

INTERSUBJECTIVIDADE E PESSOA

Uma reflexão sobre a estrutura comunitária do ser

Mafalda Blanc

Universidade de Lisboa

Preâmbulo

No seu intento de se constituir como uma teoria geral do *ser*, a Ontologia começa por fazer o levantamento das estruturas eidéticas mais características do modo como aquele se dá ou manifesta nas várias regiões ônticas – o diverso da natureza espaço-temporal nos seus estratos material, vital e anímico, bem como a esfera ideal das ideias e dos valores –, a fim de efectuar depois uma interpretação do seu *sentido* global. Pré-compreendido, porém, o *sentido do ser* orienta a descrição desde o início, em virtude da circularidade inerente à compreensão hermenêutica, muito embora sendo então testado pelo confronto com as “coisas mesmas”.¹ É assim que cada época da história tem o seu *a priori* de compreensão, que se vai subterraneamente elaborando no decurso das gerações até acabar por se explicitar e impor, primeiro no discurso cultural de vanguarda (ciências, arte, filosofia), depois, de forma mais alargada, no modo de pensar da sociedade, como *mundividência* dominante, uma vez esgotado o modelo de inteligibilidade anterior ou exauridas as suas possibilidades de dar conta das questões e desafios do momento.

O tema da intersubjectividade, que hoje aqui nos concerne, é uma expressão eloquente, no campo da antropologia filosófica e das ciências

¹ Veja-se, a este propósito, M. Heidegger, *Sein und Zeit, Gesamtausgabe*, T.2, V. Klostermann, Frankfurt a. Main, 1977, § 32, p. 204: “Der «Zirkel» im Verstehen gehört zur Struktur des Sinnes, welches Phänomen in der existenzialen Verfassung des Daseins, im auslegenden Verstehen verwurzelt ist.” [O círculo na compreensão pertence à estrutura do sentido, fenómeno que pertence à constituição existencial do ser-aí, que está enraizado na sua compreensão interpretativa.]

humanas, do novo paradigma de inteligibilidade que desde o século passado vem congregando ciências e filosofia em torno de noções como *estrutura*, *campo* e *ecossistema*. De um modo geral ele caracteriza-se por dar a primazia ao todo sobre a consideração abstracta das partes, segundo uma lógica de interdependência e causalidade complexa que atende primeiro à estrutura e sua organização interna.² É esta uma abordagem sistémica e dinâmica que acabaria por prevalecer à medida que os velhos modelos mecânicos, de inspiração atomista e associacionista, foram mostrando os seus limites nos domínios da vida e do humano, ou até, no âmbito da física, à escala mais alargada do macro ou do micro-cosmos.

No plano antropológico o conceito de intersubjectividade procura dar conta do carácter estruturante da relação humana e social na formação do sujeito e do seu conhecimento objectivo do mundo, em relação à iniciativa, já segunda, de um *cogito* fechado na imanência das suas representações, em que insistira o idealismo clássico. À luz da nova perspectiva aparecem os outros, sempre já dados na concretude variável de uma circunstância histórica, como sendo, a títulos diversos, princípio e meio da constituição subjectiva, determinando-se por conseguinte esta no seu *para-si*, como uma existência compartilhada que se faz solidária e socialmente. Tal só é possível, no entanto, porque a egoidade, pensada na óptica da relação, já não apresenta a configuração estática da *res*, da substância individual que é *em si* e *por si* na autarcia de uma racionalidade solipsista, mas a forma aberta de uma *ek-sistência*, que se co-determina e perfaz com os outros e a partir deles.³

Heidegger foi certamente um dos primeiros autores a inscrever, na sua Analítica existencial, a estrutura do *ser-com* (*Mitsein*) no âmbito do transcendental como um constitutivo formal da existência humana que perpassa a compreensão do ser e os demais existenciais (interpretação, discurso, sentimento de situação).⁴ Todavia, a orientação egológica do *para-si*, que ainda informa a ipseidade do *ser-aí* (*Dasein*) na sua estrutura projectiva – enquanto ela é, para lá de tudo, um *por-mor-de-si-mesma* (*worum-willen*) –, em nada facilitou a valorização da relação como fonte fecunda da dinâmica subjectiva, apresentando-se antes o *outro* como um elemento mais no conjunto das mediações que perfazem o processo de auto-constituição autonómica da egoidade.⁵

² Conf. o excelente ensaio, de carácter didáctico, de E. Morin, *Introduction à la Pensée complexe*, trad. port., 2ª ed., Instituto Piaget, 1995.

³ Empregamos o conceito de *ek-sistência* numa acepção heideggeriana, enquanto designando as determinações intelectivas e volitivas da *abertura* (*Erschlossenheit*) e da *possibilidade* (*Möglichkeit*). Veja-se, do autor, *op. cit.*, § 9, p. 57.

⁴ Conf. *Ibid.*, § 26, p. 159: “Das In-Sein ist *Mitsein* mit Anderen.”[O ser-em é *ser-com* com os outros.]

⁵ *Ibid.*, § 18, p. 113: “Das primäre «Wozu» ist ein *Worum-willen*. Das «Um-willen» betrifft immer das *Sein des Daseins*, dem es in seinem Sein wesentlich *um* dieses Sein selbst geht.”[O

A intersubjectividade, assim entendida em segunda instância e de um modo algo extrínseco em relação ao próprio sujeito, pode quando muito constituir, como foi o caso com Husserl, factor congregador de uma “[...] totalidade de mónadas, unidas em formas diversas de comunidade e de comunhão”, nunca, porém, apresentar-se como a alavanca principal e o motor de uma Vida transcendental de amplitude universal, que se estruture e edifique como comunidade à medida que se desdobre e polarize numa diversidade de centros.⁶

No âmbito da fenomenologia, devem-se a Michel Henri as indicações mais fecundas para o desenvolvimento de uma filosofia da inter-subjectividade orientada neste último sentido.⁷ Partindo das intuições de Scheler sobre o fenómeno da simpatia e da identificação afectiva como forma de percepção primária do outro, o fenomenólogo francês procurou esclarecer a natureza do “psiquismo universal” que, segundo aquele, institui e reciproca *ego* e *alter* num horizonte relacional. Trata-se, a seu ver, de uma vida inter-patética de teor anónimo e pulsional que, não sabendo aquietar-se ou conter-se, nem tão pouco transcender-se em distinta dimensão espiritual, extravasa e reflui sobre si numa repetição redundante do seu próprio sofrer, produzindo e imiscuindo os viventes entre si em formas diversas de associação e união.

Não é, contudo, na esteira egológica da ipseidade, nem naqueloutra de uma vida desiderativa que aqui iremos abordar, a breve trecho, o filosofema da inter-subjectividade, mas na da *pessoa* – um conceito que, pelas suas origens teatrais, jurídicas e teológicas (a tragédia grega, o direito romano no contexto imperial do cosmopolitismo estóico, e as controvérsias trinitárias e cristológicas dos primeiros séculos), se opõe ao âmbito naturalista e cousista da substância (*ousía, res*), apontando preferencialmente para o horizonte semântico da personagem (a *persona* do drama teatral), do cidadão (sujeito de direitos e deveres no interior do todo social), ou das instâncias trinitárias no seio da Divindade.

“para-quê” inicial é um em-prol-de alguma coisa. Ora, o “em-prol-de” interessa sempre o *ser do ser-aí*, para o qual no seu ser está essencialmente em jogo o seu próprio ser.]

⁶ E. Husserl, *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*, *Husserliana*, t.I, M. Nijhoff, Haag, 1950, (que passaremos a citar, abreviadamente, pela sigla *M.C.*), § 64, p. 182: “Das an sich erste Sein, [...] ist die transzendente Intersubjektivität, das in verschiedenen Formen sich vergemeinschaftende All der Monaden.” Como o filósofo ali afirma, a ordem das disciplinas filosóficas subordina a fenomenologia intersubjectiva à egologia solipsista do *ego* reduzido à sua esfera de pertença primordial.

⁷ Conf. M. Henri, *Phénoménologie matérielle*, “Épiméthée”, P.U.F., Paris, 1990, III, 2., p. 178: “La communauté est une nappe affective souterraine et chacun y boit la même eau à cette source et à ce puits qu’il est lui-même – mais sans le savoir, sans se distinguer de lui-même, de l’autre ni du Fond.” Mais adiante, o autor esclarece a essência da comunidade: “[...] Cela – non pas ça – qui advient comme l’inlassable venue en soi de la vie et ainsi de chacun en lui-même.”

Inspirar-nos-emos, para tal, de autores oriundos do personalismo cristão como Mounier, Lacroix, Madinier ou Nédoncelle.⁸ Este último, em particular, desenvolveu uma filosofia da reciprocidade e do amor, entendido como promoção mútua de vontades, que muito sugestivamente vem ao encontro da ideia subjacente a toda a nossa reflexão, a saber: a de que a intersubjectividade é a expressão mais eloquente dessa estrutura basilar do ser que dá pelo nome de *comunidade* e segundo a qual indivíduos, sistemas ou organismos de toda a ordem se interpenetram e conjugem em acção recíproca, de molde a perfazerem em simultâneo um todo universal.⁹

À sua luz apresenta-se o ser, na sua irradiação e desdobramento espontâneos, como um acto, um processo de auto-mediação que instaura a relação e os seus termos como polaridades recíprocas e dinâmicas, instâncias relativas e provisórias de mais vastos conjuntos. O homem, como indivíduo, pela sua vinculação anímica e física à natureza, não foge a esta regra da impermanência e da inter-dependência universais. Todavia, como pessoa, transcende-a e sublima-a pela sua origem e destinação espirituais, determinando-se, pela abertura ilimitada de sua inteligência e vontade, como um ser *do dom e para o dom*, que só é *por si*, na medida em que se recebe *de* outrem e *para* ele se vocaciona. De modo que enquanto o indivíduo, como natureza, subsiste e perece, a pessoa, como *ser comunicado e de comunicação*, *existe e persiste* como elo criador de uma corrente, de um organismo espiritual que se incrementa e determina como *comunidade universal*.

1. Do Primado do *Ego* à Intersubjectividade: Reciprocidade e Dialogia

Partimos de um dado originário da consciência, segundo o qual esta, no seu visar intencional de conteúdos significativos, não se encontra apenas nem primariamente orientada para as coisas da ocupação, apreendidas na percepção do mundo em torno ou para ideias e valores de carácter universal,

⁸ Conf. E. Mounier, *Révolution personaliste et communautaire*, Aubier, Paris, 1935; J. Lacroix, *Personne et Amour*, 7ª ed., le Seuil, Paris, 1969 e *Le Personalisme*, Chronique Sociale, Lyon, 1981; G. Madinier, *Conscience et Amour. Essai sur le "Nous"*, 3ª ed., P.U.F., Paris, 1962; M. Nédoncelle, *La Réciprocité des Consciences. Essai sur la Nature de la Personne*, Aubier, Paris, 1942 e *Vers une Philosophie de l'Amour et de la Personne*, Paris, 1957 (trad. port. Morais ed.).

⁹ Em Kant, *comunidade* (Gemeinschaft), a terceira das categorias da relação, aparece definida num sentido próximo do nosso como "reciprocidade de acção entre o agente e o paciente" (Wechselwirkung zwischen dem Handelnden und Leidenden); ela funda a terceira das *analogia da experiência* ou princípio da comunidade (Grundsatz der Gemeinschaft), que tem uma aplicação muito vasta: "todas as substâncias enquanto simultâneas estão numa comunidade universal, quer dizer, num estado de acção recíproca." (Alle Substanzen, sofern sie zugleich sind, stehen in durchgängiger Gemeinschaft, d.h. Wechselwirkung unter einander, *Kritik der reinen Vernunft*, Die Analytik der Grundsätze, 3.3., c, t.1, Suhrkamp, 1966, p. 242.)

mas para outra consciência, de cada vez concretizada na singularidade inconfundível de cada homem.

Coloca-se então a questão, já levantada por Husserl no início da sua “Vª Meditação Cartesiana”, de saber qual é o *sentido* que emprestamos à nossa experiência do outro, a qual passa pela elucidação do género de motivações e de intencionalidade, explícita ou implícita, por que a consciência o *constitui*, isto é, o torna *manifesto e presente* para si.¹⁰

Na acepção husserliana, porém, constituir não significa nem uma criação *ex nihilo*, nem a simples descoberta de uma realidade pré-existente, mas um acto de *interpretar* (*deuten*), isto é, a *apreensão* (*Auffassung*) unitária de um complexo de dados sensoriais a partir de uma significação objectiva.¹¹ Ora, para o fundador da Fenomenologia, a forma primária de toda a constituição não é a predicação, como pensava Kant, mas a *percepção*, onde, por assim dizer, a coisa se dá em “pessoa”, sem interposta figura, numa presentificação originária. Deste pressuposto decorre que, para Husserl, a solução fenomenológica da questão da alteridade deva encontrar-se no âmbito da percepção, nalguma forma de representação a ela ligada e por ela creditada¹². Por outras palavras, o carácter objectivante e intuicionante da intencionalidade husserliana vai exigir a incarnação da outra consciência, a sua manifestação indirecta num *corpo vivo* (*Leib*) equiparável ao meu.

O problema da emergência do *alter* a partir da esfera de pertença do *ego* – não como um qualquer objecto de percepção intra-mundana, mas, justamente, como uma *outra* consciência, análoga à minha e irreductível a ela – passa então pela averiguação da natureza do acto de *intropatia* (*Einfühlung*) através do qual eu realizo na percepção daquele *corpo físico* (*Körper*) ali presente, que entrou no campo da minha esfera de pertença, o *corpo vivo* (*Leib*) de um outro eu, semelhante ao meu e associado a ele na percepção.¹³

O filósofo dá o nome de *apresentação* (*Appräsentation*) – enquanto distinta da *presentação* “em carne e osso” do objecto própria da percepção – a essa intencionalidade mediata ou indirecta pela qual eu me represento o outro, primeiro como *ego* actuando no seu corpo, depois como sujeito de uma vida absoluta, transpondo analogicamente para ele o conhecimento que

¹⁰ Conf. E. Husserl, *M.C.*, § 42, p. 122.

¹¹ E. Husserl, *Logische Untersuchungen*, III, M. Niemeyer, Tübingen, 1980, I, § 23, p. 74: “Die verstehende Auffassung, [...], insofern eben jedes auffassen in gewissem Sinne ein Verstehen oder Deuten ist, mit den [...] objektivierenden Auffassung verwandt, in welchen uns mittels einer erlebten Empfindungskomplexion die anschauliche Vorstellung [...] eines Gegenstandes [...] erwächst.” [A apreensão compreensiva [...], na medida em que precisamente toda a apreensão é, em certo sentido, um acto de compreender ou de interpretar, está aparentada às apreensões objectivantes [...], nas quais a representação intuitiva [...] de um objecto [...] se forma para nós por meio de um complexo vivido de sensações.]

¹² Conf. Husserl, *M.C.*, § 50, p. 139.

¹³ *Ibid.*, § 50, p. 140.

tenho do comportamento do meu próprio corpo em circunstâncias afins.¹⁴ Assim, pondo-me no lugar do outro, transformando o seu *ali* (*illic*) num possível *aqui* (*hic*), vislumbro nele mais do que um simples correlato da minha própria apercepção – um centro irreduzível de constituição perspectivística, que, por sua vez, me vê e individua –, sem que, por tal, a invisibilidade constitutiva da sua interioridade se me torne mais acessível ou transparente.¹⁵

Para Husserl, no entanto, a opacidade constitutiva dos espíritos não constitui em si um problema, vem até ao encontro do seu principal intento, que é o de sair da esfera solipsista do *cogito*, a fim de justificar o conhecimento objectivo da natureza, a sua universalidade, pela experiência do mútuo acordo dos vários centros monádicos. Com efeito, pelo limite que a sua constitutiva invisibilidade impõe à minha actividade constituinte, a outra consciência projecta-me para fora de mim, para outros focos de sentido, alargando a minha esfera de pertença a uma comunidade inter-monádica infinita e aberta de sistemas constitutivos convergentes.¹⁶

Poder-se-ia, no entanto, perguntar se o conhecimento que tenho do meu corpo próprio como de um organismo vivo sentente e sensível, um constituído-constituente directamente movível pelo meu *ego* e dotado de reflexividade, é suficiente para reconhecer no estilo de comportamento daquele corpo ali a presença viva de um outro homem, ou se, pelo contrário, tal recognição não requer a mediação prévia da auto-imagem do meu eu incarnado, que só a presença sub-reptícia de um outro “ali” me poderia dar. Na verdade, não é ele esse olhar absoluto que me vê e individua, me faz sair do anonimato e apropriar-me, por apercepção imediata, da esfera de pertença das minhas vivências para, a partir dela, inter-agir com ele, constituindo-o por meu turno? E sendo esse o caso, então todo o vivido do plano egológico, longe de ser de *per se* constituinte do *alter*, releva já sempre do âmbito de uma coexistência ou intersubjectividade transcendentais.

Tal é o que certamente o próprio Husserl viria a reconhecer com o seu conceito de uma *comunidade humana* inter-monádica, constituída pela reciprocidade do *um-para-o-outro* e do *um-no-outro* intencionais, em que cada consciência se reporta imediatamente a todas as outras, constituindo-as ao mesmo tempo que é por elas constituída, num plano de simetria e paridade.¹⁷ À sua luz, acrescenta o filósofo, torna-se viável uma abordagem fenomenológica

¹⁴ *Ibid.*, § 52, p. 143 ss. E § 54, pp. 148-149.

¹⁵ *Ibid.*, § 53, pp. 145-146.

¹⁶ *Ibid.*, § 49, p. 138.

¹⁷ *Ibid.*, § 56, pp. 157-158. Atente-se ainda na seguinte afirmação do t. XV da *Husserliana*, p. 366 (trad. de M. Richir in *Phantasia, Imagination, Affectivité*, Millon, Paris, pág. 88): “Ainsi l’autre Moi transcendantal se trouve-t-il aussi en moi, [...] comme le Non-Moi qui est lui-même Moi et qui en tant qu’autre Moi me porte à son tour moi-même en soi. Cette intériorité de l’être-l’un-pour-l’autre en tant qu’être-l’un-dans-l’autre intentionnel est le *fait originaire* «métaphysique», c’est l’être-l’un-dans-l’autre de l’absolu.”

lógica da estrutura da *sociabilidade*, ou seja, desse conjunto de actos de comunicação em que um *eu*, mediante a experiência representativa do outro, interpela um *tu* e inter-age com ele.¹⁸

Max Sheler, descortinando as contradições implícitas na teoria husserliana do *alter ego*, afirmaria o primado da alteridade e da intersubjectividade na formação da eguidade, o que o conduziria do pluralismo monadológico de Husserl a um pan-psiquismo de carácter personalista. Nas suas próprias palavras: “[...] o homem vive «primeiramente» e mais nos *outros* do que em si mesmo; ele vive mais na comunidade do que no seu próprio indivíduo.”¹⁹ Assim, o eu não procede do seu auto-conhecimento para o do outro, tomando a expressão corporal deste como exteriorização da sua vida anímica, numa projecção indevida e ilusória das suas vivências para as dele; antes caminha dele para si, fazendo suas ideias e sentimentos do seu meio familiar, antes de os objectivar e deles se distanciar. Por isso, o que vem primeiro é a fusão com a alma da comunidade, a qual, com os seus esquemas e formas de vida, conceitos e significações, informa a vida psíquica solitária da alma dando relevância às suas vivências. Tudo depende, pois, de uma grande corrente de psiquismo universal que, de modo dinâmico e turbilhonário, se diferencia e estrutura num tecido de relações interpessoais de carácter expressivo e afectivo.²⁰

Como atrás referimos, Michel Henri, pegando na matriz afectiva da intersubjectividade sheleriana, retirando-lhe o carácter intencional e perceptivo que ela ainda conservava de Husserl, vai interpretá-la, na linha de um panteísmo vitalista próximo de Hegel e de Nietzsche, à luz de uma Subjectividade absoluta que se faz vida e relação, auto-doando-se, individuando-se e congregando-se num movimento simbiótico e pulsional de incompletude e desejo.²¹

No entanto, o reconhecimento do primado da intersubjectividade não obriga necessariamente à adopção de um modelo ontológico monista, dissolvente da diversidade dos sujeitos na mesmidade indiferenciada de um todo sem rosto. Assim, por exemplo, na perspectiva personalista de Maurice Nédoncelle, não só o reconhecimento do outro é condição da posição do eu, como também, inversamente, o consentimento deste se afigura imprescindível à emergência daquele como tu, ambos formando por isso, na sua livre

¹⁸ *Ibid.*, § 58, p. 159.

¹⁹ M. Scheler, *Wesen und Formen der Sympathie*, A. Francke AG Verlag, Berna, 1973, p. 241: “(...) «Zunächst» lebt der Mensch mehr in den *anderen* als in sich selbst; mehr in der Gemeinschaft als in seinem Individuum.”

²⁰ Veja-se, *Ibid.*, C, III, pp. 232-258.

²¹ Veja-se, do autor, a obra citada na nota 7, assim como, por exemplo, o texto “Parole et Religion” in *Phénoménologie et Théologie* (Henri, M. e outros), Criterion, Paris, 1992, onde se pode ler, na página 137: “La vie est l’essence de l’ipséité, elle s’accomplit en donnant naissance à celle-ci, en lui donnant naissance en elle et sans jamais sortir d’elle-même. Mais toute ipséité, en tant que vivante, est un Soi singulier.”

mutualidade, a unidade diádica de uma “consciência colegial”, de um *nós*.²² De modo que o facto primitivo não é nem a homogeneidade do todo, nem o atomismo de uma pluralidade monádica, mas a *síntese*, que salvaguarda o heterogêneo pela postura distinta de cada um no seio da relação.

Embora próxima do figurino hegeliano, esta última concepção distingue-se dele pela relevância nela atribuída à vontade, operador supremo da síntese ao nível pessoal e da dinâmica intersubjectiva. Com efeito, apesar de também se afirmar o primado da relação em detrimento da autonomia e da separação dos termos – cada um sendo, ao mesmo tempo, si mesmo e o *seu outro* numa dupla imanência feita de causalidade e acção recíproca, uma vez que só é em si e por si quando o é para outro e reconhecido por ele –, não há aqui nada de comparável ao antagonismo dos contrários do autor da “Fenomenologia do espírito”, que force à sua superação numa síntese sempre de novo cindida, mas uma comunhão livremente desejada e consentida, uma *comunidade de consciências*, em que o *nós* se apresenta, ao mesmo tempo, como ponto de partida e resultado, antecedente e consequente da relação intersubjectiva.²³ Assim, a partir de uma mutualidade inicial, inerente à abertura existencial ao outro e constitutiva do primeiro encontro (no *nós* nascente para-si e para-outro convergem de modo natural), desenvolve-se uma multiplicidade de formas de relação, que vai da indiferença à cooperação, passando pela hostilidade e o dom unilateral, e que tem no amor recíproco, vivido como vontade expressa de promoção mútua (o eu empenha-se no desenvolvimento da pessoa do tu, por si mesma, e dela recebe o mesmo estímulo) o seu sentido final.²⁴

De modo que, em vez do esquema necessitarista da dialéctica, apresenta-se-nos aqui a estrutura flexível de uma *dialogia* sempre em aberto, em que cada um, aberto à diversidade das pessoas numa troca contínua de pontos de vista que pressupõe o respeito pela alteridade e a crença na identidade da essência humana, se vai purificando do seu natural amor-próprio e elevando ao universal para se realizar numa verdadeira comunhão espiritual. A esta luz não consigna a verdade de nenhum modo a resultante lógica e previsível de uma qualquer consecução de teses, mas o produto colectivo da sinergia das vontades, ou seja, do seu empenho em dialogar, em sair de si e adoptar a perspectiva do outro num confronto que visa a sua transformação recíproca.

²² Veja-se, do autor, as obras citadas na nota 8, designadamente *Récipr. Des Consciences*, I, cap. II, pp. 48-85 e *Para uma Filosofia do Amor*, cap. IV, pp. 120-130.

²³ Refira-se, de Hegel, a célebre dialéctica do senhor e do escravo, que estrutura a consciência de si no seu acesso a si mesma como ser-para-si (a verdade da certeza de si do senhor reside na consciência dependente do servo, ela é a consciência serva, assim como a verdade desta, no termo da sua mediação pelo trabalho, se revelará ser a consciência senhorial), in *Phänomenologie des Geistes*, Suhrkamp, Frankfurt a. Main, 1973, B, IV, A, pp. 145-154.

²⁴ Conf. *Para uma Filos. Do Amor*, I, cap. I, pp. 8-36.

2. Da Comunicação à Alocução: a Intencionalidade da Linguagem e a Experiência fenomenológica do Outro

Pelo que vimos anteriormente, a intersubjectividade, entendida como relação de mútua inerência intencional das consciências, não se apresenta como um dado inerte, mas como uma estrutura dinâmica de interacção, em que agentes-pacientes, que se não constituem solitariamente mas em e pelas relações que vão tecendo entre si, se determinam reciprocamente por actos de comunicação fautores de sociabilidade e comunidade.

Com efeito, se entendermos por comunicação, em sentido lato, não apenas o que é posto em comum – uma informação sobre um facto intra-mundano ou bens de ordem material e espiritual – como ainda o conjunto dos actos de transmissão e partilha que, quer ao nível do emissor quer ao do receptor, contribuem para a constituir num circuito de partilha e reciprocidade, então a acção de comunicar e o seu resultado confundem-se com a própria vida da sociedade por que, no trabalho e no lazer, em público ou em privado, os indivíduos sempre se ladeiam e influenciam.

É essa, porém, ainda uma relação de exterioridade, onde a comunicação não logra atingir a sua real densidade e especificidade humanas, que é aquela em que, pela mediação do diálogo, da troca de pontos de vista tendente ao acordo e reconhecimento recíprocos, a acção comunicativa é, *per se*, indutora de um horizonte de *mundaneidade*, ou seja, de um *sentido* para a existência e o ser em geral, de amplitude virtualmente universal. A verdade, assim constituída intersubjectivamente no decurso das gerações através de um esforço de contínua actualização do sentido como uma síntese sempre renovada entre o passado e o presente, aberta aos desafios do futuro, torna-se então, por sua vez, o fermento de uma *comunidade espiritual* de compreensão consciente recíproca em torno de fins, valores, universais comuns reguladores do modo de agir e de pensar dos indivíduos.

A linguagem, porém, assim entendida no contexto da comunicação dialógica e como seu principal mediador, visa não tanto a troca de informação sobre entidades intra-mundanas, como o encontro e a associação das pessoas num espírito de transparência e tolerância. Na verdade, no encontro inter-subjectivo, ela não se apresenta como a simples exteriorização sgnica e verbal, numa enunciação predicativa, de conteúdos já pensados (significações que se reportam, no seu teor lógico e descritivo, a um estado de coisas pré-existente e que podem ser validadas, na sua pretensão à verdade, pela confrontação intuitiva com a coisa ela mesma), nem tão pouco se reduz à explicitação discursiva de um sentido pré-compreendido, de carácter existencial. Ambas as concepções, com efeito, a fenomenológica de Husserl e a hermenêutica de Heidegger, privilegiam a dimensão apofântica e cognitiva da linguagem, por que esta se apresenta como a exteriorização designativa de significações intencionais referentes ao mundo da experiência imediata,

relegando para segundo plano e como acessória aquela outra *expressiva* de manifestação da vida psíquica, por que o falar sempre é, em situação coloquial, um *dizer-se* de *alguém* a *alguém*, dessa forma interpelado a comparecer e intervir como parceiro e interlocutor privilegiado.²⁵

Ora, o que é específico dos actos de fala de teor comunicacional, tais como a expressão de um desejo, de uma pergunta ou de uma ordem, é uma intencionalidade imediatamente dirigida a outra consciência, não a um acontecimento intra-mundano, no intuito de com ela estabelecer, pelo seu assentimento, uma determinada conexão intersubjectiva. Como afirma P. Alves: “O essencial da linguagem é agora o *endossar-se a outrem*, não simples *Rede*, discurso, mas *anreden*, dirigir a palavra a alguém; e este endossar-se está suportado pelo reconhecimento de outrem como um outro-eu e, mais fundamental ainda, por um horizonte de experiência e de significações comuns, pelo qual a simples justaposição dos “eus” é levada à unidade superior de um nós.”

Contudo, só mais recentemente a teoria linguística reconheceu, com a filosofia analítica, a originalidade e precedência da linguagem performativa sobre a descritiva – enquanto aquela releva de um dizer que é já um fazer alguma coisa, em vez de se reportar, como esta, a algo pré-existente.²⁶ Com efeito, a linguística de orientação estruturalista, indo ao encontro da teoria matemática da informação, interpretava o acto de comunicação verbal como uma troca de mensagens entre interlocutores com base numa língua-código independente, considerando as operações enunciativas próprias do fenómeno da alocação como a simples actualização das possibilidades significativas daquela, já inscritas nos valores diferenciais dos seus elementos sgnicos.²⁷

²⁵ P. Alves, “A Fenomenologia da Comunicação à Luz da Primeira Investigação Lógica, de E. Husserl” in *A Fenomenologia Hoje*, Actas do Iº Congresso da A.P.F.F., Braga, 2002, pp. 286-287: “[...] pela palavra, eu dirijo-me a *alguém*, visando declarar-lhe algo, perguntar-lhe isto ou aquilo [...] Em todas estas formas, outrem é chamado perante mim de uma maneira tal que o “em face” dos objectos se vê ultrapassado em direcção ao “face a face” dos sujeitos. [...] Deste modo, em conjunto nos tornamos –um com o outro e um para o outro– sujeitos de uma interacção regulada num [...] mundo interpessoal que, à falta de outras palavras, poderemos designar, na esteira de Husserl, como “mundo espiritual” (*geistige Welt*).” Neste e noutros artigos, o autor chama a atenção para os limites da análise husserliana da linguagem, sustentada e circunscrita por uma intencionalidade de carácter objectivante, para dar conta do evento da comunicação. Veja-se, neste âmbito, do mesmo, “Husserl: Teoria do Sentido e Comunicação”, in *Homenagem a João Paisana, Phainomenon*, nº 5/6, pp. 131-139.

²⁵ Veja-se “Para uma Fenomenologia da Comunicação” in *Heidegger, Linguagem e Tradução*, Colóquio Internacional, Centro de Filosofia da Univ. de Lisboa, Braga, 2004, pp. 26-44.

²⁶ Sobre as duas características da enunciação performativa – não descritiva ou referencial (sem valor de verdade) e coincidente com a execução de uma acção – veja-se J. L. Austin, *How to do Things with Words*, trad. franc., ed. du Seuil, Paris, 1970, p. 40.

²⁷ R. Jakobson, *Essais de Linguistique Générale*, I, ed. de Minuit, Paris, 1963, p. 91: “Les interlocuteurs appartenant à la même communauté linguistique peuvent être définis comme les usagers effectifs d’un seul et même code embrassant les mêmes légisignes. Un code commun

Admite-se, no entanto, hoje que os enunciados dependem dos seus enunciadadores, considerados responsáveis pelos seus valores referenciais graças a uma co-enunciação feita de operações de produção e de reconhecimento interpretativo que não são necessariamente simétricas nem reversíveis;²⁸ de modo que se poderá afirmar que o acto de enunciação, na sua tessitura intersubjectiva e coloquial, está já sempre por detrás do enunciado, do *dito* estabelecido como proposição, predicação de algo sobre algo, aportando consigo, pela intenção comunicativa do seu *dizer* expressivo, o contexto significativo, a que aquele se reporta na sua orientação objectivante para conteúdos intramundanos. Ainda do lado da linguística, E. Benveniste, contrariando o formalismo estruturalista, que toma a segmentação pela estrutura e elimina o sentido, privilegiou, com Humboldt, a categoria de discurso, essa palavra viva que um homem endereça a outro homem e por que se constitui como subjectividade e ser de cultura.²⁹

Numa linha convergente a hermenêutica filosófica, unindo o filão proveniente de Scheiermacher e Dilthey à tradição helénico-cristã do *logos* ou *verbum mentis* – essa palavra interior, a que se refere Platão a propósito do solilóquio da alma consigo mesma e que corresponde à estrutura dianoética e explicitativa do próprio pensar –, considerou o *discurso* (*Rede*) como a condição existencial do sentido, o operador da inteligibilidade do *entender* (*Verstehen*) por que o existente humano, concernado com o seu próprio ser e interrogando-se sobre as suas possibilidades, abre na língua sulcos de sentido até às próprias coisas, mas pouco adiantou de significativo acerca da sua textura comunicacional.

Com efeito, o constitutivo formal da *coexistência* (*Mit-sein*), de que também depende o discurso enquanto existencial, se tem implicações na facticidade e historicidade da linguagem, não é de molde a convertê-la, de revelador do ser, em mediador da relação humana e isso porque o existente humano, em Heidegger, apesar da sua ekstaticidade, enquanto determinado pelo *cuidado* (*Sorge*) mais releva do *ser* em jogo no seu próprio ser do que de *outrem*, com quem e junto de quem afinal já sempre existe. De forma que o “eu”, instância provisória e fenoménica de cada enunciação, na sua transitividade e perpétuo descentramento, projectando-se em possibilidades, construindo a partir delas esquemas de inteligibilidade (perspectivas, linhas preferenciais de sentido susceptíveis de enquadrar o recorte e fixação de significações nocionais), mais se reporta ao *ser* do que à busca de uma alteridade, a quem pudesse remeter a sua essencial incompletude.

est un instrument de communication qui fonde effectivement et rend possible l'échange des messages.”

²⁸ Veja-se o artigo “Communication (modèle de la -)” in *Encyclopédie Philosophique Universelle* II, t.1, P.U.F., Paris, 1990, p. 368.

²⁹ Conf. E. Benveniste, *Problèmes de Linguistique générale*, I (1966), II, Gallimard, Paris, 1974.

É ainda na linha de uma ipseidade que se determina a si mesma – e não naquela outra da pessoa, que só acontece em face de um *tu* e para ele – que P. Ricoeur propõe, com o conceito de identidade narrativa entendida como síntese do heterogêneo, uma via intermédia para a sua hermenêutica do *si* (*soi*), entre a pretensão autofundacional do *cogito* reflexivo e o puro desconstrucionismo da subjectividade. Resultado de uma dialéctica produtiva entre o *mesmo* (*idem*) da personalidade de base e o *outro*, o verdadeiro *si* (*ipse*) acaba por confundir-se com o sujeito de uma vida ética, que é aquele que se configura na resposta à tripla interpelação da alteridade nas figuras do corpo próprio, do próximo e da voz da consciência.³⁰

Apesar de uma diversa orientação para a história e a cultura humanística, a hermenêutica de Gadamer não deixa de reservar, de igual modo, um lugar de relevo à alteridade no âmbito da experiência hermenêutica. Ela ressoa à leitura das grandes obras dos clássicos, como “fala da tradição”, apresentando-se aquelas, na força da sua inesgotável mensagem, não como a prefiguração incipiente e por demais conhecida das nossas próprias concepções e preconceitos, mas como um verdadeiro *evento de sentido* – cuja novidade nos questiona e desinstala, obrigando-nos a sair do nosso presente histórico e a alargar as nossas perspectivas de saber a outras possibilidades de sentido. O processo de compreensão hermenêutica e de articulação linguística do sentido assume, desta forma, neste autor a compleição de uma contraposição dialéctica de questão e resposta, em que texto e intérprete se confrontam e reciprocamente num debate sempre inconcluso, tendente à obtenção de uma “fusão de horizontes”.³¹

É, no entanto, do lado da hermenêutica crítica – através de uma rica simbiose das contribuições da sociologia, da análise pragmática da linguagem (Austin, Searle), do marxismo e do idealismo post-kantiano –, que encontramos um efectivo reconhecimento da natureza *comunicacional* da linguagem. Verdadeiro epígono da razão prática kantiana, esta constitui, na verdade, para um K. O. Apel ou J. Habermas, não só um modo próprio de funcionamento da linguagem, como ainda a base geral da sua sustentação, para que sempre acabam por remeter outras suas modalidades, enquanto todo o funcionamento linguístico não é senão a expressão simbólica de um mundo já socialmente constituído e intersubjectivamente partilhado como comunidade comunicativa.

É assim que Habermas distingue os empregos *epistemológico* e *teleológico* da linguagem, orientados, respectivamente, para a representação do conhecimento e a programação estratégica da acção, do seu uso *comunicacional*, em que ela está dirigida para a obtenção de consensos entre as pessoas. Se, nos dois primeiros casos, “[...] a expressão linguística pode ser

³⁰ Veja-se P. Ricoeur, *Soi-même comme un Autre*, Seuil, Paris, 1990.

³¹ Veja-se, do autor, a obra nuclear *Wahrheit und Methode*, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen, 1973 (1976, éd. Du Seuil para a trad. francesa).

utilizada monologicamente, isto é, sem referência a uma segunda pessoa” e o seu significado proposicional determinado a partir da análise formal das suas condições de verdade, já o mesmo se não pode afirmar do terceiro, onde o sentido – asserido no intuito de obter com um ouvinte um *acordo* (*Einverständnis*) acerca de algo do mundo ou, pelo menos, um *entendimento* (*Verständigung*) acerca de factos e razões relativos ao agente – só pode ser aclarado por referência a um determinado contexto ilocucional e enquanto inserido num *acto de fala*.³² Com efeito, mesmo quando a acção comunicativa se efectiva “em sentido fraco”, sem anuência nas razões, ela requer da parte dos interlocutores não só a partilha de uma língua e de um saber comuns, como ainda “[...] que o ouvinte reconheça uma pretensão de validade apresentada pelo falante relativamente a uma proposição.”³³

Contudo, se a comunicação está já sempre pressuposta no desempenho cognitivo e estratégico da linguagem, como viu bem o sociólogo de Frankfurt, enquanto viabilizando o acordo intersubjectivo acerca de factos e ideias referentes aos âmbitos da natureza ou da sociedade, ela ainda não esgota a funcionalidade da linguagem, nem tão pouco corresponde, pensamos, ao seu uso mais primitivo e fundamental, que é aquele que ela assume como *expressão*, na exteriorização de sentimentos e emoções de uma vida psíquica a outra.³⁴

Com efeito, em situação comunicacional o acto de fala não inaugura nada, apenas dá a réplica a um processo discursivo já em curso, que é o de uma determinada comunidade de comunicação. Longe, por isso, de estar na origem das línguas ou dos próprios falantes, ele já os pressupõe a ambos: às primeiras como horizonte de interlocução na referência a um mundo comum, socialmente constituído, com as suas categorias, as suas entidades, os seus valores; aos segundos como protagonistas que disputam entre si tendo em vista a obtenção de acordos, consensos sobre o modo de gerir as realidades intramundanas.³⁵

³² Veja-se J. Habermas, *On the Pragmatics of Communication*, trad. port. “Racionalidade e Comunicação”, ed.70, 2002, p. 195 ss.

³³ *Ibid.*, p. 219. Sobre os dois tipos de acção comunicativa, em sentido fraco e forte, veja-se *op. cit.*, p. 205 ss.

³⁴ Heidegger referiu-se à expressividade da linguagem, mas reportou-a à abertura ontológica do ser-aí e, portanto, à dimensão apofântica do sentido, que releva da compreensão do ser (veja-se, deste autor, *Sein und Zeit*, ed. supra-cit., § 34, pp. 215-216). Habermas também a refere como uma das dimensões da linguagem, ao lado da cognitiva e da comunicacional, reportadas por Humboldt, mas nada adianta de significativo sobre ela, uma vez que para ele o sentido se joga entre as duas últimas (veja-se de Habermas, “Hermeneutische und analytische Philosophie. Zwei komplementäre Spielarten der linguistischen Wende”, trad.franc. in *Un Siècle de Philosophie 1900-2000*, Gallimard, Paris, 2000, p. 180.)

³⁵ Para Habermas, “A comunicação linguística existe essencialmente para que uma pessoa se entenda com outra *sobre algo do mundo*” (sublinhado por nós), como se pode ler em *Racionalidade e Comunicação*, p. 219.

Pelo contrário, no encontro a dois, a palavra irrompe no seu puro dizer, livre de toda a objectivação e referência mundana, enquanto nascendo de uma mutualidade inicial, dada e não procurada. Por esta inspirada e determinada num expresso e directo *intentar* (meinen) recíproco, ela é um *querer-dizer* que se procura, confissão de alma a alma em resposta a uma *alocução* primeira, essa que a presença de cada um para o outro perfaz como interrogação e mistério, no mudo apelo do *rosto* a consigo constituir-se em fraternal parceria.³⁶

A exposição de um-ao-outro na reversibilidade incauta de uma afecção involuntária que, como impressão e sentimento, é já sentido e, como expressão, elocução, está assim, cremos, na base de toda a significação linguística, bem como do circuito comunicacional que com ela se instala.³⁷ Trata-se de uma dialogia emocional, em que cada um é já o outro e, por ele, todos os demais e o(s) outro(s) o(s) primeiro(s); ela prepara, na distinção que estabelece entre uns e outros pela sua mútua intencionalidade, o eixo toponímico do discurso com os seus *conectores* (*shifters*), assim como garante, na paridade entre os seus membros (que é já princípio de universalidade) esse mínimo de consensualidade indispensável à instituição do signo linguístico.

Se, então, como nos indica a fenomenologia, a significação do real é indissociável do modo como a ele acedemos, poderíamos talvez adiantar a título provisório que, embora vamos ao mundo e às coisas pelos outros e com eles, projectando e concebendo aquele e estas em sinergia comunicacional, é, todavia, pela linguagem que primeiro nos encontramos, não certamente por aquela, já constituída, dos códigos linguísticos, mas por essa que perfazemos e somos uns para os outros como epifania e verbo incipiente, no titubear de um face a face sempre excedentário em relação a toda a factualidade empírica.

³⁶ Levinas é, sem dúvida, o autor que mais se aproxima da nossa ideia de uma origem intersubjectiva e expressiva da significação linguística e o seu pensamento mereceria, por si só, um muito mais extenso desenvolvimento do que aqui, no âmbito restrito desta reflexão, podemos efectuar. Reenviamos, por isso, para aquela que nos parece ser a sua obra de referência maior no que concerne a questão da linguagem: *Autrement qu'Être ou au-delà de l'Essence*, M. Nijhoff, La Haye, 1978.

³⁷ A tese sobre a origem emocional da linguagem foi, como é bem conhecido, primeiro sustentada por J. J. Rousseau, no seu célebre *Essai sur l'Origine des Langues*, de 1771; na actualidade, o seu maior promotor é M. Henri, na interpretação que faz do sentimento (alegria, júbilo, tristeza, depressão...) como palavra originária da vida a si mesma (veja-se, deste autor, a obra citada na nota 21).

3. Na Gênese da Pessoa: Comunidade de Comunicação

Porém, tal afinidade natural dos espíritos – expressão anímica e quase involuntária da interdependência de tudo o que é vivo, já comunicativa e comunitária na troca que efectua de sentimentos e emoções, carências e desejos – permaneceria a um nível semi-inconsciente, ameaçada, quiçá, por impulsos de sinal contrário, não fora o mudo apelo que cada um é para o outro ter vindo um dia a lume, explicitando-se e proferindo-se como *voz*.

Chamando, pronunciando o nome do outro com distinção, cada um manifesta ao seu próximo que o reconhece e quer na sua singularidade. Convocando-o a vir até si, desperta nele a *pessoa*, obrigando-a a sair dessa letargia onírica tão característica da infância e do psiquismo animal, a tomar consciência do seu ser, esse *ser* que aí está diante como um bem comum aos outros seres e que a desafia como uma possibilidade, de que tem de se apropriar para a vir a consumir. É que a pessoa ainda não é o que deve e pode ser, ela ainda não corresponde nem ao ideal que o outro quer que ela seja, nem à exigência que o ser faz no seu íntimo para que seja com ele co-criadora de si e do mundo que se faz.

Deste modo, a pessoa recebe-se dos outros, mas sobretudo do ser, como uma singularidade universal, uma livre causalidade, capaz de auto-criação, comunicação e adesão. Enraizada na natureza como indivíduo, ela começa por ser acolhimento para depois, através de um auto-domínio conquistado e de um acto criador de liberdade, se tornar dom generoso de si.

Ser-do-dom e para-o-dom, ela é constitutivamente relação, uma relação de ser consigo mesma, com os outros seres e com o próprio ser, que é esse *acto* que, do seu fundo mais íntimo, a promove e faz, dando-lhe o poder de se auto-construir num ultrapassamento constante dos condicionalismos da natureza e da sociedade. Co-intuindo-se no ser que a quer e abre universalmente ao acolhimento dos outros seres, a pessoa é então, por tudo isso também, uma afirmação absoluta, uma vontade, um dinamismo espiritual em conexão com todo o universo, que só se encontra e completa saindo de si, existindo-em e para-os-outros.

Pode, assim, concluir-se de tudo isto que *ser pessoa* significa ter uma *vocação*, ser interpelado e responder a esse chamamento. De apelo a apelo a vida pessoal comunica-se, restituindo cada um a si mesmo, não para o fechar num egocentrismo narcísico, mas para o abrir à relação pelo *tu* inato que ele traz dentro de si. A vida interpessoal, contudo, como fez questão em relevar M. Nédoncelle, longe de constituir um impeditivo ao florescimento da alteridade, é o seu maior incentivo, cada um personalizando-se pelo mesmo movimento com que, querendo o outro e ajudando-o a ser, é por ele querido e confirmado no ser, na co-responsabilidade de um bem querer-mútuo.

Porém, a vida intersubjectiva da relação para que a pessoa é chamada a pôr o seu ser em comum num *nós* de reciprocidade que é já *comunidade* é,

também, e, quicá, essencialmente vida dialógica da troca de palavra e da *comunicação*. E compreende-se que assim seja, se o chamamento inicial, que através do(s) outro(s) ecoa desde o fundo imemorial dos tempos, é ele próprio já *verbo*, evento que significa e constitui, dando nome e existência à pessoa para um universo de pessoas.

Comunicando-se, transmitindo o apelo que lhe deu ser e a inspira, querendo e chamando por sua vez o seu próximo, a pessoa está predestinada a ser veículo de comunidade, coadjutora de um mundo melhor, mais transparente e recíproco na mediação de todos todos. Ela tem assim constitutivamente, pela sua excentricidade congénita, pelo amor que a gerou e constitui, um carácter “colegial”, como afirma Nédoncelle, apresentando-se não como uma substância individual, mas como uma díade, uma síntese de um *eu* e de um *tu*, uma identidade heterogénea que, pelo seu carácter espiritual, é já promessa de comunidade.

Vencendo o automatismo do hábito, respondendo às fulgurações de vida, acção e liberdade que continuamente a assistem e animam, a pessoa, numa tensão dinâmica e criadora, tirando partido das condições existentes, participa e colabora na aventura da criação, accionando a abertura de todos no ser e do ser em todos numa síntese sempre mais rica e abrangente.

Comunicando-se e dando-se, experimentando-se no amor como não se possuindo nem podendo ser si mesma sem o seu *tu*, a pessoa, de *per se* difusiva e comunicativa – chama efémera de um percurso transitório, destinada a consumir-se em mais ardente fogo – descobre-se como um análogo do ser, e sua mediadora privilegiada na ascensão para Deus.

Résumé

L'intersubjectivité est interprétée du point de vue ontologique comme l'expression anthropologique de la structure communautaire de l'être, selon laquelle tout étant existe en action réciproque avec les autres formant avec eux un même tout universel.

L'analyse phénoménologique de la conscience dément toute illusion de constitution de l'autre para le cogito, celui-ci dépendant déjà d'une relation première où l'ego et l'alter se constituent en réciprocity dans une dialogique toujours ouverte.

Le langage, entendu dans ce contexte de la rencontre dialogique, est reconnu comme son principal opérateur par ses versants communicatif et expressif. Il s'agit, en effet, non pas seulement ni surtout d'un dire quelque chose à quelqu'un, mais d'un *se dire* à quelqu'un en réponse à une allocution première, celle que l'autre constitue pour chacun dans l'exposition mutuelle d'une affection involontaire.

C'est dans cette perspective qu'est envisagée la genèse de la personne humaine comme un être du don et pour le don, qui seulement est pour soi dans la mesure où il se reçoit de l'autre et à lui se consacre.