O OUTRO E A RELAÇÃO

O contributo das fenomenologias da intersubjectividade

André Barata

Instituto de Filosofia Prática
Universidade da Beira Interior

O problema da intersubjectividade nasce para a fenomenologia sob a forma de uma objecção às suas pretensões, assumindo, por isso, a importância de uma *questio crucis* sempre retomada pelos principais nomes do movimento fenomenológico. E, com efeito, desde a muito influente *Quinta Meditação Cartesiana* de Edmund Husserl, que introduz a problemática, sucederam-se propostas de enfrentamento elaboradas por fenomenólogos como Jean-Paul Sartre, Maurice Merleau-Ponty, Max Scheler, Marc Richir, Paul Ricœur, Emmanuel Lévinas, entre outros, todos com a particularidade de se referirem sempre àquela crucial *Meditação* de Husserl e à dificuldade que se propunha superar.

Neste artigo, abordar-se-á, porém, o problema da intersubjectividade, não tanto por esse motivo fenomenológico, mas por se entender ser o problema que estrutura, consoante as respostas que lhe proporcionemos, as diferentes maneiras como se encara fenomenologicamente a relação com o outro. Este plano relacional é a preocupação e o nervo da reflexão que se apresenta aqui porque, assumindo que não há psicoterapia sem relação psicoterapêutica, então, além de tudo o mais que possa fazer convergir terapia e fenomenologia, importa não deixar sem resposta a pergunta ‘Qual é o sentido da vivência relacional do outro?’

1. A relevância psicoterapêutica da fenomenologia

De uma forma esquemática, pode-se caracterizar a fenomenologia, a que Edmund Husserl erigiu, e ainda antes das múltiplas direcções, muito heterogéneas, por que se foi estabelecendo e com que hoje nos deparamos, como uma abordagem específica, dotada de um *objecto* de estudo – as vivências

intencionais – e de um *método* – a um tempo reflexivo, intuitivo e explicativo-descritivo. Quanto ao objecto, a ideia de Husserl foi focar a atenção não nas realidades relativamente às quais a consciência se apresenta como consciência-de-algo, mas nas vivências intencionais por que se acede a essas realidades – por exemplo, não este copo de água de que tenho consciência perceptiva, ou esta imagem de que faço agora recordação, mas a vivência da experiência do copo de água ou da experiência da recordação dessa imagem. Trata-se de dirigir a atenção para as propriedades susceptíveis de explicitação na *experiência dos objectos* em vez de permanecer, de acordo com a “atitude natural”, atento às propriedades dos *objectos da experiência*.

Metodologicamente, para realizar esse deslocamento da atenção, procedia-se à passagem à *reflexão*, ou seja, passagem de uma consciência de objectidades a uma consciência que se tematiza a si própria (e daí dizer-se consciência *reflexiva*), consciência visando já não o objecto da vivência intencional mas a vivência intencional do objecto, ao passo que este era reduzido, no que diz respeito à sua existência no mundo, através de uma suspensão do juízo – a redução fenomenológica. Focada, então, a atenção nas vivências intencionais – os *fenómenos* em sentido fenomenológico –, tratava-se de as explicitar e de as descrever através da doação temática à intuição do seu conteúdo intencional.

Sucessivas elaborações dentro deste quadro, vão direccionando a intencionalidade da atenção, desde o âmbito genérico das vivências intencionais para o das suas significações eidéticas, permitindo, dessa forma, sem recurso a metodologias baseadas na indução ou na hipótese conjecturada, como sucede nas abordagens na terceira pessoa, encontrar resultados gerais, com valor objectivo.

Estas considerações, ainda que incipientes, não irão mais longe pois bastam, por si, para introduzir, desde já, o tópico da relevância da fenomenologia para o domínio da psicoterapia. Com efeito, para o psicoterapeuta importa, em contexto terapêutico, não se o paciente diz a verdade ou não, se aquilo que diz, ou de algum modo verbaliza ou exterioriza, encontra algum tipo de correspondência com o mundo exterior, mas, independentemente deste, compreender o sentido do mundo interior que, de uma forma ou de outra, é exteriorizado.

Manuel Villegas Besora, num cuidado artigo de revisão expõe esta relevância psicoterapêutica da fenomenologia nos termos dessa compreensão do mundo singular do paciente.

Qualquer que seja a metodologia utilizada na análise fenomenológica, a sua finalidade é, não obstante, sempre a mesma: a reconstrução do mundo interior experiencial do sujeito. Consequentemente, a primeira tarefa de qualquer relação psicoterapêutica será a compreensão fenomenológica: compreensão,

antes de tudo, do fenómeno e seu significado, não em abstracto mas em concreto, no mundo pessoal, individual e único da pessoa.¹

Não discordando do valor que a análise fenomenológica representa no acesso por parte do terapeuta ao “mundo interior experiencial” do paciente, absolutamente crucial a partir do momento em que se reconhece a importância do mundo projectado pelo paciente, não é forçosa, porém, a consideração de que esse acesso ou reconstrução seja finalidade ou, pelo menos finalidade exclusiva, de tal análise fenomenológica.

O alcance psicoterapêutico da análise fenomenológica é, ou pode ser, bem maior, cumprindo outras finalidades, atestáveis na obtenção de resultados relevantes designadamente:

1. Ao nível da discussão de aspectos metapsicológicos ou metateóricos² relativos por exemplo ao estatuto do Inconsciente, da vida infantil e da censura na psique humana.
2. Ao nível da discussão de aspectos metodológicos relativos ao trabalho de interpretação do mundo projectivo do paciente com vista a diagnóstico.
3. Ao nível da explicitação da relação vivencial (especificamente terapêutica) entre psicoterapeuta e paciente.

1.1. Relevância metapsicológica

No quadro de uma defesa da psicanálise existencial em detrimento da psicanálise freudiana, Jean-Paul Sartre abordou o tópico da metapsicologia (ou, se se preferir, da meta-teoria) de maneira particularmente incisiva, recusando, como absurda, a existência do Inconsciente. O absurdo prender-se-ia com o facto de apenas se poder contar como determinante da consciência a própria consciência. Da mesma maneira que apenas uma crença ou desejo podem incrementar ou anular outra crença ou desejo, a consciência que, nos termos de Sartre é desprovida de conteúdo, não tem o que possa ser determinado, a não ser por ela mesma. Assim, um inconsciente que determinasse o consciente seria um “inconsciente consciente”, o que resumiria, nos precisos termos que Sartre expõe em *O Ser e o Nada (L'être et le néant)*, sua obra maior, um absurdo lógico.

¹ Besora, Villegas, “El Analisis Existencial: Cuestiones de método”, *Revista de Psiquiatria y Psicología Humanista*, 25 (1981), 55-70. (Tradução nossa.)

² Pode fazer sentido distinguir entre Metapsicologia e Metateoria, entendendo aquela como a base estrutural, se não mesmo material, pressuposta na alavancagem da psicanálise, especialmente de matriz freudiana, ao passo que a metateoria designaria todos os aspectos teóricos (incluindo, ou não, uma metapsicologia) que, de algum modo, se relacionam com a prática psicanalítica.

A esta marcante posição do existencialista francês, podemos acrescentar ainda outra tematização de relevo, que veio fundamentar um enquadramento bastante diverso do de Sartre, a saber, o da *Daseinanalyse*. Subjacente a esta técnica de análise trabalhada por Ludwig Binswanger, encontramos a assunção de que o próprio consciente é já uma determinação derivada do *Dasein*, ou seja, do ser-aí cuja estrutura ontológica Heidegger teria elucidado em *Ser e Tempo* (*Sein und Zeit*). Naturalmente, sob esta perspectiva, o estatuto do Inconsciente estaria igualmente remetido para um carácter derivado, contrastando, junto com a ideia de uma Consciente, com o ser-no-mundo, a articulação de uma mundaneidade através da utilidade, sob o horizonte de um ser-dos-possíveis que revela o ser-para-a-morte como possibilidade mais autêntica. É precisamente em torno desta estrutura ontológica do *Dasein*, e em detrimento do par Inconsciente/Consciente, que Binswanger correlaciona *Daseinanalyse* e psicopatologia. Para este psicólogo suíço, é possível, com referência à analítica exposta por Heidegger, discriminar modos de perturbação existencial.³

1.2. Relevância metodológica

As questões de método prendem-se sobretudo com a ideia de um regresso às coisas elas mesmas, no caso às vivências intencionais, para fazer da sua compreensão, não um reconhecimento da possibilidade de sua inclusão ou subsunção a classes previamente dadas, recondução do diverso particular ao comum geral, mas, bem diversamente, para entabular a explicitação da sua singularidade, ou seja, do que nelas, nessas vivências intencionais, justamente não é reconduzível a classes gerais, por exemplo a maneira como é vivenciada uma situação, um luto, uma depressão, uma obsessão. É bem esse o sentido da crítica metodológica de Sartre à psicanálise freudiana, cuja prática denuncia como sendo o de uma psicologia de “tendências abstractas”, por isso, insensível à unicidade da situação analisada.

Ainda relativamente às questões de método, a redução fenomenológica, indispensável, no entender de Husserl, para a demarcação da esfera intencional relevante, ganha um sentido bem concreto no quadro da psicoterapia. Com efeito, retomando uma vez mais a exposição de Villegas Besora, “a primeira regra de ouro para se aproximar desta compreensão [fenomenológica

³ Carvalho Teixeira explicita de forma clara esta articulação: “Com a *Daseinanalyse* de Binswanger, a psicopatologia apareceu como *inflexão da estrutura do Dasein*, um desvio ou alteração em relação à norma ontológica do *Dasein*, um *extravio* da realização ontológica que o tornaria opaco para si mesmo. Através da análise dos casos Ilse, Ellenwest e Lola Voss, evidenciou o carácter de restrição/limitação na psicopatologia, que emergira no que denominou tematização da existência, ou seja, quando uma só categoria do *Dasein* serve de “fio condutor” ao projecto *de mundo*.” (Carvalho Teixeira, “Introdução às abordagens fenomenológica e existencial em psicopatologia (I): a psicopatologia fenomenológica”, *Análise Psicológica*, 11 (1993): 625-626).

do paciente] será pôr entre parênteses qualquer sistema de pré-juízos apriorísticos".⁴ Por outras palavras, a redução fenomenológica e, com isso, a passagem da atitude natural à atitude fenomenológica são essenciais à consideração do paciente por parte do psicoterapeuta, que assim suspende o seu juízo, bem como a eficácia do *background* doxástico que o condiciona.

Finalmente, de forma paralela e consistente com as precisões metodológicas de Sartre em vista de uma perspectiva totalizante, Binswanger insiste no carácter "inteiro", holístico por assim dizer, sem o qual não seria realmente possível uma apreensão concreta do *Dasein* do paciente.⁵

1.3. Relevância relacional

O terceiro nível de relevância psicoterapêutica da fenomenologia tem que ver com a relação interpessoal que se estabelece entre as pessoas envolvidas na situação psicoterapêutica. A fenomenologia não só faculta à prática psicoterapêutica uma compreensão do mundo do outro, do paciente na sua singularidade, mas igualmente uma compreensão do fenómeno da relacionalidade, e portanto da relação com o paciente.

Na verdade, a separação destes dois aspectos, o da compreensão por parte do psicoterapeuta do mundo do paciente, por um lado, e o da compreensão da relação que com este o psicoterapeuta estabelece, por outro, é uma separação analítica do que realmente, descendo ao plano concreto, é vivenciado como uma mesma, única e pessoal situação intencional. E, no entanto, é decisivo ter em atenção esta duplicidade, sob pena de se proporcionar uma visão meramente instrumental, de diagnóstico, à análise fenomenológica, quando há nela, digamos assim, valências terapêuticas modificadoras que estruturam ou ajudam a estruturar técnicas terapêuticas.

A este propósito, e desde logo, vale a pena lembrar a bastante divulgada perspectiva de Carl Rogers. Com efeito, o autor de *Tornar-se Pessoa*,⁶ no quadro da sua terapia não-directiva, apenas centrada no paciente, e focada no objectivo da desobstaculização do crescimento pessoal do indivíduo, tomava um conjunto de três condições para a obtenção de uma bem sucedida ambiência psicoterapêutica. *Congruência, consideração positiva incondicional* e, por fim, *compreensão empática*. Estas três condições comportam uma clara inflexão dos pressupostos básicos da psicoterapia, pelo menos esta, centrada

⁴ Besora, V., *ibidem*.

⁵ "De la même façon que c'est l'existence musicale entière du compositeur qui est décisive pour le choix, pour l'invention d'un thème musical et pour la mise en forme de ses variations, le Dasein entier du sujet est décisif lors du choix ou de la reprise d'un thème de l'histoire de vie et pour la formation de ses variations." (Binswanger, L., 1957. "Le cas Ilse" in Jonkheere, P. (Ed.) *Passage à l'Acte*. Paris: De Boeck, 1998.

⁶ Rogers, C., 1961. *Tornar-se Pessoa. On Becoming a Person. A therapist's view of psychotherapy*. Trad.: M. J. Carmo Ferreira. Lisboa: Moraes, 1982.

no paciente, para o que poderíamos designar por paradigma fenomenológico da relação terapêutica. Esta inflexão pode ser constatada de maneira concreta a proposto de cada uma das três condições indicadas.

- a) O requisito da *congruência* corresponde a uma inflexão de um quadro onde importava a coerência, enquanto critério de justificação da verdade, para um quadro onde se apela à autenticidade do terapeuta, enquanto possibilidade de ser valorizada e, assim, posta diante do paciente. Esta condição diz respeito à atitude do terapeuta perante si próprio.
- b) O requisito da *consideração positiva incondicional* corresponde à mesma inflexão, mas agora no âmbito da atitude do terapeuta face ao seu paciente. Aqui, temos uma inflexão do quadro de uma atitude avaliadora e, assim, directiva para o de uma consideração, a um tempo, não directiva e calorosa, incentivando a assunção da liberdade existencial e encorajando a assunção correlativa de responsabilidade.
- c) O requisito da compreensão empática é a chave para a cura, estando para o paradigma fenomenológico como o processo da transferência para o paradigma freudiano. À assimetria da transferência, processo eventualmente sobredeterminado metapsicologicamente, contrapõe-se a vivência empática da intersubjectividade como “matéria subjectiva”, por assim dizer, anterior à multiplicidade das subjectividades individuais.⁷

Mas ainda que se nos situássemos num plano de discussão fenomenológica no seio da própria psicanálise de matriz freudiana, esta relacionalidade proporcionada pela fenomenologia poderia alcançar notório desempenho em contraste com a função curativa da transferência psicoanalítica, projecção dos conteúdos inconscientes da vida infantil do analisando sobre o analista, ou, seguindo a descrição de Pontalis e Laplanche, no seu *Dicionário de Psicanálise*, “repetição de protótipos infantis, vivida com um marcado sentimento de actualidade”.⁸ Esta operacionalização fenomenológica da relacionalidade, enquanto alternativa ao processo da transferência, é claramente assumida num sustentado estudo de Thaddeus E. Weckowicz, também de revisão, na linha do anteriormente citado de Villegas Besora.

Sob a influência da fenomenologia, particularmente a de Merleau-Ponty e, em menor medida, a de Sartre, um grupo de psicanalistas franceses, incluindo Angelo Louis Hesnard (1957), Daniel Lagache (1956), Jacques Lacan (1966) e Antoine Vergot (1958) elaborou uma reinterpretação fenomenológica da psi-

⁷ Esta a posição será particularmente enfatizada no pensamento de Max Scheler e, posteriormente, de Merleau-Ponty.

⁸ Cf. Laplanche, Jean & Pontalis, Jean-Bertrand, 1967. *Vocabulaire de la psychanalyse*. Paris: PUF, 2007. Também Roudinesko, Elizabeth & Plon, Michel, 1997. *Dictionnaire de la psychanalyse*. Trad. Vera Ribeiro & Lúcia Magalhães. Sintra: Inquérito, 2000.

canálise freudiana. Nesta reinterpretação se desenfaz o conceito de transferência; acentuando-se, no lugar daquele, o de intersubjectividade ou encontro existencial. A metapsicologia freudiana é substituída pela estrutura da fenomenologia de Merleau-Ponty, a fenomenologia do plenamente corporeizado, o homem-consciente-no-mundo-conceto. Intersubjectivamente, o encontro, ou empregando o termo sartreano do “pour autrui”, desempenhou um papel crucial na fenomenologia e existencialismo franceses.⁹

Finalmente, é particularmente interessante o trabalho desenvolvido por autores que se reconhecem no campo de uma psicanálise que se diz precisamente uma “psicanálise relacional”, promovendo um descomprometimento com a metapsicologia, freudiana ou de outra espécie, antes abraçando uma metateoria centrada no fenómeno da intersubjectividade. Robert D. Stolorow é uma referência habitual dentro desta linha,¹⁰ autor que dá grande relevo a uma reapropriação de noções centrais na fenomenologia de Heidegger, como a célebre *Befindlichkeit* para uma compreensão da afectividade relacional no estado de encontrabilidade no seio do mundo. O recente livro *Trauma and Human Existence* constitui uma importante síntese do seu pensamento, onde se encontra, desde logo, um claro ponto da situação.

It is a central tenet of intersubjective-systems theory – the psychoanalytic perspective that my collaborators and I have been developing over the course of more than three decades [...] – that a shift in psychoanalytic thinking from the primacy of drive to the primacy of affectivity moves psychoanalysis toward a phenomenological contextualism [...] and a central focus on dynamic intersubjective fields.¹¹

Por outras palavras, há como que uma inflexão de uma psicologia centrada no paciente, para uma psicologia centrada na relação, com a conseqüente externalização da atenção no contexto terapêutico, com efeito já não virada para um “interior” psíquico, ainda por cima, um interior submetido à acção da censura, mas, bem diversamente, uma atenção orientada, ou reorientada, para

⁹ Weckowicz, Thaddeus, “El Impacto de las filosofías fenomenológicas y existenciales en psiquiatria y psicoterapia”, *Revista de Psiquiatria y Psicología Humanista*, 25 (1981), 17-18. (Tradução nossa.)

¹⁰ Stolorow, Robert D., 1990. “Converting Psychotherapy to Psychoanalysis: A Critique of the Underlying assumptions”. *Psychoanal. Inquiry*, 10 (1990): 119-130.

¹¹ Stolorow, Robert D. (2007). *Trauma and Human Existence: Autobiographical, Psychoanalytic, and Philosophical Reflections*. New York: Routledge, p. 1. Esta ênfase na fenomenologia da intersubjectividade como genuína inflexão em direcção à relacionalidade afectiva humana é também particularmente notada em outro recente volume, este colectivo, organizado por Kirk Schneider, intitulado *Existential-Integrative Psychotherapy – Guideposts to the core of practice*. New York: CRC Press/Routledge, 2007, e onde um estudo de Denis Portnoy (“Relatedness: Where Existential and Psychoanalytic Approaches Converge”, pp. 268 e ss.) faz um justo ponto da situação do debate.

a genuína experiencialidade do outro enquanto exterioridade. Aliás, esta ideia de exterioridade do outro com quem se estabelece a relação adquiriu alcance especial no pensamento de Lévinas, autor para quem alteridade, experiência e exterioridade se permutam como condições umas das outras até à própria linguagem.¹² É de notar que neste contexto de externalização a própria discussão metapsicológica, muito acesa no quadro da psicanálise existencial por exemplo, perde grande parte da sua importância.

Lewis Aron, outra referência cimeira, a par de Stolorow, nesta viragem para a intersubjectividade na psicanálise contemporânea, sublinha este ponto.

What unites the many, so called relational schools is not any shared metapsychology, nor is it a shared criticism of classical metapsychology, although certainly this is a common element of many relational contributions. What many relational theorists have in common seems to be an emphasis on the mutuality and reciprocity between patient and analyst in the psychoanalytic process.¹³

Este balanço, forçosamente escasso e esquemático, da relevância psicoterapêutica da fenomenologia conduz-nos a recentrar, pois, a atenção na maneira como a fenomenologia tem lidado com o problema da intersubjectividade, já que, com vimos, essa é, no essencial, a questão relevante, sobretudo nas últimas décadas, para uma prática psicoterapêutica de algum modo inspirada na fenomenologia.

2. *A Quinta Meditação Cartesiana, o escolho do solipsismo*

A quinta das *Meditações Cartesianas* de Edmund Husserl¹⁴ é habitualmente referida, e bem, como o texto que inicia e alavanca grande parte da reflexão fenomenológica sobre o problema da intersubjectividade. Além da extensa reflexão desenvolvida por Husserl nesse texto, depois dele, e muito notoriamente na fenomenologia de recorte francês são sucessivas as retomas do mesmo texto para, a partir da sua análise e discussão, experimentar respostas diferentes. Assim sucede, especialmente, com autores de grande relevo como Sartre, Merleau-Ponty, Ricœur, Lévinas, Marc Richir, entre outros.¹⁵

¹² Barata, André, “Lévinas, Husserl and Damásio – from otherness as experience to experience as otherness”, *Estudos e Pesquisas de Psicologia*, UERJ, Rio de Janeiro (2008), vol. 8, n.º 2.

¹³ Aron, Lewis, 1996. *Meeting of Minds – Mutuality in Psychoanalysis*. Hillsdale NJ/London: The Analytic Press/Routledge, p. 123.

¹⁴ Husserl, Edmund. *Méditations cartésiennes*. Trad.: G. Pfeiffer & E. Lévinas. Paris: Vrin, 1931.

¹⁵ Sartre, Jean-Paul, 1943. *L'être et le néant*. Paris: Gallimard; Merleau-Ponty, Maurice, 1945. *La phénoménologie de la perception*. Paris: Gallimard; Ricœur, Paul, 1987. *À l'école de la Phénoménologie*. “Étude sur les Méditations Cartesianes de Husserl”. Paris: Vrin; Levinas, Emmanuel, 1961. *Totalité et Infini, essai sur l'extériorité*, La Haye: Martinus Nijhoff,

Na sua essência, a resposta proposta na *Quinta Meditação* ao problema da intersubjectividade resume-se à ideia de que ter percepção dos outros é reconhecê-los. Mas reconhecê-los com base em quê e reconhecer o quê? Husserl procurou dar resposta às duas perguntas – o que reconheço no outro sou eu próprio, reconhecimento fundado na semelhança do seu comportamento corporal, o do outro, com o meu próprio comportamento corporal. Segundo o Husserl das *Meditações Cartesianas*, é a mim mesmo que me reconheço no outro, porque ele é um *alter-ego* e o único *ego* de que tenho experiência é o meu. Eu sou a única fonte do conhecimento que posso adquirir acerca do que o outro seja no seu íntimo estar para si. Mas como não posso aceder a esse espaço íntimo de si – tal qual, na verdade, eu próprio, que, no meu espaço íntimo, esfera da pertença como diz o fenomenólogo, sou inacessível aos outros –, então somente por analogia, ainda que espontânea, reconheço o outro.

Reconheço o outro por analogia pois, mas uma coisa é *reconhecer*, outra a distinguir bem na sua especificidade é *conhecer* – e o perturbante é reconhecer que realmente, a respeito de subjectividade, só nos conhecemos a nós mesmos, cada um só por si e só de si mesmo. Não se trata apenas da privacidade como que nos vivenciamos a nós mesmos, mas de uma solidão ontológica que nos abeira do solipsismo.

Pondo as coisas de maneira inequívoca, para Husserl (pelo menos na *Quinta Meditação*) nunca chega a haver realmente percepção do outro, mas apenas uma espécie de conjectura espontânea do outro que vai sendo progressivamente confirmada. Uma síntese analógica progressiva portanto. Mais, não só não há real percepção do outro, como o que temos como outro não é, realmente, mais do que eu próprio lá posto no corpo do outro, eu próprio em variação imaginativa de mim mesmo do género “e se eu fosse não assim como sou mas desta outra maneira que a bem ver não sou”. Com isto, a impressão de fracasso da meditação husserliana não poderia ser maior. Simplesmente, não há razão nenhuma para que se considere menos o conhecimento do fracasso, quando, de facto, não é menos genuíno o conhecimento assim contraído. Com efeito, ficamos a saber que não importa saber se o outro é outro ou não porque de facto o problema não é tanto um problema de *saber* ou de *ignorância*, mas de *relação* ou *ausência* dela.

3. O ser-para-outrem de Sartre

3.1. A ontologia do para-si

O *Ego*, enquanto estrutura dos conteúdos psíquicos, é para Sartre tão transcendente quanto qualquer um desses seus conteúdos. O sujeito consciente não coincide com a sua actualidade, o seu passado, o seu futuro. Não é por inteiro nenhuma das suas vivências actuais, como não é as suas vivências passadas, nem sequer o passado das suas vivências. De certa maneira nunca somos o passado que, no entanto, e ainda assim, é o nosso passado, nunca somos o futuro que ainda assim antecipamos ou projectamos como o nosso futuro, e nunca somos este presente que aparece sempre como demasiado apertado para nos conter a presença. Somos e não somos, seja por referência ao tempo seja por referência ao espaço, ao corpo próprio, aos afectos para com os outros, às emoções íntimas; somos meta-estavelmente, em permanente oscilação entre um ser-que-é-o-que-não-é e um ser-que-não-é-o-que-é; somos (agora em segundo plano) ontologicamente insuficientes, carentes de mais “ser”, a projectar-nos cumprir essa “falta de ser” (*manque d'être*). E para Sartre não há alternativa a esta descrição pois uma consciência que fosse por inteiro o que quer que fosse que se lhe apresentasse, ou se lhe tivesse apresentado, deixaria de valer como consciência. A consciência nem consigo própria coincide plenamente sob pena de se converter em algo em si mesmo, um “em si” (*en soi*). É esta desconformidade que a faz “para si” (*pour soi*) e a move no esforço de um ideal de síntese impossível (*pour-soi-en-soi*) que supere a condição débil do seu modo de ser próprio em direcção à apreciável solidez e estabilidade das coisas desprovidas de consciência.

Este “melhor de dois mundos possíveis” seria como ser Deus. E se não está ao alcance da consciência humana não é porque Deus seja demasiado grande para a dimensão humana, mas porque, para Sartre, tal desígnio corresponderia a uma contradição nos termos. A própria ideia de Deus resumiria, sob esta perspectiva, uma contradição. Ou se é em-si e não se é para-si ou se é para-si e não se é em-si. A esta alternativa não é possível nem adicionar um terceiro termo nem encontrar uma posição mista.

Mas, mau grado estas disposições que condenam o projecto humano ao malogro (*échec*) e conduzem Sartre a afirmar que o homem é uma “paixão inútil”, a consciência obstina-se na sua direcção sem que algum consolo, que desapasionasse o que está, à partida, condenado ao malogro, detenha a escalada sucessiva que Albert Camus tão bem consagrou no absurdo do mito de Sísifo.

É neste plano de uma ontologia (ou de falta dela) que Sartre montã a sua análise das condutas humanas, desde logo a conduta reflexiva pela qual a consciência, aproveitando a sua estrutura para-si flectida, se toma a si mesma como objecto, diferenciando-se uma “consciência reflectinte” e uma “consciência reflectida”. Esta cisão e subsequente tentativa de reapropriação de si

própria como se de um em-si se tratasse não chega nunca a ser conseguida. Por duas razões, uma à partida e outra à chegada por assim dizer. Por um lado, a consciência reflectinte, tal como em qualquer outro acto de consciência, não absorve por inteiro, em pura coincidência, a consciência reflectida. Não seria por aí, pois, que se alcançaria o “ser em falta”. Mas, antes disso, logo à partida, tem-se ainda que a separação entre consciência reflectinte e consciência reflectida só pôde ser constituída a partir da diferença entre a consciência actual (a que reflecte) e uma consciência passada (a reflectida) que se apresenta agora como objecto de tematização. Obviamente, a coincidência entre consciência actual e consciência passada nunca esteve dada. Bem entendido, pode perseguir-se uma quase coincidência temporal entre as duas consciências – nisso consistiria uma reflexão menos “impura” de acordo com Sartre. Mas é o próprio autor a assumir que uma reflexão “pura” não é, de todo, possível.

Este fracasso da reflexão enquanto tentativa de uma consciência se apropriar de si própria à maneira das coisas que são em si mesmas é prolongado noutras instâncias que visam o mesmo desígnio existencial, muito em particular no campo das relações intersubjectivas, em que uma consciência já não mergulha sobre si mesma, esperando assim acabar mais senhora de si mesma, mas, diversamente, procura reencontrar-se na relação intersubjectiva com as consciências alheias, depois da descoberta, no olhar dos outros, do seu ser-para-outrem.

3.2. *A vergonha e o ser-para-outrem*

Sartre, num primeiro momento, chegou a pensar que a descoberta da transcendência do *Ego* representava também a descoberta de uma solução para o problema dos outros “eus”, para o problema do *alter Ego*. Este não seria, fundamentalmente, mais transcendente do que o *Ego* ele próprio. Simplesmente, Sartre estava a deixar-se trair pela maneira como era formulado o problema – nos termos de um *alter-ego* – quando, por detrás dessa formulação, o problema continuava intacto, até bem mais entrincheirado.¹⁶ O problema só seria realmente um problema de “eus” se não fosse, primeiramente, um problema de “consciências”, a de si próprio e a de outrem, qualquer uma delas existindo independentemente daqueles “eus”.

Com *O Ser e o Nada (L'être et le néant)*, Sartre reconhece que o problema estava longe de ter sido resolvido (como havia pretendido em *La Transcendance du l'Ego*¹⁷), vendo-se assim obrigado a recolocá-lo no centro da preocupação fenomenológica. E aquilo que Sartre tenta mostrar é que, a respeito do problema da intersubjectividade, importa menos saber se existe um outro

¹⁶ Os enunciados dos problemas tendem, por princípio, a ser interpretados de maneira mais rígida do que os próprios problemas que enunciam. Infelizmente, não é possível dispensar enuncia-los.

¹⁷ Sartre, J.-P., 1937. *La transcendance de l'ego*. Paris: Vrin, 1992.

aí fora no mundo do que saber se existe um modo de ser do outro, ou seja, um ser-outrem. Se a primeira questão é simplesmente ôntica, além de inapelavelmente dúbia, a segunda recentra a problemática da intersubjectividade num plano ontológico – é uma questão de ser – e, além disso, susceptível de uma resposta fenomenologicamente segura. Por outras palavras, a mesma consciência que se revelava, considerada solitariamente, um *ser-para-si* revela-se também, fenomenologicamente, um *ser-para-outrem*.

A vergonha é o fenómeno que, de maneira privilegiada, torna explícito este ser do outro. Na medida em que esta vivência intencional de uma consciência que se sente envergonhada é um fenómeno evidente e concreto, então o ser-para-outrem que por ela se põe a descoberto revela-se igualmente imune à dúvida.¹⁸ A continuidade fenomenológica da vivência da vergonha para a consciência de alteridade revela-se, pois, na estrutura do próprio fenómeno da vergonha – quem se envergonha tem vergonha de si por causa de algo que fez ou disse, mas sempre perante outrem ou, ao menos, perante a consciência efectiva da possibilidade de um outro. A vergonha implica essa consciência do outro, é um reconhecimento, pela minha parte, de que sou o que o outro vê quando me vê ou, ao menos, de que sou como creio que o outro me está a ver. E o objecto da vergonha não é o meu comportamento, gestos ou palavras ditas, mas eu mesmo no meu ser. É o ser da minha consciência tornado objecto do olhar do outro. Quando alguém espreita pelo buraco de uma fechadura e se deixa, nestes preparos, surpreender pelo olhar de alguém, sucede um súbito tornar-se coisa à pessoa curiosa, reificação de si própria, pelo qual se descobre como coisa visível e observável, mesmo tangível e escrutinável por todo e qualquer público. Nem tem de haver realmente um outro que espreite, bastará a suspeita de que haja um outro aí, ou até mesmo a mera consciência da possibilidade de um outro aí. No limite, este olhar do outro potencial coincide com Deus. Abstraindo dos aspectos acidentais, por exercício de variação eidética, resta que a possibilidade indeterminada de um olhar sobre mim estrutura o fenómeno da vergonha. Não estar no mundo só, sozinho, implica duas consequências pouco agradáveis: por um lado, alguém me objectiva ou me pode objectivar; por outro, esse que me objectiva, ou me pode objectivar, é justamente a única “coisa” que eu não posso objectivar. O outro é como um buraco negro enquanto o tenho como meu objecto, mas um buraco negro que me sorve todo o domínio que tenho sobre o meu próprio mundo de possibilidades a partir do momento em que é dele que parte a atenção e em que sou eu que me deixo ser seu objecto de tematização. O buraco negro insondável que metaforiza o outro enquanto meu objecto converte-se num universo negro quando sou eu o objecto de um outro sujeito. Sartre di-lo assim: “enquanto

¹⁸ Sartre diz mesmo que o outro se dá ao próprio “como uma presença concreta e evidente que eu não posso de maneira nenhuma tirar de mim e que não pode de modo nenhum ser posta em dúvida nem sofrer uma redução fenomenológica ou qualquer outra *epoché*.” (Sartre, *O ser e o nada*, Trad.: Cascais Franco. Lisboa: Círculo de Leitores, 1993, p. 282.)

sou o instrumento de possibilidades que não são as minhas possibilidades, de que me limito a entrever a pura presença para além do meu ser, e que negam a minha transcendência para me constituírem um meio em direcção a fins que ignoro, estou *em perigo*. E este perigo não é um acidente, mas a estrutura permanente do meu ser-para-outrem.”¹⁹ Esta periculosidade estrutural é a raiz da compreensão desencantada e pessimista que Sartre tem das relações interpessoais. O inferno é os outros sem que haja forma de não o ser.

Na vergonha, descubro-me descoberto, ou seja, descubro-me já não só interioridade, resguardado num mundo meu, sem sobressaltos, mas finalmente dotado de uma exterioridade, de um fora de mim que me deixa exposto, impreterivelmente votado a uma nudez, qual queda original, que nenhum manto é realmente capaz de tornar a cobrir. É este é o momento originário da alteridade para Sartre. Antes de existirem outros “aí fora”, antes de sequer fazer sentido existirem outros “aí fora”, é preciso que haja, para mim um “aí fora”. O outro não sucede à exterioridade; pelo contrário, o outro, pelo seu olhar, é condição de possibilidade desta. E é também, ainda que de forma vã, em quem se investe a esperança de que seja possível salvar a interioridade mau grado a exterioridade. Os outros entram nos projectos de ser de cada consciência justamente como tentativas de as reconciliar com a condição exposta que a vergonha revela.

A conexão estrutural entre olhar do outro e vergonha, olhar que me objectiva, por um lado, e que me faz crer ser o que creio ser o que o outro vê em mim, por outro, é extraordinariamente ilustrada no romance de José Saramago *Ensaio sobre a Cegueira*. Aí, por um mecanismo *Deus ex machina* literário, Saramago inverte a sequência natural que Sartre expôs, como se assim procedesse a um *Modus Tollens* que, em tudo, confirma a posição do existencialista. Se Sartre explicita o olhar do outro como condição de possibilidade e, igualmente, como condição necessária do fenómeno da vergonha, então a ausência do olhar do outro, a súbita cessação da possibilidade desse olhar, pela hipótese de uma cegueira universal, só pode, de um ponto de vista lógico, fazer cessar a vergonha e o recorte que separa o “aí fora” da exposição aos outros do “aí dentro” da interioridade abrigada. As consequências morais, a que Saramago foi sensível mas Sartre nem tanto, são óbvias – a falta de vergonha possibilitada pela cegueira produz a mostruosidade. O inferno que, para Sartre, está nesses outros cujo olhar nos deixa expostos, revela-se, para Saramago, na verdade, a garantia última da contenção. O inferno existencial ameniza-se moralmente. Depois da queda original, por assim dizer, pior do que a vergonha só a perda do sentido de vergonha.

Em síntese, aquilo para que Sartre vem chamar a atenção é que ser o alter-ego relativamente ao outro tão transcendente como o meu *Ego* relativamente a mim próprio, ou seja, à minha consciência, universalizando esta

¹⁹ Sartre, *idem*, p. 278-9.

condição de transcendência, revoluciona o problema da intersubjectividade do ponto de vista relacional. Passa a haver uma base sólida, estruturalmente invariável, para a tematização das relações intersubjectivas de um ponto de vista ontológico e não meramente existêntivo.

4. Duas perspectivas conciliadoras

O fracasso cognitivo, por assim dizer, da posição de Husserl na *Quinta Meditação* – reconhecendo a impossibilidade da presença à consciência de um outro em carne e osso e, portanto, a incerteza quanto ao solipsismo –, acaba por dar lugar a um fracasso prático ainda mais inquietante na tematização que Sartre faz do ser-para-outrem. O pensamento de Sartre só nos permite encarar a relação intersubjectiva fazendo-a assentar no perigo para mim que o outro constitui, na ameaça que ele representa ao meu ser e à minha autonomia, posição conflitual suscitada pela total perda de domínio sobre o sentido das “minhas” possibilidades.

Perante este duplo insucesso, há duas perspectivas que gostaria de deixar apontadas, embora naturalmente muitas outras haja, perspectivas em vista de uma superação das dificuldades teóricas e práticas que Husserl e Sartre, respectivamente, suscitaram a respeito do problema da intersubjectividade.

4.1. *A questão relacional – a perspectiva de Lévinas*

Do ponto de vista relacional, uma perspectiva alternativa à descrição sartriana das relações interpessoais é defendida por Emmanuel Lévinas. De acordo com este fenomenólogo, a atitude certa face ao problema da intersubjectividade será, tal como com Sartre, uma atitude relacional. Contudo, há divergências muito fundas entre os dois autores. De certo modo, com Lévinas, é como se se reconhecesse que, até então, apenas tivéssemos estado a falar para o umbigo, o outro não pode ser apenas o correlato de um modo de ser da consciência, modo de ser-para-outrem, no limite até independente da existência de um outro.

Verdadeiramente, a compreensão adequada do estatuto do outro implica uma ruptura com a ordem não só do conhecimento e da percepção, como suscitou Sartre, mas, indo bem mais longe, também uma ruptura com a ordem do ser. Não se trata de opor dois modos de ser, mas de encontrar oposição a qualquer modo de ser. Lévinas dirá assim: não *être autrement*, mas *autrement qu'êre*.²⁰ Do ponto de vista de Lévinas, pois, conhecimento e ser complementam-se como as duas faces de Jano, por assim dizer, de um imperialismo da totalidade (mesmo se situada, como no caso de Sartre) e que subsume toda a

²⁰ Lévinas, Emmanuel, 1986. *Autrement qu'êre ou au-delà de l'essence*. Dordrecht: Martinus Nijhoff.

diferencialidade a um Mesmo. Para o autor de *Totalidade e Infinito*, tornar o outro relativo a um mesmo que assim o possa reconhecer, subsumindo-o, é já degradar a sua alteridade que, pelo contrário, só pode realizar-se relacionalmente, isto é, numa relação sem termos relativos, uma relação sem relação, que abandonando o campo do Saber/Ser que caracteriza a Ontologia, regressa ao campo mais originário do encontro relacional ético entre duas singularidades irreduzíveis, encontro que, segundo Lévinas, é da ordem não de uma Ontologia mas de uma Metafísica.²¹

4.2. A questão perceptiva – a perspectiva de Merleau-Ponty

Maurice Merleau-Ponty tem um estilo muito característico de fazer fenomenologia. Nele, a descrição e a explicitação fenomenológicas resultam, por padrão, na dissolução das dicotomias com que, por hábito intelectual, tendemos a constituir sentido, patenteando assim o seu carácter artificial, derivado e, portanto, não originário.

Segundo Merleau-Ponty, se permanecermos num quadro de pensamento cartesiano, como terá sucedido significativamente com Sartre, mas igualmente com o próprio Husserl (por alguma razão a questão da intersubjectividade tem, na fenomenologia de Husserl, o seu momento crítico numa meditação dita “cartesiana”), então somos, de acordo com este fenomenólogo francês, conduzidos a assumir formas de dualismo análogas à que Descartes estabeleceu entre uma *res extensa* e uma *res cogitans*. Este ponto é particularmente notório na ontologia do “Ser” e do “Nada” de Sartre, repercutida em sucessivas dualidades, desde logo entre dois modos de ser supostamente originários – “Existem dois e só dois modos de ser: o ser em si, que é aquele dos objectos estendidos no espaço, e o ser para si, que é aquele da consciência.”²² O preço a pagar por um tal fosso na ontologia, é a impossibilidade de um retrocesso sem contradição, o que deixa os fenomenólogos em face de um paradoxo quando conduzidos a enfrentar o problema da existência do outro.²³

Ora, é esta tendência que é inflectida com a fenomenologia pontiana, restabelecendo o contacto entre o ser-em-si opaco atribuído aos corpos e o

²¹ Cf. Lévinas, 1961. *Totalidade e Infinito*. Trad.: José Pinto Ribeiro. Lisboa: Edições 70, 2000, pp. 21-39.

²² Merleau-Ponty, M., 1945. *La Phénoménologie de la perception*, Paris: Gallimard, p. 402. Ou Merleau-Ponty, 1945. *Fenomenologia da Percepção*. Trad.: C.A.R. Moura. S. Paulo: Martins Fontes, 1994, p. 468.

²³ “Or, autrui serai devant moi un en-soi et cependant il existerait pour soi, il exigerait de moi pour être perçu une opération contradictoire, puisque je devrais à la fois le distinguer de moi-même, donc le situer dans le monde des objectes; et le penser comme conscience, c’est-à-dire comme cette sorte d’être sans dehors et sans parties auquel je n’ai accès que parce qu’il est moi et parce que celui qui pense et celui qui est pensé se confondent en lui. L’n’y a donc pas de place pour autrui et pour une pluralité des consciences dans la pensée objective.” (*Ibidem*)

ser-para-si transparente atribuído à consciência. A inflexão pontiana, assente numa percepção fenomenologicamente redescoberta, faz refluir transparência e opacidade, uma na outra, corpo percebido como consciência e consciência percebida com atributos de corpo (como a espacialidade e o movimento), em vez de dois universos incomensuráveis e, assim, irremediavelmente abandonados um pelo outro. A sua metáfora é justamente a do *entrelaçamento*. O corpo percebido não é, pois, o corpo cartesiano de órgãos, fluidos e tecidos. Este é só uma versão esquemática e empobrecida do fenómeno primordial do corpo. Por exemplo, o corpo tocado, e assim percebido, é todo tocado no corpo real mas exígua, sempre exigua, tocado. O mesmo para o visível: o corpo visto é todo visto como um no exíguo corpo realmente visto. A visibilidade de uma invisibilidade definitiva, a tangibilidade de uma intangibilidade definitiva não se confundem com o perspectivismo – o visível e o invisível, o tangível e o intangível não se permutam como se houvesse entre eles alguma forma de comércio de perspectivas.²⁴

As consequências desta dissolução, que se estendem ao próprio mundo, são para Merleau-Ponty particularmente evidentes quando nos focamos no problema da intersubjectividade e, muito em especial, no problema husserliano da percepção do outro.

Se experimento esta inerência da minha consciência ao seu corpo e ao seu mundo, a percepção de outrem e a pluralidade das consciências não oferecem mais dificuldade.²⁵

Esta inerência vai mais longe, envolvendo as diferentes subjectividades num mais originário solo que, sendo já subjectivo, não é ainda singularizado em “eus” e “tus”. Inspirando-se parcialmente na fenomenologia de Max Scheler,²⁶ Merleau-Ponty socorre-se de inúmeros exemplos, como o de bebés, que atestariam empiricamente a sua posição fenomenológica.

²⁴ Quando vemos o corpo de outrem vemos o corpo todo – o corpo interior absolutamente invisível, como o corpo exterior visível, mesmo o que, circunstancialmente, não estejamos a olhar. Visamo-lo todo, até à medula dos ossos. Neste sentido, é irrelevante o estatuto da alma – ela é o nome dessa visibilidade total. Esta tangibilidade total dos corpos merece sem dúvida atenção. Até nas pontas dos dedos dos pés se realiza a totalidade do ser de um corpo, a sua carnalidade.

²⁵ Merleau-Ponty, *op. cit.*, p. 470.

²⁶ Com efeito, para Max Scheler, antes de “eu” e “tu” há outra coisa, antes do reconhecimento e do conhecimento há a vida pré-intencional, baseada na expressividade e na “evidência emocional”. Merleau-Ponty apresenta e discute Scheler não só na obra de 1945 como ainda no seu curso da Sorbonne sobre filosofia e linguagem. Nesta última, tece o seguinte comentário: “[...] em Scheler a consciência é opaca, inteiramente investida nas suas expressões. Mas deste modo ele não torna impossível a tomada de consciência de si também do outro como *alter ego*? Ele não nivela a consciência de si e a do outro em um psiquismo neutro que não é nem um, nem outro? Mesmo com a introdução da “evidência emocional” só apreendemos condutas e não pessoas. [...] A concepção de Scheler coteja uma espécie de panpsiquismo no seio do qual não há individuação das consciências.” (Merleau-Ponty, 1949/52.

Um bebé de 15 meses abre a boca se por brincadeira ponho um dos seus dedos entre os meus dentes e faço menção de o morder. E todavia ele quase não olhou seu rosto num espelho, seus dentes não se parecem com os meus. Isto ocorre porque a sua própria boca e seus dentes, tais como ele os sente do interior, são para ele imediatamente aparelhos para morder, e porque a minha mandíbula, tal como ele a vê do exterior, é para ele imediatamente capaz das mesmas intenções. A “mordida” tem para ele uma significação intersubjectiva. Ele percebe as suas intenções em seu corpo, com o seu corpo percebe o meu, e através disso percebe em seu corpo as minhas intenções.²⁷

Esta intencionalidade prévia, intersubjectivamente prévia, não diz apenas respeito à falsa antinomia do corpo e da alma, da opacidade das coisas e da transparência da consciência. Merleau-Ponty ainda chama a atenção para a experiência do diálogo, constituição de um terreno comum em que ambos os dialogantes colaboram no desempenho de um *nós plural*, mundo no qual um e outro surgem como gestos e palavras a significar, em vez dos buracos negros da significação que traziam o inferno à relacionalidade sartriana.²⁸

5. Concluindo: a relacionalidade externa e prática

Retomando a confrontação com o processo psicanalítico da transferência, pelo menos num aspecto o encontro perceptivo que Merleau-Ponty descreve não diverge dos pressupostos metateóricos da psicanálise: há um passado intersubjectivo que se descobre na relação, um passado que, de alguma maneira, não se encontra por desocultar na vida infantil – “A criança vive num mundo que ela crê imediatamente acessível a todos aqueles que a circundam, ela não tem nenhuma consciência de si mesma, nem sequer dos outros, como subjectividades privadas, ela não suspeita que nós todos e ela mesma estejamos limitados a um certo ponto de vista sobre o mundo.”²⁹

A nosso ver, encontra-se nesta confrontação sinais de um espelhamento do desempenho psíquico do inconsciente, já não pela *má-fé* como no caso de Sartre, mas pelo encapsulamento da psique numa esfera privada, ontologicamente incomensurável com o mundo e os outros que o povoam. A posição não poderia, aliás, ser mais antagónica relativamente a Sartre. Se para este a queda está na descoberta de um “aí fora” que expõe a criança como se houvesse sido arrancada a uma vida uterina ontológica, já na interpretação de Merleau-Ponty sucede exactamente o oposto: o que lhe sucede, à criança, é chegar a descobrir

Merleau-Ponty na Sorbonne. *Resumo de cursos: Filosofia e Linguagem*. Trad.: Constança Marcondes César. Campinas, SP: Papyrus, 1990.)

²⁷ Merleau-Ponty, *ob. cit.*, p. 471-472.

²⁸ Idem, *ibidem*, p. 407.

²⁹ Idem, *ibidem*, p. 475.

que, afinal, há um “aí dentro” que para sempre a condena ao abandono de si mesma numa história relacional persuadida do seu solipsismo.

Por outro lado, um segundo antagonismo pode ser explorado, agora entre Merleau-Ponty e Lévinas ou, pelo menos, entre as atitudes teóricas a que um e outro, em geral, dão prioridade. Por exemplo, ainda recentemente, Natalie Depraz, Laure Zeltner e Frédéric Mauriac tomaram posição relativamente à polaridade entre uma fenomenologia da percepção do outro e uma fenomenologia que privilegia o olhar do outro.³⁰ De acordo com estes autores, só o deslocamento da atenção para a segunda perspectiva, ético-relacional e já não cognitivo-perceptiva, pode fazer “emergir outrem como pessoa”.³¹

Na nossa apresentação, talvez devêssemos ter feito anteceder, até por razões de precedência biográfica, Lévinas por Merleau-Ponty. Todavia, a sensibilidade de que Lévinas fala em termos tão categóricos, muitas vezes lembrando que é de facto na ordem do dever que emerge o seu discurso, essa sensibilidade não tem de ser interpretada em contradição, sequer em contrariedade, com a abordagem perceptiva de Merleau-Ponty. Creio que o enfoque ético-relacional levinasiano ganha cor e matices com o entrelaçamento pontiano. A sensibilidade levinasiana, longe da exposição envergonhada que Sartre descreve, abre-se a modos menos secos de exposição.

Mais ou menos conciliadas, estas diferentes vias de abordagem ao problema fenomenológico da intersubjectividade denotam uma certa orientação – a de uma regressão do plano epistémico da percepção ao plano ontológico dos modos de ser, e, depois, ainda deste plano ao plano ético da pura relacionalidade. A consequência desta “regressão” em direcção ao plano mais originário ou estruturante, é dupla. Por um lado, o problema da existência dos outros torna-se menos um problema teórico do que um problema *prático*. Ou seja: não se trata tanto de saber se os outros existem realmente, mas se me relaciono com eles de uma certa maneira que é a que corresponde à relação com outros singulares. Por outro, deste ponto de vista fenomenológico, *externaliza-se* radicalmente o sentido da existência, dado no estar-aí-fora, no mundo, com os outros.

³⁰ Zeltner, Laure & Depraz, Natalie & Mauriac, Frédéric, 2006. “Multiplicité relationnelle et rapport inter-individuel – Pour une pratique phénoménologique de l’antinomie en psychiatrie et en psychanalyse”, *Alter – Revue de phénoménologie*, 14 (2006). Paris: Vrin.

³¹ “La relation à autrui, nommée “intersubjectivité” en phénoménologie, définit une expérience inter-individuelle où un sujet connaît un autre sujet et lui confère un sens qui le définit comme autre sujet. Une telle connaissance procède d’un savoir corporel partagé, où autrui et moi-même entrons en contact par le “couplage” de nos attitudes, allures et conformations perceptives corporelles similaires (Husserl), ou par l’intrication de nos touchers respectifs, ce que Merleau-Ponty nomme le “chiasme du touchant-touché”. Nous adoptons une perspective critique par rapport à cette conception corporelle inter-cognitive de relation à autrui, en l’argumentant à partir d’une comparaison structurante entre deux pratiques, psychiatrique et analytique, où la relation à autrui est centrale. La psychanalyse comme la psychiatrie ici mobilisée n’ont pas de visée cognitive concernant autrui mais un sens essentiellement éthique: libérer autrui de ses pièges internes, faire émerger autrui comme personne.” (*Idem*, pp. 219-220)

ABSTRACT

Historically, phenomenology started to face the phenomenon of intersubjectivity as an objection to its own transcendental aspiration to constitute apodicticity. In fact, since Husserl's very influential *Fifth Cartesian Meditation*, the risk of solipsism threatened the possibilities of a genuine phenomenology of the other. This problem's discussion was continued by all of the most significant phenomenologists, such as Max Scheler, Sartre, Merleau-Ponty, Marc Richir, Ricœur, Lévinas, and others, all having made explicit reference to that starting reflection by Husserl in *The Cartesian Meditations*.

In this paper, I will approach the problem of intersubjectivity, not by attending to the already mentioned traditional phenomenological motive, but, instead, by trying to bring to light the variety of ways of how relationships to others are faced phenomenologically, and its implications for a debate about the psychotherapeutic relationship. Under the assumption that there is no psychotherapy without a psychotherapist/client relationship, it is particularly relevant the contribution of phenomenologies of intersubjectivity to the effort of answering the question «What do our relational experiences with others mean?»