

## INTERSUBJECTIVIDADE E CONFLITO

*José Manuel Santos*

Universidade da Beira Interior

As soluções apresentadas por Sartre, na sua primeira grande obra filosófica, *L'être et le néant*, no âmbito da problemática das relações com outrem conferem-lhe uma posição muito original no panorama da filosofia do século XX. Na questão da chamada intersubjectividade, convém começar por distinguir dois problemas. O primeiro é a questão de saber como se apresenta *alter* do ponto de vista de *ego*, a qual, formulada de maneira radical, se traduz na questão da existência de outras «consciências», ou outras «mentes», para além da minha. Trata-se do problema clássico do «solipsismo». Uma vez resolvido este problema, uma vez provada a «existência de outrem», ou seja a existência de uma pluralidade de consciências, coloca-se um segundo que diz respeito ao tipo de relações que estas podem ter entre si, excluída que está a hipótese de uma fusão.

Vários filósofos do século XX tentaram resolver os dois problemas com uma única hipótese, que, na sequência de Heidegger, começa por pôr em causa a perspectiva da consciência cartesiana, para, em seguida, introduzir um elemento mediador que transcende os sujeitos, é condição de possibilidade da sua comunicação, e, em última análise, da sua própria existência como sujeitos. Este elemento propriamente *inter*-subjectivo pode ser de dois tipos: ou bem aquilo a que poderíamos chamar um «*intermundo*», ou bem aquilo a que alguns chamam um «*intersujeito*»<sup>1</sup>. No primeiro caso trata-se de um mundo que não é apenas um objecto possuído ou «constituído» em comum, mas que é propriamente *Lebenswelt*, um mundo que é a própria «substância» (Merleau-Ponty dirá «carne») de sujeitos não transcendentais e no qual as suas «vidas» se «exprimem» numa exterioridade tendencialmente sem resto. Uma tal «vida» pode ser interpretada no sentido da visibilidade do

<sup>1</sup> Este conceito provém de Manfred Frank, que o utiliza no artigo «Welchen Nutzen bringt uns die analytische Philosophie?», in *Merkur*, nº 518, 1992, p. 422.

social (Schütz). No segundo caso, o elemento da mediação absoluta é um «intersujeito», ou seja um sujeito originariamente colectivo que transcende as consciências singulares e «monológicas» e é condição de possibilidade da constituição «dialógica» de sujeitos individuais. No caso de Habermas, o «intersujeito» é uma «comunidade ideal de comunicação» cuja racionalidade «dialógica» é imanente a todos os «actos de fala» reais que preenchem as condições de bondade de serem verdadeiras «acções de comunicação» (*kommunikatives Handeln*).

Com a introdução de um «intermundo» ou de um «intersujeito» o problema do solipsismo é «resolvido» no sentido em que desaparece, e as relações entre sujeitos são reguladas pelas leis e dinâmicas da «vida» da *Lebenswelt*, ou pelas normas imanentes ao «intersujeito» – no caso de Habermas, pela «racionalidade prática» da «pragmática da comunicação».

A originalidade de Sartre está em resolver o problema do solipsismo sem recorrer nem a um intermundo nem a um intersujeito. O encontro das consciências dá-se numa experiência original sem intermediários, ou seja sem diálogos, sem linguagem, e mesmo sem a mediação de um mundo da vida, naturalmente ou habitualmente expressivo, construído em comum. Como veremos, na primeira parte deste trabalho, Sartre aborda a questão através de uma hábil reformulação do problema inspirada na estrutura especular da consciência-de-si hegeliana, na qual a auto-constituição do sujeito individual se funda numa «visão de si no outro». A certeza da «existência» de *alter* é tão grande como a de *ego*, sobretudo se se der ao conceito de «existência» o sentido modal e temporal de uma escolha de possibilidades, que Sartre retoma de Heidegger. Fenomenologicamente, a originalidade de Sartre será de conferir um fundamento, ou seja uma base de experiência original à estrutura especular «construída» por Hegel, através da análise do sentimento de vergonha e do fenómeno do olhar.

Resolvido o problema do solipsismo, o outro é indubitável, resta, como dissemos, um segundo problema da intersubjectividade, que é a questão relativa ao tipo de relações que eu posso ter com outrem, ou seja, como diz Sartre, relativa à «essência das relações entre consciências». Veremos, na segunda e terceira partes deste trabalho, que, no caso de Sartre, a solução dada ao primeiro problema não é completamente indiferente para a resposta dada a esta questão. Finalmente, na quarta parte, tentaremos mostrar porque é que a resposta dada por Sartre a esta questão é a tese segundo a qual a «a essência das relações entre as consciências é o conflito». Do ponto de vista da arquitectura do filosofema esta tese está intimamente ligada à concepção sartreana da «liberdade». Resta saber até que ponto ela é fenomenologicamente plausível, em particular na confrontação com a tese que já foi intuída pelo autor de *L'être et le néant* como a mais diametralmente oposta à sua: o «comunitarismo» existencial de Heidegger.

## 1. Para além do solipsismo

Sartre introduz à questão da experiência do outro através da crítica de um paradigma filosófico que ele considera conduzir a um problema irresolúvel, e, portanto, a um fracasso filosófico, conhecido na tradição pelo nome de *solipsismo*. O conceito de solipsismo designa duas coisas: um problema filosófico e um beco sem saída de uma filosofia ou mesmo de uma tradição filosófica. O paradigma dessa filosofia é o da abordagem da experiência do outro pela via do “conhecimento”, como se se tratasse de obter um “conhecimento” de um “objecto”, neste caso de uma “interioridade” alheia, de uma experiência íntima de um sujeito-*alter*, que não é, nem pode ser, directamente acessível na perspectiva da primeira pessoa, da consciência do sujeito-*ego*. O conhecimento de *alter* seria, assim, sempre deficitário, puramente probabilístico, no caso do “realismo”, construído e não intuitivo, no caso do “idealismo”. O objectivo de Sartre será, pois, primordialmente, não uma solução do problema nos termos propostos pela tradição, mas de encontrar, para a tematização da experiência de outrem, uma alternativa ao paradigma do conhecimento

Do seu ponto de vista, entre os filósofos mais recentes, Husserl teria dado um primeiro passo importante na procura dessa alternativa, sem, no entanto, ultrapassar o paradigma do conhecimento objectivo<sup>2</sup>, não conseguindo por isso “escapar ao solipsismo” (EN, 280). Já Hegel e Heidegger teriam contribuído de modo decisivo para ultrapassar este paradigma, embora no caso do primeiro tenha havido uma recaída no modelo gnoseológico, na medida em que existe a exigência de aceder a uma «verdade», sendo esta não só relativa ao outro singular mas, em última instância, uma «verdade» que se revela na perspectiva supra-indivíduo do «espírito». No caso do segundo, apesar de a solução heideggeriana ultrapassar definitivamente o paradigma do conhecimento, e o solipsismo que lhe é inerente, ela vai por assim dizer longe de mais, tornando-se insatisfatória aos olhos de Sartre por dissolver a perspectiva do *cogito* individual num ser-com (*Mitsein*) pré-intencional e por tornar, assim, irrelevante o facto da «pluralidade das consciências» (EN, 289) – sendo ambas coisas das quais ele não abdica.

O problema do solipsismo, tal como a tradição o concebe, reside, para Sartre, antes de mais, na má formulação de um problema. O problema não pode consistir na impossibilidade de *ego* ter um acesso directo à experiência íntima do outro, cuja solução poderia estar numa experiência mística ou telepática. No extremo oposto, o problema também não pode ser reduzido a

---

<sup>2</sup> J.-P. Sartre, *L'être et le néant. Essai d'ontologie phénoménologique*, Gallimard, Collection TEL, Paris, 1977, p. 278. A 1ª edição, Gallimard, «Bibliothèque des idées», foi publicada em 1943. A partir daqui as referências a esta obra serão assinaladas no texto, entre parênteses, pelas iniciais EN seguidas do número de página. A paginação é a da edição TEL, que difere da da 1ª edição.

um simples problema «semântico», resolvido por uma semantização generalizada da experiência de outrem, ou seja pela redução de todos os outros a “unidades de significação”, constituídas por *ego*, um bocado mais complexas que os simples e previsíveis objectos empíricos, como é o caso na abordagem de Husserl (EN, 278).

A reformulação do problema passa por um alargamento da noção de experiência que implica uma externalização da interioridade (psicológica ou transcendental). É com este propósito que Sartre introduz a distinção entre uma «exterioridade de indiferença», que caracteriza a relação existente entre puras coisas, e uma «negação interna», ou seja relação mundana de não indiferença em que sou «afectado» por outrem (EN, 276), que caracteriza a intersubjectividade. A experiência não se reduz a um jogo de intencionalidades puramente semânticas de conteúdos objectais preenchidas pelas correspondentes intuições mais ou menos adequadas. Ela deve ser entendida no âmbito de um conceito alargado de experiência, no sentido de uma experiência «prática» do mundo que inclui a o ser «afectado» por outrem. É a partir desta perspectiva que deve ser fenomenologicamente descrita a relação de alteridade e formulado o problema que coloca a «pluralidade das consciências». Neste sentido, Sartre acolhe favoravelmente, quer em Hegel quer em Heidegger, uma concepção da experiência que já acolhe esta «afecção», respectivamente no fenómeno do «reconhecimento» (*Anerkennung*) e na dimensão do «ser-com» que o *Dasein* não pode deixar de «ser» (*Dasein ist Mitsein*<sup>3</sup>).

Para Heidegger, o fio condutor da experiência intra-mundana quotidiana é a *Zuhandenheit*, relação manual com as coisas, ou seja, concretamente, uma experiência do «trabalho» que gira em torno da produção de coisas e da sua utilização como «utensílios» (*Zeug*). Nesta experiência, o encontro do outro faz-se no contexto de um modo de vida ocupado e preocupado (*besorgt*) com as «coisas manuseadas» (*das Zuhandene*), ao ponto de todos os entes intra-mundanos, mesmo os que não são à partida artefactos, se transformarem em utensílios. Neste contexto, o outro aparece por assim dizer *lateralmente* implicado na minha experiência das coisas-utensílios, solidário comigo na relação “pragmática” que me liga a essas coisas. Tal como Sartre o fará, Heidegger já critica fortemente o recurso da filosofia moderna pós-cartesiana ao paradigma do «conhecimento» para tematizar a relação com outrem<sup>4</sup>, na medida em que uma tal abordagem reduz a relação intersubjectiva à pura relação “teórica”, visual e intelectual, abstracção feita da *Zuhandenheit*, da relação «pragmática» com as «pragmata». No contexto da «manualidade», *ego* e *alter* não se tematizam reciprocamente como na

<sup>3</sup> M. Heidegger, *Sein und Zeit*, Max Niemeyer Verlag, Tübingen, 1977 (1ª ed. 1927), p. 120.

<sup>4</sup> «A compreensão dos outros [...] não é um conhecimento (*Kenntnis*) originado por um conhecer (*Erkennen*)», *ibid.*, p. 123.

relação de conhecimento, estão do mesmo lado, por assim dizer na mesma equipa, face ao mundo circundante (*Umwelt*) das coisas-utensílios. A experiência original de outrem no âmbito da práxis «manual» é, assim, uma consciência pré-intencional de um *nós*, à qual Heidegger chama *Mitdasein*, uma «existência comum».

Do ponto de vista de Sartre, esta relação com outrem mediatizada pela «manualidade» carece de uma problematização que transcenda o mundo idílico do trabalho manual, que opere uma passagem que, em termos aristotélicos, se poderia descrever como da *technê* para a *praxis*. A «manualidade» é sem dúvida eficaz para rebater o paradigma do conhecimento, mas, em certo sentido, é demasiado eficaz, na medida em que faz desaparecer o próprio problema do solipsismo, inclusive na sua reformulação sartreana como problema da «pluralidade das consciências» – numa palavra: deita fora o bebé com a água do banho.

Aos olhos de Sartre, Heidegger é, sem dúvida, dos três filósofos analisados mais em pormenor no âmbito da problemática das relações com outrem, aquele que ultrapassa da maneira mais decidida e definitiva o paradigma do conhecimento. A certeza da existência do outro não remete para um impossível acesso à sua intimidade, à sua “esfera primordial” (na linguagem de Husserl), e não se conjectura através de uma semiologia que lê essa intimidade na visibilidade do corpo e na gestualidade de outrem. O *Mitsein* designa a dimensão de uma experiência original, pré-intencional e indiferenciada de outrem, imanente a uma prática colectiva. Todo o *Dasein* é, pois, à partida, na origem, “*Mitsein*”, no sentido de ser membro de uma “comunidade” original. Aos olhos de Sartre, porém, esta solução do problema da relação com o outro tem o inconveniente de fazer desaparecer o próprio problema, nomeadamente enquanto problema do solipsismo, o qual não seria, apesar de tudo, um falso problema, mas apenas um problema mal posto pelo pensamento moderno. A alteridade do outro seria reduzida a uma simples dimensão “transcendental”. Com o *Mitsein* os outros em geral são mais que uma possibilidade indubitável. Fica por esclarecer a “facticidade” da alteridade vivida no encontro de cada outro.

Se levarmos a sério o conceito heideggeriano de “existência”, que não é o simples ser dado *hic et nunc* de uma essência, mas o projectar-se temporal, modal do *Dasein* de acordo com a estrutura do “ter de ser” (*Zu-sein, avoir-à-être*), o problema do solipsismo, enquanto problema da “existência” do outro, requer uma reformulação: ele não diz respeito ao impossível acesso aos conteúdos da vivência íntima do outro, mas ao cruzamento num “aí” de duas “existências” temporalmente estruturadas como séries de vivências e opções de agir. O problema põe-se, portanto, não em termos de “prova ontológica” da existência (no sentido antigo destes termos) da interioridade de *alter*, da existência de um “sujeito” ligado ao corpo-objecto do outro, mas da interpretação fenomenológica do cruzamento ou sobreposição de «exis-

tências», no sentido heideggeriano do termo, em situações em que para cada um destes entes «está em jogo» não só o «meu ser» mas o «ser de outrem», e em que ambos se condicionam na «facticidade».

O primeiro a formular a problemática da intersubjectividade nos termos de um encontro efectivo de duas “existências” foi, sem dúvida, Hegel na famosa dialéctica do Senhor e do Servo (*Herr und Knecht*). O conceito-chave que encontramos nesta dialéctica, o *reconhecimento* (*Anerkennung*), já testemunha de um abandono do paradigma do *conhecimento*. A certeza da existência de *alter* não requer o conhecimento íntimo da experiência interior de outrem, mas o *reconhecimento* da sua qualidade de agente, adquirido num experiência crucial de encontro. A tarefa central será, pois, de indicar e interpretar esta experiência. Sartre vai adoptar, de modo relativamente fiel, a estrutura sincrónica do momento assimétrico, antitético da dialéctica hegeliana do Senhor e do Servo, mas, ao mesmo tempo, com a necessária liberdade, e uma grande virtuosidade, por forma a adequá-la às exigências metodológicas e problemáticas do seu projecto fenomenológico.

A principal questão que esta adequação nos suscita é a de saber se a experiência crucial em causa tem, ou terá de ter, necessariamente a forma do conflito. Tal é a tese de Sartre: «A essência das relações entre consciências [...] é o conflito» (*EN*, 481). Neste ponto há alguma fidelidade a Hegel, embora apenas até certo ponto. Isto, na medida em que na dialéctica hegeliana o “momento” do conflito, o “combate de vida e de morte” entre o Senhor e o Servo, é apenas momentâneo, estando longe, portanto, de constituir uma «essência». O conflito, em Hegel, está destinado a ser superado, no momento final da dialéctica, na simetria do reconhecimento recíproco das respectivas liberdades. Sartre, ao contrário, considera o conflito irrefragável, e critica Hegel por um «optimismo lógico e epistemológico» que, em sua opinião, jamais poderia «fazer cessar o escândalo da pluralidade das consciências». «A dispersão e a luta das consciências são o que são» (*EN*, 289).

A posição mais antagónica à de Sartre, contudo, na questão do conflito, é sem dúvida a de Heidegger. Apesar de, como se disse, em *Sein und Zeit*, a relação factual e concreta ao outro estar pouco tematizada, há indicações que apontam no sentido de conceber a relação mundana quotidiana ordinária como uma relação por assim dizer lateral com os outros que se ocupam das coisas no âmbito da *Zuhandenheit*, e, por conseguinte, num sentido oposto ao de um conflito: a experiência original do *Mitsein* começa por ser por assim dizer *comunitária*, e mesmo, no âmbito da relação manual com o mundo (*Zuhandenheit*) e da «ocupação» (*Besorgen*) com as coisas, *cooperante*. A consciência original dos outros no âmbito da «manualidade» teria a forma de um “nós”, visto que «os outros são aqueles, dos quais a gente (*man*) não se distingue, entre os quais também está»<sup>5</sup>.

<sup>5</sup> Heidegger, *ibid.*, p. 118.

Voltaremos a esta questão da cooperação *versus* conflito. Para já, abstracção feita da tese de Sartre da intersubjectividade como conflito, convém sublinhar a sua virtuosidade na resolução do problema do solipsismo, reformulado em termos fenomenológicos. Por um lado, aproveita de Hegel uma estrutura dramática de interacção, um esquema dialéctico da constituição da identidade de *ego* como consciência-de-si (*Selbstbewußtsein*), que um fenomenólogo seria, sem dúvida, tentado a acusar de construtivista. Ao mesmo tempo, por outro lado, consegue escapar ao construtivismo hegeliano na medida em que preenche a estrutura algo esquemática e sistémica da dialéctica da consciência-de-si com materiais fenomenologicamente pertinentes, ou seja com a identificação e descrição de uma experiência crucial doadora da certeza *prática* do outro.

A dialéctica hegeliana começa com um *primeiro* momento, uma diferença original, em que o sujeito é simples consciência do desejo de algo, de qualquer coisa que é apenas não sujeito. O fenómeno primitivo do «desejo» (*Begierde*), que se traduz concretamente na consumpção da coisa (planta, animal, etc.) pelo sujeito, exprime a primeira tentativa de superação da *Entzweiung*, da separação ou diferença original, ou seja de assimilar a si o não sujeito ou o mundo. O sujeito verdadeiramente humano só surge num *segundo* momento, a partir do instante em que ele não é apenas consciência de um desejo e de uma coisa desejada mas de *si*, constituindo-se como «indivíduo», como *Selbst* (inglês: *self*) ou consciência-de-si. Para Hegel, isto só pode acontecer através de uma relação *especular*, na qual *ego* identifica *alter* não como simples coisa consumível ou objecto mas como outra consciência-de-si. A «consciência-de-si [...] vê-se a si mesma no outro»<sup>6</sup>. Só na medida em que o outro é, para mim, objecto e sujeito, ou objecto-sujeito, é que eu sou para mim objecto e sujeito.. Não é a subjectividade de *ego* que é intelectualmente projectada em *alter*; a subjectividade de *ego* constitui-se graças à «visão» de si mesma no outro. É a esta dinâmica especular que Hegel chama «movimento do *reconhecer*». Ela significa que a auto-constituição espontânea, pré-reflexiva, do sujeito na identidade do «indivíduo» ou do *self* não é possível sem a mediação especular de um *alter ego*. É esta estrutura fenomeno-lógica, segundo a qual não é *ego* que constitui *alter*, mas este que é imprescindível à constituição daquele, e que, como tal está no âmago de *ego* e é para este, por conseguinte, uma «certeza», que vai servir a Sartre de ponto de partida para a reformulação e resolução do problema do solipsismo.<sup>7</sup> A sua originalidade não reside na simples recuperação da dialéctica

<sup>6</sup> Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, in *Werke*, Vol. III, Frankfurt, Suhrkamp, 1986, p. 146.

<sup>7</sup> A assimetria entre o Senhor e o Escravo, o seu “combate de vida ou de morte”, e, portanto, o conflito, só surge num *segundo* momento (a contar do momento puramente especular), a partir do instante em que o equilíbrio extremamente precário do puro reconhecimento especular, que até é, talvez, um momento puramente teórico ou analítico, se rompe. É então, com o conflito, que se começará a pôr a questão da liberdade.

hegeliana para resolver o problema fenomenológico da relação com outrem, mas na utilização de um outro tema, não menos problemático e largamente tratado na tradição fenomenológica anterior a Sartre: a temática daquilo a que se chama vulgarmente sentimentos. Sartre identifica e descreve uma categoria de sentimentos, dos quais o exemplo mais utilizado é o da *vergonha*, que apresentam, numa experiência espontânea e não construída, a estrutura especular do “reconhecimento” que caracteriza a consciência-de-si hegeliana.

No entanto, também se pode dizer, integrando agora a recepção de Heidegger, que a originalidade de Sartre foi de reconfigurar e *cruzar*, no quadro da dialéctica hegeliana da consciência-de-si, dois temas que em *Sein und Zeit* se encontram separados: o tema da relação com outrem, do *Mitsein*, e o da «disposição afectiva» e dos «humores», (da *Befindlichkeit* e da *Stimmung*). Aquilo que encontramos em Heidegger é a ideia de que as *Stimmungen*, os humores ou sentimentos, não são «paixões da alma», «estados de espírito» idiossincráticos inerentes à “interioridade” do sujeito, mas *reveladores* do mundo e da «facticidade» da própria existência. Heidegger confere aos humores um carácter hermenêutico, uma função de *Erschlossenheit* (termo geralmente traduzido por «abertura») que se opõe, ao nível da própria estrutura da vivência, do *Erleben*, ao «conhecimento»<sup>8</sup>. O conhecimento revela as propriedades de um objecto; os humores revelam uma “situação” complexa<sup>9</sup>, o próprio *Dasein* na facticidade de um aí. Acontece, porém, que Heidegger se interessa sobretudo pelos humores não intencionais e reveladores da «globalidade», da «unidade» e das estruturas fulcrais do *Dasein*, como a angústia ou o «tédio profundo». Se Heidegger não deixa de referir, mas apenas *en passant*, que a *Befindlichkeit* (disposição afectiva), para além de ser um «modo fundamental» de «revelação» (*Erschlossenheit*) do mundo e da existência, também o é relativamente ao *Mitdasein*, ao co-*Dasein* que o outro é,<sup>10</sup> também é verdade que em *Sein und Zeit* não dedica grande atenção à questão do humor no âmbito do *Mitsein*. O que falta em Heidegger, e que Sartre vai desenvolver, é a conjugação das duas temáticas, ou seja a utilização do *sentimento* para tratar o problema da *alteridade*.

Neste sentido, a relação ao outro é pensada por Sartre, na origem, como um *Erleben* cuja estrutura é da ordem do *sentimento*, e não do *conhecimento*.

<sup>8</sup> Cf. Heidegger, *ibid.*, p. 134: «As possibilidades de revelação (*Erschließungsmöglichkeiten*) do conhecimento (*Erkennen*) são muito limitadas em relação ao revelar original dos humores (*Stimmungen*), os quais colocam o *Dasein* em face do seu ser enquanto aí.»

<sup>9</sup> Na terminologia conceptual de Niklas Luhmann poderíamos dizer que os «humores» são os instrumentos mais primitivos, mais “originais”, que o “sistema” *Dasein* utiliza para *reduzir* a infinita complexidade do mundo. Sobre o conhecimento, os humores apresentam a vantagem de reduzir sem aumentar a complexidade do mundo. Com efeito, todo o conhecimento aumenta a complexidade do mundo.

<sup>10</sup> Heidegger, *Sein und Zeit*, op. cit., p. 137.

São sentimentos de um determinado tipo que vão *revelar* a estrutura ontológica da relação com o outro, o cruzamento de duas “existências”. Como veremos, tais sentimentos apresentam a estrutura especular da consciência-de-si hegeliana que se «vê a si mesma no outro». Em Sartre, a “construção” hegeliana é, assim, preenchida com um fenómeno.

O sentimento mais utilizado por Sartre para revelar a estrutura ontológica da relação com outrem é a *vergonha*. Ela pertence a uma classe de sentimentos que, para além de serem intencionais, ou seja terem um “objecto”, ao contrário dos humores “existenciais”, como a «angústia» heideggeriana, que nos coloca «diante do nada», também apresentam uma curiosa estrutura especular. Assim, no caso da vergonha, o seu objecto intencional directo é o próprio sujeito: quem se envergonha envergonha-se de algo que lhe é imputável, de um defeito físico, de um vício moral, de uma acção vergonhosa, etc. Ter vergonha é ter vergonha *de si*. Mas a condição de possibilidade de um tal sentimento reflexivo é a presença observadora de um outrem. Ter vergonha é «ter vergonha de mim *perante outrem*» (EN, 319).<sup>11</sup> Isto significa que todas as experiências de vergonha (e de outros sentimentos do mesmo tipo como, por exemplo, o orgulho ou a vaidade) me dão a certeza indubitável da existência de um outro. É esta estrutura especular revelada por certos sentimentos que constitui para Sartre a prova da sua tese anti-solipsista, por ele formulada na fórmula cartesiana de um «*cogito alargado*»:

«Da mesma maneira que a minha consciência apreendida pelo *cogito* testemunha indubitavelmente de si mesma e da sua própria existência, certas consciências particulares, como por exemplo a “consciência-vergonha”, testemunham ao *cogito* de si próprias e da existência de outrem, indubitavelmente.» (EN, 319)

Aquilo que está aqui em causa não é, obviamente, o alargamento da intuição a que acedo na experiência de mim à “interioridade” de outrem. Essa seria uma certeza da ordem da «*factualidade*», do facto constatável numa percepção ou *Anschauung*. Por outro lado, a “certeza” da presença do outro tem de ser mais que a simples constituição da “unidade semântica” de um corpo animado do qual se pode esperar um comportamento “humano”. A certeza da existência do outro numa experiência como a vergonha é uma certeza da ordem da «*facticidade*», ou seja essa existência manifesta-se pelo seu impacto imediatas na minha “existência”, no sentido em que esta reside nas minhas «possibilidades»: na vergonha, o olhar do outro «é apreendido no seio do meu acto como solidificação e alienação das minhas possibilidades

<sup>11</sup> A linguagem familiar também diz, neste caso, ter vergonha “do outro”. Podemos falar de uma intencionalidade directa, cujo objecto é o *vergonhoso*, o objecto da vergonha (que é «eu próprio») e de uma intencionalidade indirecta cujo “objecto” é o olhar *envergonhante* do outro.

próprias» (EN, 309). É a *facticidade* desta «alienação» que me permite, na situação de vergonha, «ver» a mim próprio como ser que é ele próprio as suas possibilidades. A estrutura fenomenológica de um sentimento como a vergonha mostraria, assim, que a relação fundamental a outrem não se constitui semanticamente, ou seja intelectualmente, a partir da “solidão original” de *ego* (EN, 298) como «unidade de sentido» que promete uma «intuição» (*Anschauung*), mas através de uma experiência na qual *alter* está no âmago da auto-constituição de *ego* enquanto ser mundano.

## 2. Fenomenologia do olhar

Com a análise do sentimento de vergonha está refutado o solipsismo. A existência de outrem é revelada «indubitavelmente» na experiência crucial de certos sentimentos. Resta a questão de saber como é que ele se manifesta, como é que ele é vivido por *ego*, ou seja a tarefa de uma fenomenologia e de uma hermenêutica do outro. Em seguida, tendo em conta esse modo de manifestação, por um lado, e o facto da «pluralidade das consciências», por outro, coloca-se a questão, tendencialmente ética e política, relativa ao carácter e à forma das «relações concretas com outrem». A resposta à primeira questão é dada por Sartre na sua famosa fenomenologia do *olhar*, que constitui, à *juste titre*, um dos trechos mais famosos de *L'être et le néant*.

O problema a resolver na fenomenologia do olhar é de saber como é que uma subjectividade definida como «*transcendência*», no sentido dado por Heidegger ao *Dasein*, ou seja um ente que não se define a partir de uma essência ou um conjunto de propriedades objectais visíveis e características, mas pela sua relação a si no tempo, isto é pela sua relação a possibilidades de ser, se manifesta na actualidade e, de alguma maneira, na visibilidade. Uma tal fenomenologia pretenderá mostrar no cruzamento dos olhares o cerne da relação directa com outrem, que reside, como vimos, num *cruzamento das “existências”*.

Para compreender o que é o «olhar», devemos começar por pensar que ele se opõe ao corpo, que é, por assim dizer, um «incorporal». Na teoria clássica da intersubjectividade, eu vejo um corpo de forma humana e de movimentos dotados de uma “graça” humana que os opõe aos movimentos maquínicos de um robô. Na perspectiva dessa teoria, esse corpo e esses gestos são o signo ou o sinal que remete para o “espírito” que o anima, para uma interioridade à qual não tenho acesso directo. Na fenomenologia do olhar, Sartre quer justamente escapar a esta semiologia da interioridade. Daí que oponha o olhar não só ao corpo mas aos próprios *olhos* – que são órgãos, partes do corpo e, portanto, também corpo.

Quando olhamos para alguém, olhos nos olhos, temos de optar entre duas atitudes radicalmente distintas e inconciliáveis: Ou bem «apreende-

mos» o olhar, e não vemos os olhos, ou bem atemo-nos à percepção dos olhos enquanto órgãos do corpo, ou seja objectos do mundo (vemos a sua cor, a estrutura da íris, etc), mas, neste caso, escapa-nos o olhar. Isto explica a experiência comum de termos visto alguém várias vezes, termos falado horas com essa pessoa, e, mais tarde, não nos «lembramos» da cor dos seus olhos. Isto não se explica por uma falta de memória, mas pela ausência de observação. O olhar esconde os olhos, e vice-versa. A invisibilidade do olhar é explicada por Sartre (EN, 304) pela sua ubiquidade relativa, ou seja por ele não estar nos olhos do outro mas “sobre mim”, contaminando o espaço e demarcando uma distância invisível. A incorporalidade do olhar também se explica pela sua estrutura especular. Os espelhos são invisíveis não por ser transparentes, mas por reflectirem as imagens de coisas que lhes fazem face. Com o olhar passa-se algo de semelhante: por um lado, há ali qualquer coisa que me faz «sentir» (*éprouver*) indubitavelmente a presença de alguém. Por outro lado, aquilo que eu vejo, que me mostra o olhar do outro, como imagem especular, sou eu mesmo, tal como “visto”, ou seja julgado pelo outro. «Aprender o olhar do outro não é apreender um objecto-olhar, mas tomar consciência de ser olhado» (EN, 304-305). Esta tomada de consciência não implica ter a intuição da sua “interioridade” ou a constituição desta em termos de probabilidade. Ela é a operação temporal em que *ego* se apreende como resultado do acto de *alter*. O olhar é o visível de um invisível de ordem primordialmente temporal e modal. Ou seja, se aquilo que «está em jogo» na relação de auto-referência que constitui, segundo Heidegger, a «essência da existência» é o meu «ser», e o «estar em jogo» se traduz numa operação modal de escolha de possibilidades de ser, o invisível do olhar de *alter* é a minha própria «imagem» que, a partir desse momento, passa a «estar em jogo» na relação de auto-referência modal, na abertura modal de possibilidades, que constitui a minha «existência». Na sua essência, como puro fenómeno, o olhar do outro é vazio, e isto num duplo sentido: dá-me uma pura *facticidade*, ou seja a certeza *que há* um outro (uma *Daßheit*), sem me dizer nada sobre ele, e uma “imagem” para mim vazia, por assim dizer em negativo, de mim que eu tenho de integrar na minha relação auto-referencial, no meu «projecto» existencial. A positividade do olhar de *alter* está nos “limites” que esta irrecusabilidade coloca às minhas «possibilidades». *O cruzamento dos olhares é a experiência crucial de um cruzamento de “existências”*.<sup>12</sup>

<sup>12</sup> Um autor francês contemporâneo de Heidegger, mas que, ao contrário de Sartre, não foi em nada afectado pela «analítica da existência», apresenta uma análise do fenómeno do olhar, na qual chega a conclusões idênticas, embora expressas numa linguagem menos técnica, mas mais económica e sóbria, às da fenomenologia sartreana do olhar: «Dès que les regards se prennent, l'on n'est plus tout à fait deux, et il y a de la difficulté [Sartre diria «impossibilité»] à demeurer seul. Cet échange, le mot est bon, réalise dans un temps très petit une transposition, une métathèse: un chiasma de deux “destinées”, de deux points de vue. Il se

Mas para explicar a relação concreta entre as consciências Sartre é obrigado a dar um passo suplementar, ou seja, a ir além desta *fenomenologia* pura do olhar e a entrar numa *hermenêutica* do olhar, de forma a preencher o «vazio» do olhar e da «imagem» de *ego* que ele apresenta. Nesta última, trata-se de saber qual o *sentido* que tem para *ego* o olhar de *alter*. É no âmbito desta hermenêutica que encontramos opções teóricas que serão decisivas quando se chegar ao plano antropológico das «relações concretas» com outrem. Com efeito, a partir da base fornecida pela fenomenologia especular do olhar, que explica a sua invisibilidade e estranheza, podem ser pensadas várias respostas à questão do sentido do olhar de outrem, que podem variar entre os pólos opostos da amizade e do conflito. Como já se disse, Sartre, seguindo Hegel até um certo ponto, opta pela tese do conflito. Existem, no entanto, opções mais pacíficas da hermenêutica do olhar na história do pensamento. Ocorrem-nos duas, que poderão ser lembradas para fazer sobressair, por contraste, a opção sartriana.

Poder-se-ia dizer que o facto de o olhar do outro me devolver a minha imagem me vai permitir constituir-me a mim próprio como sujeito “positivo” perante outrem, como uma identidade positivamente valorizada. É neste sentido que vai a teoria aristotélica da amizade, que se baseia na visibilidade dos actos do sujeito e numa estrutura especular da relação ao outro. Mais recentemente, encontramos uma hermenêutica do olhar que vai igualmente no sentido de uma constituição feliz do sujeito pelo olhar do outro na teoria política de Hannah Arendt. Para esta autora a «acção» humana, num sentido distintivo e eminente do termo, enquanto actividade em que o ser humano acede à sua dignidade, deve idealmente ter lugar num «espaço de aparição» (*Erscheinungsraum*) perante todos os olhares, o «mundo das coisas» só adquire humanidade quando transformado em «palco para os que agem» (*Bühne für Handelnde*).<sup>13</sup>

Poder-se-ia ainda ir pela via de Merleau-Ponty, ou seja traduzir a inegável “estranheza” inerente ao olhar do outro em termos de *fascinação* pelo seu mundo. A perspectiva do outro dá-me oportunidade de descobrir aspectos para mim ainda desconhecidos do mundo. O outro é, nesta perspectiva, abertura a um mundo que vai enriquecer o meu mundo. O conflito seria, aqui, o indício de um fechamento autista, da tentação de cada um se fechar no seu mundo.

Mas, como é sabido, a hermenêutica sartreana do olhar aponta na direcção oposta à das teorias da *philia*, da constituição eminente do sujeito da

fait par là une sorte de réciproque limitation simultanée. Tu prends mon image, mon apparence, je prends la tienne.» P. Valéry, *Tel Quel*, Gallimard, p. 42. Cit. in M. Merleau-Ponty, *Signes*, Gallimard, Paris, 1960, p. 294. Sublinhado por J.M.S.

<sup>13</sup> Hannah Arendt, *Vita activa, oder Vom tätigen Leben*, R. Piper Verlag, München, 1981, p. 193 sq. (Texto original alemão da obra que Arendt publicou em versão inglesa sob o título *The Human Condition*).

«acção» num «espaço público» ou da «fascinação» pelo olhar do outro. O olhar de *alter* é imediatamente interpretado em termos de perigo e de ameaça. É sintomático que, para Sartre, a vergonha não seja apenas um exemplo entre vários de sentimentos especulares implicantes do outro, mas considerada por ele mais «originário» que o sentimento simetricamente oposto do orgulho (*fierté*, *EN*, 337). É natural que de uma tal hermenêutica do olhar decorra uma visão agonística das relações intersubjectivas «concretas».

A hermenêutica do olhar descobre quatro momentos ou sentidos que são, obviamente, os mesmos revelados originariamente ao sujeito através do sentimento de vergonha. A vergonha começa por fazer sentir dolorosamente a *ego* o seu estatuto de “objecto”, de *en soi*, de «prisioneiro de um *corpo*», como diria Platão. Imediatamente associado à vergonha, sentida debaixo do olhar de *alter*, vem o *medo*, que é o «sentimento de estar em perigo perante a liberdade do outro». O sentimento de medo é, mais precisamente, quanto ao malefício que pode advir desse perigo, «sentimento de alienação de todas as minhas possibilidades». Um tal sentimento culmina num «reconhecimento da minha escravatura» (*EN*, 314). Num quarto momento, aquilo que revela a vergonha, e que é ao mesmo tempo sentido do olhar de *alter*, é uma «desintegração» ou uma perda do mundo: o outro «rouba-me o mundo» (*EN*, 301).

Esta última conclusão, tirada por Sartre na hermenêutica do olhar, é interessante por nos permitir mostrar, a partir da questão do *mundo*, a sua posição em relação a teorias da intersubjectividade que tentam resolver o problema de *alter* através da construção de um «mundo comum». Isto, aliás, já na sequência de Husserl, para quem a *Leistung* da intersubjectividade é a constituição de um mundo «objectivo» comum. Com Sartre a construção ou constituição de mundos comuns não é solução para o problema das relações com o outro; tais construções estariam sempre do lado do “em si”. A relação com o outro terá de prescindir de uma mediação pelo mundo, terá de ser imediata, directa, de face a face. Resta saber porque é que o olhar do outro tem de ir ao ponto de «descentrar» e «desintegrar» o mundo.

### 3. A alternativa oscilante: reificação ou liberdade

A hermenêutica negativa do olhar, a interpretação do olhar do outro em termos de “perigo” e de “ameaça”, é inserida por Sartre num dispositivo conceptual que, manifestamente, provém da dialéctica hegeliana do Senhor e do Servo. Para Hegel, como já referimos, a consciência-de-si necessita do momento especular em que se «vê a si mesma num outro» para se auto-constituir como tal na sua identidade de indivíduo, de *self*. Este momento puramente especular, contudo, é ou bem puramente analítico ou, no máximo, a ser real, extremamente instável e de ínfima duração. Se aquilo que *ego*

deve «ver» em *alter* é efectivamente ele próprio, este próprio é a sua *vontade* ou *liberdade* efectiva (e não apenas um corpo criado «à sua imagem»). Ora, o que encontra de facto é *outra* vontade, a vontade de *alter* relativamente à qual *ego* é «objecto». Chega-se, assim, ao momento negativo da dialéctica, no qual cada um tenta escapar à condição de «objecto» e ver a sua condição de sujeito, a sua liberdade, *reconhecida* pelo outro – coisa que este não pode fazer, sob pena de prescindir da sua qualidade de sujeito. Esta situação de pura simetria cria um impasse, um empate entre os dois sujeitos no jogo de impor um ao outro a sua liberdade e «ultrapassar» (*aufheben*) a do adversário. Não se pode sair deste impasse pela simples supressão física do outro, ou seja matando-o como se faz com um animal para escapar a um perigo ou para o consumir, para satisfazer o desejo primário de comer. O que está em jogo não é a sobrevivência, mas a condição subjectiva ou a «liberdade». O impasse só é ultrapassado a partir do momento em que uma das partes, que assume a figura do «Senhor», confere à sua liberdade um valor absoluto e se mostra pronta a arriscar a própria vida num «combate de vida ou de morte», não pela simples sobrevivência, mas pelo puro reconhecimento.<sup>14</sup> A aceitação da morte num tal combate significa, para Hegel, o assumir da liberdade absoluta (negativa) do sujeito em relação à «existência sensível», ou seja à vida. Se o combate tivesse lugar, a «história» poderia chegar ao «fim» com a morte de um dos combatentes, mas seria um fim imperfeito, acidental, não dialéctico. A *mediação* do conflito deverá passar, assim, por outros episódios, a começar pela recusa do combate por parte de uma das partes, que assume a figura do “Servo”, o qual tem medo da morte e não quer arriscar a existência sensível ou a vida por uma liberdade puramente negativa. O episódio seguinte é a descoberta pelo Servo de uma liberdade positiva no *trabalho* das coisas, na transformação do mundo das coisas, embora ao serviço do Senhor, que se torna no puro consumidor parasita do fruto do trabalho do Servo. Todos estes episódios são elos de mediação. O momento final, terceiro, corresponde à superação definitiva do conflito, ou seja, neste caso, à síntese das liberdade negativa e positiva, do Senhor livre e do Servo trabalhador, na «vontade geral» de um Estado moderno formado por cidadãos que se reconhecem uns aos outros como «livres».

Esta descrição muito sintética do enredo da dialéctica do Senhor e do Servo serve para mostrar até que ponto da narrativa hegeliana Sartre acompanha o autor da *Fenomenologia do espírito*. Os momentos da dialéctica hegeliana que a hermenêutica do olhar preenche com material fenomenológico são antes de mais os do desafio e do conflito.

Da mesma maneira que existe uma *alternativa* fenomenológica entre ver o olhar do outro e ver os seus olhos, existe uma alternativa «sistémica» entre duas relações possíveis e exclusivas com o outro. Na primeira eu sou

<sup>14</sup> Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, op. cit., p. 149.

objectivado pelo olhar do outro e reconheço-me como objecto. O outro assume o papel de sujeito e de detentor de uma liberdade que “anula todas as minhas possibilidades”, é uma “transcendência” que faz da minha transcendência “transcendência transcendida”. Numa segunda relação as coisas invertem-se. Sou eu o sujeito que objectiva o outro, o reifica, o instrumentaliza, e assume, na relação com ele, a liberdade infinita.

Aquilo que caracteriza estas duas relações contrárias e simétricas entre si é que elas não podem ter lugar ao mesmo tempo, não podem formar algo como um quiasma em que as duas liberdades coexistiriam, seriam possíveis, como acontece na síntese final da dialéctica hegeliana, no Estado (moderno) de cidadãos igualmente «livres» ligados pelo trabalho.

No fundo, bem vistas as coisas, não encontramos propriamente, em *L'être et le néant*, na questão das relações com outrem, uma dialéctica, no sentido de Hegel, mas apenas uma *alternativa* kierkegaardiana, uma *oscilação* perpétua entre uma relação em que *ego* é livre, sujeito ou «Senhor» e *alter* objecto ou «Servo», e a relação simétrica, em que acontece precisamente o contrário. *Tertium non datur*. Não existe um momento de síntese que ponha fim ao processo circular e acabe com a assimetria entre as partes, o mesmo é dizer com o conflito. É isto que Sartre ilustra de uma maneira muito concreta (e com assinalável imaginação psicológica e literária) no Capítulo III (§§ I e II) da Terceira Parte, dedicado às «*relations concrètes avec autrui*» (EN, 413-463). Nele se mostra uma sucessão de figuras circulares do mesmo conflito original, nas quais os esforços do sujeito para sanar o conflito, quer assumindo um papel estruturalmente equivalente ao do Servo («primeira atitude para com outrem»: casos do amor ou do masoquismo), quer assumindo enfaticamente a liberdade em personagens que são como que descendentes do Senhor hegeliano («segunda atitude para com outrem»: casos da indiferença, do puro desejo sexual, do ódio ou do sadismo), apenas conduzem, no melhor dos casos, a uma mudança da figura do conflito e de personagem, jamais a uma saída, a um fim do conflito. A luta das consciências não tem fim à vista. Compreende-se, pois, que Sartre considere que a “essência das relações entre as consciências” não possa ser senão o conflito (EN, 481).

#### 4. Conflito versus «ser-com» (*Mitsein*)

A questão que resta seria de saber porque é que o conflito é inevitável. Ela pode ser respondida a dois níveis. Por um lado, pode-se fazer uma leitura estrutural do filosofema sartriano destinada a mostrar os elementos centrais que tornam necessária a tese do conflito, por outro pode-se proceder a análises fenomenológicas de experiências ou vivências que ponham em causa, ou

pelo menos relativizem, o carácter pretendidamente «original» e «fundador» do conflito.

Começemos pela abordagem estrutural, no decurso da qual encontraremos a fenomenológica. Deste ponto de vista, a necessidade de conceber a intersubjectividade primordialmente como conflito decorre do conceito sartreano de liberdade, que está na base de uma antropologia filosófica que concebe a «definição do homem» como liberdade<sup>15</sup>. Mais precisamente, é o carácter a vários títulos *absoluto* desta liberdade que explica a rejeição da parte de Sartre dos vários tipos de «mediação» propostos pela filosofia moderna para resolver o problema da pluralidade das consciências, ou seja da colisão das liberdades singulares. Acontece isso com o normativismo kantiano, acusado de «formalismo»<sup>16</sup>. O mesmo acontece com a tentativa hegeliana de integração dialéctica das liberdades num todo. Na recepção da dialéctica hegeliana do Senhor e do Servo é notório o facto de Sartre apenas aproveitar o momento do conflito, deixando de lado os dois momentos subsequentes, nos quais se assiste a uma *positivização* do negativo da liberdade, em primeiro lugar pelo trabalho do Servo, que vê a sua liberdade (positiva) de *homo faber*, transformador do mundo, espelhada na obra feita, e, em seguida, no momento sintético dos reconhecimentos mútuos das liberdades recíprocas numa comunidade política.

Bem vistas as coisas, a *positivização* pelo trabalho pode ser integrada na teoria sartreana da liberdade. O carácter *absoluto* desta não significa que ela seja da ordem do puro pensamento ou da «interioridade» (como no estoicismo), que seja uma liberdade livre de passar aos actos, que não precise de se realizar em actos e em obras. Antes pelo contrário, a liberdade sartreana é a do agir efectivo, do «fazer-se» (*EN*, 494). Por outro lado, convém referir que Sartre vê, e valoriza, na «criatividade» do artista moderno uma expressão da liberdade.<sup>17</sup> Esta estética da criatividade poderia integrar até certo ponto o momento do trabalho do Servo da narrativa hegeliana. Acontece, porém, que essa positivização em nada contribui para *mediar* a relação entre as liberdades de *ego* e *alter*, para resolver o conflito original descrito na hermenêutica do olhar. O caso do trabalho do artista, visto como «criação» solitária que faz abstracção de todos os outros, só vem reforçar, indirectamente, a tese do conflito. A liberdade sartreana não só suporta como requer uma positivização objectiva, mas não suporta de modo algum qualquer positivização intersubjectiva. Isto, porque uma tal liberdade é, num dado sentido, absoluta.

Absoluto no sentido original significa «separado», insusceptível de se decompor em elementos mais simples. Ao falarmos do carácter *absoluto* da

<sup>15</sup> J.-P. Sartre, *L'existencialisme est un humanisme*, Nagel, Paris, 1970, p. 83. Cf. *ibid.*, p. 37: «L'homme est liberté».

<sup>16</sup> *Ibid.*, p. 85.

<sup>17</sup> *Ibid.*, p. 77.

liberdade sartreana não nos estamos a referir ao anti-determinismo radical defendido pelo filósofo francês, por ele exprimido na tese «a liberdade é *total* ou não existe». Para além de ser absoluta neste sentido, ou seja de ser impossível de combinar com a mais pequena parcela de «determinismo», a liberdade sartreana é absoluta no sentido em que só pode ser «a *minha* liberdade» (EN, 493), ou seja, em última instância, aquilo que faz a minha singularidade, e que é insusceptível de ser partilhado com outrem. Na perspectiva deste absoluto da liberdade, a tese do conflito é um simples corolário.

Resta saber o que significa uma tal liberdade. Como é sabido, Sartre formula o seu conceito de liberdade apoiando-se num conceito de «existência» inspirado, digamos assim<sup>18</sup>, numa leitura de *Sein und Zeit*. Acontece que a recepção sartreana deste conceito submete-o a uma inflexão significativa. O conceito heideggeriano de “existência” pretende, sem dúvida, dizer que a subjectividade humana não pode ser explicada como um objecto caracterizado por propriedades fixas «essenciais» constituintes de uma diferença específica, como, por exemplo, a «posse da linguagem» (Aristóteles) ou o «pensamento» (Descartes), mas através de uma estrutura temporal e modal que se apresenta como uma constante relação a si (algo a que Luhmann chamaria auto-referência). A «existência» no sentido de Heidegger designa, assim, duas características estruturais «essenciais» do ente humano: em primeiro lugar, o facto de um tal ente não se caracterizar por «propriedades» positivas, simplesmente dadas, mas pela abertura modal a possibilidades de ser e a «modos de ser possíveis», ou seja pela estrutura temporal e modal a que Heidegger chama «ter-de-ser» (*Zu-sein*, Sartre traduz por *avoir-à-être*), e, em segundo lugar, o facto de a condição desse ente consistir num constante «relacionar-se com o seu ser», ou seja o facto de «aquilo que está em causa para este ente a cada momento [ser] o seu próprio ser». «Aquilo que está em causa» são, obviamente, as possibilidades de ser. As duas características são complementares: a relação a si de um tal ente é uma compreensão das suas próprias possibilidades de ser. Uma tal configuração estrutural, cruzamento do modal e da auto-relação, só se verifica na medida em que «o ser deste ente é a cada momento o *meu* (*das Sein dieses Seienden ist je meins*)».<sup>19</sup>

Sartre faz sua esta teoria modal da condição subjectiva. Subjectividade é uma pura relação a «si» na primeira pessoa, sendo que «eu próprio» não é um núcleo substancial positivo, que perdura no tempo, mas relação modal, a cada momento, a um espectro de possibilidades. Acontece, porém, que o filósofo francês dá à teoria adoptada uma inflexão que o vai afastar radicalmente da intenção filosófica original do colega alemão. Esta inflexão mani-

<sup>18</sup> Há comentadores de Heidegger que falam de um «mal-entendido existencialista» a propósito da leitura sartreana de *Sein und Zeit*. O nosso «inspirado» destina-se a evitar um juízo de valor.

<sup>19</sup> As citações de Heidegger provêm de *Sein und Zeit*, op. cit., pp. 41-42.

feita-se da maneira mais clara na diferença constatável no que concerne ao elemento da auto-relação, àquilo a que Heidegger chama *Jemeinigkeit*, o «sempre-meu». Ou seja, para Heidegger, aquilo que faz a minha singularidade enquanto ente humano, a minha condição de *Dasein*, é uma relação ao «meu ser» (entendido no sentido modal ou verbal explicitado). Em Sartre é uma relação à «minha liberdade». Em que consiste a diferença?

Esta inflexão vai permitir a Sartre cruzar a teoria modal da condição subjectiva, herdada de Heidegger, com uma filosofia moderna da subjectividade como «liberdade», a qual, ironia desta recepção, constitui o principal alvo de ataque do filósofo alemão. Mas, vamos por partes. Mais uma vez: Qual a diferença introduzida pela inflexão?

Para Sartre, a «liberdade» não é apenas liberdade de escolha entre vários possíveis, mas uma «ruptura nadificante (*rupture néantisante*) com o mundo» (EN, 494). Tal como em Kant, o acto livre é um acontecimento supra-natural, por assim dizer um «milagre», irredutível à causalidade mecânica da natureza. Mas, enquanto que em Kant a ordem humana resultante de tais actos é susceptível de ser regulada por uma «racionalidade» que, mais que previsível, é «imperativa», ou seja não é uma produção ou criação do sujeito humano, para Sartre a «ruptura nadificante» é, literalmente, uma criação a partir do nada: «a liberdade é precisamente o nada que *é sido (est été)* no coração do homem e que obriga a realidade-humana a *fazer-se* em vez de *ser*» (EN, 495).<sup>20</sup> Relativamente à estrutura modal herdada de Heidegger, isto significa que a inflexão de Sartre vai enfatizar, ou, mais precisamente, “ontologizar”, o momento da decisão, da passagem do possível ao acto, no contexto da acção; a «realidade-humana é um *fazer-se*», consiste na auto-produção de um absolutamente novo. Em termos de filosofia prática uma tal teoria vai, naturalmente, valorizar a acção, a criação, o *engagement* como manifestações enfáticas de uma «liberdade» entendida como aquilo que confere ao homem a sua «dignidade».

Em Heidegger, a relação «existencial» que funda a minha singularidade, a *Jemeinigkeit*, não é relação com a «minha liberdade», mas com o «meu ser». Isto não significa que Heidegger negue a liberdade a favor de um qualquer determinismo<sup>21</sup>, mas apenas que o conceito de liberdade com que Heidegger trabalha não é a «liberdade» singularizante com que o sujeito sartreano «se faz». Para Heidegger, a estrutura modal da «existência» apenas garante um ser livre para a possibilidade de uma revelação da «verdade do ser». Dito de outro modo e em termos simples, o problema do *Dasein* não é o de ser «criativo», «produtivo», de realizar enfaticamente a sua «liberdade»,

<sup>20</sup> Para Sartre «ser» significa aqui ser no sentido positivo das puras coisas do mundo. A construção verbal «é sido» (também em francês há uma violência feita à língua), destina-se, assim, a evitar o simples «é» numa frase que tem por sujeito a liberdade.

<sup>21</sup> Cf. *Sein und Zeit*, op. cit., p. 42: «... porque o *Dasein* é, a cada momento, a sua possibilidade, este ente *pode* “escolher”-se a si próprio no seu ser».

de afirmar a sua vontade e «subjectividade», mas de compreender possibilidades de ser – aceder a uma «verdade» – que, ao nível da razão prática, se traduzirão na «escolha» da «possibilidade mais própria» (*eigenste Möglichkeit*)<sup>22</sup>. É, pois, natural que Heidegger, na *Carta sobre o Humanismo* de 1947, tenha visto na interpretação sartreana da proposição segundo a qual «a existência precede a essência», e de um modo mais geral no «existencialismo» de Sartre, uma espécie de inversão produtivista ou activista da metafísica platónica das essências, e, por conseguinte, um mal-entendido relativamente àquilo que ele, Heidegger, pretendia dizer com o conceito de «existência».<sup>23</sup>

Restam-nos duas questões. O que pode significar a «verdade do ser» no caso da auto-relação modal ao «meu ser»? Quais as consequências da diferença entre Sartre e Heidegger na interpretação da relação modal de auto-referência, que é num caso relação à «minha liberdade», no outro ao «meu ser», para a problemática da intersubjectividade?

A relação ao «meu ser» não tem o significado de uma reflexão que teria por objecto um *ego* ou um acto criativo de decisão. Apesar de meu, o «meu ser» inclui a abertura modal do mundo e a dimensão da alteridade de outrem, do *Mitsein*, do «ser-com». Neste sentido, o “problema” do *Dasein*, não é o da afirmação de *si* na «liberdade» de um «fazer-se», mas o de algo como uma proto-compreensão de *si* no mundo, incluindo neste mundo a dimensão do ser-com-outrem. Assim, a «verdade do ser», que não é redutível a uma “perspectiva” ou “interpretação” subjectiva, como poderão pensar alguns interpretes pós-modernos de Heidegger, transcenderia a minha subjectividade e constituiria a dimensão comum a *ego* e *alter* na relação intersubjectiva. Se a «minha liberdade» não é partilhável com outrem, a «verdade do ser» já o poderia ser. Uma tal liberdade, positivizada num singular, leva ao conflito na relação com outrem – assim pensada, *a liberdade é polemogénica*.<sup>24</sup> Resta saber como seriam as relações concretas com outrem à luz do *Mitsein*.

<sup>22</sup> *Ibid.*, *idem*.

<sup>23</sup> Na *Carta sobre o Humanismo* (1947), Heidegger escreve: «Sartre formula assim o princípio primeiro do existencialismo: a existência precede a essência. Ele toma, aqui, *existentia* e *essentia* [em latim no orig.] no sentido da metafísica, que afirma, desde Platão, que a *essentia* precede a *existentia*. Sartre inverte esta proposição. Mas a inversão de uma proposição metafísica continua a ser uma proposição metafísica. Enquanto tal esta proposição persiste, com a metafísica, no esquecimento da verdade do ser.[...] O princípio primeiro de Sartre, segundo o qual a existência precede a essência, justifica de facto o nome de existencialismo. Mas o princípio primeiro do “existencialismo” não tem nada de comum com a frase de *Sein und Zeit*.» M. Heidegger, *Über den Humanismus / Lettre sur l’humanisme* (edição bilingue), Aubier, Paris, 1964, pp. 68 e 70.

<sup>24</sup> Ao mesmo tempo, a inevitabilidade do conflito, o facto de cada consciência o procurar e dele estar dependente, está no carácter, a vários títulos *paradoxal*, da liberdade sartreana. Ela é paradoxal, por exemplo, quando *ego* exige de *alter*, ou de *si* próprio, algo como a quadratura do círculo: o *livre* reconhecimento de uma liberdade, que, a concretizar-se, anularia a liberdade do reconhecer.

Sartre foi um interprete genial de Heidegger, ao compreender que o *Mitsein*, aplicado ao problema das «relações concretas» com outrem, constitui o paradigma que mais se opõe à sua tese do «conflito» como «essência» da relação intersubjectiva. O *Mitsein* pode abrir caminho a algo a que, hoje, se poderia chamar um “comunitarismo” existencial. Nada mais oposto ao individualismo existencial a que conduz a «liberdade» sartreana. Daí que Sartre tenha dedicado perto de 20 páginas de *L'être et le néant* (que constituem a terceira parte do capítulo sobre «As relações concretas com outrem») ao problema que representam, para a sua tese, as acções colectivas levadas a cabo por um «nós», bem como as situações de cooperação e coordenação entre sujeitos, dando a esta parte da obra uma conclusão em que faz explicitamente referência à tese a seus olhos mais adversa à sua: «A essência das relações entre consciências não é o *Mitsein*, é o conflito»<sup>25</sup>.

Fenomenologicamente, o diferendo aqui anunciado teria que ser redimido através da análise de situações marcadas por «disposições afectivas» susceptíveis de fundar modos de relação com outrem de carácter não reificante e não conflitual, ou, se quisermos, comunitário no sentido lato do termo. O próprio conceito de ser-*com* já aponta para o possível «comum» de uma comunidade. O texto referido de Sartre sobre as acções cooperativas tem o carácter da pura *contra-argumentação*, apresentando, como tal, uma fraqueza fenomenológica que contrasta com a força de evidência e de plausibilidade da fenomenologia da vergonha e da hermenêutica do olhar. Nele, Sartre tenta mostrar que toda a acção colectiva, mesmo a de cooperação, é puramente «estratégica» ou instrumental; cada sujeito prosseguiria os seus fins, ditados pela «sua liberdade». É óbvio que do ponto de vista deste sujeito “hobbesiano” todos os outros são «reificados». Numa tal análise não se pode, portanto, encontrar aquilo que, de acordo com o postulado da teoria, não deve existir: uma experiência afectiva que, tal como a vergonha, desse a certeza da existência de *alter*, mas, ao contrário da vergonha, não tivesse efeitos reificantes e agonísticos.

No caso de Heidegger, a questão é mais complexa, na medida em que a problemática da alteridade se cruza com a da «autenticidade» (*Eigentlichkeit*). Esta última, que é a «escolha da possibilidade mais própria» do *Dasein*, é condição de revelação da «verdade do ser». Acontece que não é fácil descortinar, no âmbito de *Sein und Zeit*, se a via que leva à «autenticidade» é por assim dizer solitária, implicando um afastamento da comunidade original do co-*Dasein*, ou se, ao contrário, passa necessariamente por uma comunidade. Neste último caso a «autenticidade» só se poderia concretizar num «*eigenliches Mitsein*», num «ser-com autêntico». A análise da mais importante «disposição afectiva» com carácter revelador, a angústia, ao falar

<sup>25</sup> EN, p. 481. *Mitsein* em alemão no original.

de um «solipsismo existencial»<sup>26</sup> por ela provocado, seria um elemento entre outros que tenderia a confirmar a primeira tese. De acordo com ela, todo o social e, de um modo mais geral, o *Mitsein* cairiam sob a alçada da «inautenticidade» do «impessoal» (*Man*). Acontece, porém, que as leituras mais recentes de *Sein und Zeit* tendem a considerar que as coisas não são tão esquemáticas, ou seja que a «autenticidade» não é uma simples escolha solitária, kierkegaardiana de si, que se traduziria numa ruptura com as instituições do social, mas passa, ao contrário, por uma integração da instituição pelo *Dasein*.<sup>27</sup>

Já em *Sein und Zeit* encontramos análises que sustentam esta interpretação. No entanto, como já referimos, ainda não se encontra aí uma análise do *Mitsein* destinada a mostrar, de maneira sistemática, os modos de «abertura do mundo» e de revelação da «verdade do ser» numa perspectiva comunitária e com referência ao fenómeno das disposições. Uma tal análise será desenvolvida numa lição do semestre de Inverno de 1928/29, intitulada *Introdução à Filosofia*. Este texto, a que Sartre, com toda a certeza, não teve acesso, mas que de certo modo previu e antecipou na sua crítica do *Mitsein*, descreve uma experiência crucial que constitui, sem dúvida, o contra-exemplo da situação por ele imaginada na fenomenologia da vergonha. Trata-se da emoção partilhada por dois caminhantes que observam um pôr do Sol e são «abalados» (*benommen*) pela sua beleza.<sup>28</sup> Na base da relação com outrem estaria, aqui, uma «comunidade emocional», *Erlebnismgemeinschaft*, pré-intencional que poderia antecipar uma partilha da «verdade do ser». Não seria, pois, o conflito o modo «essencial» da relação das consciências.

Qual das duas experiências, a da vergonha ou a da partilha da emoção da beleza, será *crucial* para decidir da «essência» da relação entre as consciências? Provavelmente nenhuma delas, mesmo se ambas descrevem experiências efectivas e «originais». A questão aponta para os limites de uma fenomenologia das essências ou da origem, ou, dito de outro modo, para a

---

<sup>26</sup> Heidegger, *Sein und Zeit*, *op. cit.*, p. 188.

<sup>27</sup> A seguinte conclusão a que chega Andreas Luckner, num artigo recente dedicado à questão da «autenticidade», pode ser considerada bastante representativa de uma tendência generalizada da investigação mais recente sobre Heidegger: «A tese muito cedo proposta por Karl Löwith, e desde então constantemente repetida, segundo a qual Heidegger só conheceria um ser-com (*Mitsein*) inautêntico e ambíguo, entendido como esfera pública (*Öffentlichkeit*), exprime seguramente um traço característico do pensamento pessoal de Heidegger, mas não a sua filosofia, isto é a sistematicidade da análise existencial. Com base na nossa reconstrução daquilo que significa “autenticidade”, fica claro que existe a possibilidade de um “ser-com autêntico”», A Luckner, «Wie es ist, selbst zu sein. Zum Begriff der Eigentlichkeit», in Thomas Rentsch (Org.), *Martin Heidegger – Sein und Zeit*, Akademie Verlag, Berlin, 2001, p. 166.

<sup>28</sup> M. Heidegger, *Gesamtausgabe*, Vol. 27, *Einleitung in die Philosophie*, Viktorio Klostermann, Frankfurt, 1996, p. 86.

necessidade de uma problematização das «origens» que tenha em conta a dinâmica da constituição de «disposições afectivas», de atitudes (*Einstellungen*), de expectativas da subjectividade.

---