mais objet. Je m’efforce donc, comme sujet de connaissance, de déterminer comme objet le sujet qui nie mon caractère de sujet et me détermine lui-même comme objet. » *L’être et le néant*. Paris, Gallimard, 1943, p. 273.

³ « Je ne puis être objet pour moi-même car je suis ce que je suis ; livré à ses seules ressources, l’effort réflexif vers le dédoublement aboutit à l’échec, je suis toujours ressaisi par moi. Et lorsque je pose naïvement qu’il est possible que je sois, sans m’en rendre compte, un être objectif, je suppose implicitement par là même l’existence d’autrui, car comment serais-je objet si ce n’est pour un sujet ? Ainsi autrui est d’abord pour moi l’être pour qui je suis objet, c’est-à-dire l’être *par qui* je gagne mon objectivité. » Sartre – *L’être et le néant*. Paris : Gallimard, 1943, p. 316-317.

⁴ « [...] l’être-pour-autrui n’est pas une structure ontologique du pour-soi . [...] Il ne serait peut-être pas impossible de concevoir un pour-soi totalement libre de tout pour-autrui et qui existerait sans même soupçonner la possibilité d’être un objet. » ; « L’existence des autres n’est pas, en effet, une conséquence qui puisse découler de la structure ontologique du pour-soi. C’est un événement premier, certes, mais d’ordre *métaphysique*, c’est-à-dire qui ressortit à la contingence de l’être. » *Idem*, p. 329 e 344, respectivamente.

⁵ « C’est *dans* et *par* la révélation de mon *être-objet* pour autrui que je dois pouvoir saisir la *présence* de son être-sujet. » *Idem*, p. 302 (sublinhados nossos) ; « [...]autrui est le médiateur entre moi et moi-même : j’ai honte de moi *tel que j’apparais* à autrui. Et, par

l'apparition même d'autrui, je suis mis en mesure de porter un jugement sur moi-même comme sur un objet, car c'est comme objet que l'apparais à autrui ». *Idem*, p. 266.

⁶ Ver *op. cit.*, p. 290 e sgs.

⁷ Ver *op. cit.*, p. 464 e sgs.

⁸ « Mais cet être, la honte me révèle que je le *suis*. Non pas sur le mode de *l'étais* ou du « avoir à être », mais *en-soi*. [...] Mais, une fois de plus, cette métamorphose s'opère à *distance* : pour l'autre, *je suis assis* comme cet encrier *est sur* la table ; pour l'autre, *je suis penché* sur le trou de la serrure, comme cet arbre *est incliné* sur le vent. Ainsi ai-je dépouillé, pour l'autre, ma transcendance. [...] J'ai un dehors, j'ai une *nature* ; ma chute originelle c'est l'existence de l'autre. » *Idem*, p. 308-309.

⁹ *Idem*, p. 307, 309, 311, 321, respectivement.

¹⁰ « Le conflit est le sens originel de l'être-pour-autrui ». *Idem*, p. 413.

¹¹ « Tout se passe donc comme si la conscience constituait l'Ego comme une fausse représentation d'elle-même [...] Alors la conscience, s'apercevant de ce qu'on pourrait appeler la fatalité de sa spontanéité, s'angoisse tout à coup [...]. Si le Je du Je pense est la structure première de la conscience, cette angoisse est impossible ». *La transcendance de l'ego*. Paris: Vrin, 1981, p. 82-83.

¹² « Ainsi l'ek-stase réflexive se trouve sur le chemin d'une ek-stase plus radicale : l'être-pour-autrui. [...] Dans le cas de la troisième ek-stase, nous assistons comme à une scissiparité réflexive plus poussée. [...] L'être pour autrui paraît être le prolongement de la pure scissiparité réflexive. » *Idem*, p. 346 e 347.

¹³ « Ainsi, mon projet de récupération de moi est fondamentalement projet de résorption de l'autre [...] Il serait donc nécessaire [...] d'agir sur la négation interne par quoi autrui transcende ma transcendance et me fait exister pour l'autre, c'est-à-dire *d'agir sur la liberté d'autrui* », « L'unité avec autrui est donc, en fait, irréalisable. [...] Ce projet d'unification est source de *conflit* ». *Idem*, p. 414 e 415.

¹⁴ „Es muss gezeigt werden, wie die sinnliche Ähnlichkeit des Körpers „dort“ mit dem Körper, der als mein Leibkörper die Sinnesschichte der Beseelung, zunächst der spezifischen Leiblichkeit [...] trägt und Nullobjekt der „um ihm herum orientierten“ erscheinende Welt ist, der Auffassung jenes Körpers den Sinn „mitdaseiender Leib als Nullglied einer primordial konstituierten eigenheitlichen Welt mit dem zugehörigen Ich und Bewusstseinsleben“ zuwachsen lässt, aber das alles als mitseiend „appresentiert“, in einer leeren Vergegenwärtigung, die nicht den Charakter der wirklichen Gegenwärtigung, also der Ursprünglichkeit der wirklich primordialen Gegebenheit annehmen kann“. Hua, XV, p. 14.

¹⁵ „Diese „Geschichte“ des Bewusstseins (die Geschichte aller möglichen Apperzeptionen) betrifft nicht die Aufweisung faktischer Genesis für faktische Apperzeptionen [...], vielmehr jeder Gestalt von Apperzeptionen ist eine Wesensgestalt und hat ihre Genesis nach Wesensgesetzen, und somit liegt in der Idee solcher Apperzeption beschlossen, dass sie einer „genetischen Analyse“ zu unterziehen ist. [...] Die Theorie des Bewusstseins ist also geradezu Theorie der Apperzeptionen; der Bewusstseinsstrom ist ein Strom einer beständigen Genesis, nicht ein blosses Nacheinander, sondern Auseinander, ein Werden nach Gesetzen notwendiger Folge, in dem aus Urapperzeptionen oder aus apperzeptiven Intentionen primitiver Art konkrete Apperzeptionen von verschiedener Typik erwachsen [...] In gewisser Weise scheidet sich also „erklärende Phänomenologie“ als Phänomenologie der gesetzmässigen Genesis und „beschreibende“ Phänomenologie als [...] „statische“ Phänomenologie“. Hua XI, p. 339-340.

¹⁶ „Diese „Geschichte“ des Bewusstseins (die Geschichte aller möglichen Apperzeptionen) betrifft nicht die Aufweisung faktischer Genesis für faktische Apperzeptionen [...], vielmehr jeder Gestalt von Apperzeptionen ist eine Wesensgestalt und hat ihre Genesis nach Wesensgesetzen, und somit liegt in der Idee solcher Apperzeption beschlossen, dass sie einer „genetischen Analyse“ zu unterziehen ist. [...] Die Theorie des Bewusstseins ist also geradezu Theorie der Apperzeptionen; der Bewusstseinsstrom ist ein Strom einer beständigen Genesis, nicht ein blosses Nacheinander, sondern

Auseinander, ein Werden nach Gesetzen notwendiger Folge, in dem aus Urapperzeptionen oder aus apperzeptiven Intentionen primitiver Art konkrete Apperzeptionen von verschiedener Typik erwachsen [...] In gewisser Weise scheidet sich also „erklärende Phänomenologie“ als Phänomenologie der gesetzmässigen Genesis und „beschreibende“ Phänomenologie als [...] „statische“ Phänomenologie“. Hua XI, p. 339-340.

¹⁷ „Also das an sich erste Fremde (das erste „Nicht-Ich“) ist das andere Ich“. Hua I, p. 109.

¹⁸ „Die transzendente Intersubjektivität hat durch diese Vergemeinschaftung eine intersubjektive Eigenheitssphäre, in der sie die objektive Welt intersubjektiv konstituiert. [...] Danach gehört zur Konstitution der objektiven Welt wesensmässig eine „Harmonie“ der Monaden“. Hua I, p. 110.

¹⁹ „[Es gibt] spezifisch ichlich-personalen [Akten], die den Charakter von Ich-Du-Akten, von sozialen Akten haben, durch welche alle menschliche personale Kommunikation hergestellt wird“. Hua I, p. 135.

²⁰ Dan Zahavi – *Husserl und die transzendente Intersubjektivität. Eine Antwort auf die sprachpragmatische Kritik*. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1995.

²¹ « En effet dans la structure qu'exprime le « j'ai honte de moi », la honte suppose un moi-objet pour l'autre mais aussi une ipséité qui a honte et qu'exprime imparfaitement le « Je » de la formule. Ainsi la honte est appréhension unitaire de trois dimensions : « J'ai honte de *moi* devant *autrui* ». » Sartre, op. cit., p. 337.

²² « Ainsi mon moi-objet n'est ni connaissance ni unité de connaissance, mais malaise, arrachement vécu à l'unité ek-statique du pour-soi, limite que je ne puis attendre et que pourtant je suis. Et l'autre, par qui ce moi *m'arrive*, n'est ni connaissance ni catégorie, mais le *fait* de la présence d'une liberté étrangère. En fait, mon arrachement à moi et le surgissement de la liberté d'autrui ne font qu'un, je ne puis les ressentir et les vivre qu'ensemble, je ne puis même tenter de les concevoir l'un sans l'autre ». *Idem*, p. 322.