

O OUTRO NA RELAÇÃO INTERSUBJETIVA: ANTECEDENTES FILOSÓFICOS

José Paulo Coutinho Dunley Jr.*

Resumo O presente artigo visa suprir uma lacuna na literatura em Educação particularmente e em Ciências Humanas e Sociais de modo geral. Malgrado todos os usos de que se mostra tributário o conceito de *outro* na relação pedagógica, psicanalítica, assistencial, entre outras, pouco esforço tem sido realizado para prover o *exame da alteridade*, vale dizer, uma investigação sistemática dos vários afloramentos do conceito de *outro*, que revitalizaria este pólo *sui generis* da relação intersubjetiva. A filosofia contemporânea já produziu uma profusão de *teorias do sujeito*, sendo necessário estabelecer sua contrapartida - uma *teoria do outro* - cujas diferentes concepções determinam efeitos totalmente diversos na relação estabelecida. No presente texto, damos o primeiro passo, redescobrimo a sinuosa arquitetura do outro na contribuição dos diversos filósofos, começando pela contribuição de Descartes. A *filosofia do outro* é precursora de uma *Pedagogia do outro*.

Palavras-chave: Relação intersubjetiva; Filosofia do outro; Pedagogia do outro.

Abstract The purpose of this paper is to fill an existing gap in the literature of Education in particular, and in the Social and Human Sciences in general. In spite of the diversity of uses of the concept of *otherness* in the pedagogical, psychoanalytic and social work relationships, not much effort has been directed to the inquiry of *alterity*, that is, a systematic investigation of the several modes of the concept of *otherness* that would revitalize this *sui generis* pole of the intersubjective relationship. Contemporary philosophy has already produced a plethora of theories of the subject, and it is now needed to establish its counterbalance - a *theory of the other* - whose different conceptions determine completely diverse effects in the established relationship. In this paper, an attempt is made to rediscover the sinuous architecture of the other based on the contributions of several philosophers, starting from the contribution of Descartes. The *Philosophy of otherness* is the forerunner of a *Pedagogy of otherness*.

Descriptors: Intersubjective relationship; Philosophy of otherness; Pedagogy of otherness.

Homo sum: humani nihil a me alienum puto¹.
(Terêncio, *Heautontimoróumenos*).

É curioso que o problema dos Outros não haja inquietado nunca, deveras, aos realistas. Na medida em que, para o realista, "tudo é dado", lhe parece, sem dúvida, que o próximo também. Em meio ao real, com efeito, que há mais real que o próximo? (J. P. Sartre, "O ser e o nada").

O presente artigo visa suprir uma lacuna na literatura, em Educação, particularmente, e em ciências humanas e sociais, de maneira geral. Malgrado os peculiares usos com que o conceito de outro se articula na relação pedagógica, psicanalítica, assistencial e outras, pouco esforço tem sido realizado para prover este *exame da alteridade*, vale dizer, dos conceitos de que tais usos são tributários, revitalizando este pólo *sui generis* da relação intersubjetiva.

Embora profícuo o atual momento da reflexão em educação, trespassada pela questão da cidadania, da dívida com o ensino básico e da qualidade do ensino superior, entre outras, é de rigor retomar o desafio de situar o objeto epistemológico da Pedagogia, em seus primeiros contornos, vale dizer, na relação pedagógica enquanto tal.

*Professor da Universidade Federal do Mato Grosso do Sul

Relação essencialmente de *transmissão*, em que alguém transmite algo a um *outro*, onde o sujeito e este outro se subtrocam no eixo intersubjetivo, é de rigor o recurso à filosofia, onde se desdobram as várias concepções do outro que determinam os diferentes matizes desta relação. *Uma filosofia do outro*, precursora de uma *pedagogia do outro*, portanto. Problemática afeta por dificuldades diversas, exige-se-nos uma estratégia para a travessia da questão do outro.

No presente texto, tal estratégia consistirá, duplamente, na eleição de um marco inicial e de uma via de investigação. Situamos nossa investigação a partir e para além de Descartes, por razões que sucintamente exporemos. De um lado, Descartes inaugura um novo modo de pensar a subjetividade, onde o *Cogito* é, no desejo de Descartes, conquistado após uma certa ascese da reflexão que perfaz com sua *dúvida metódica*. Tendo sobrevivido à dúvida hiperbólica cartesiana, o cogito adquiriu *status* privilegiado na cena filosófica. Pelo mesmo movimento, a reflexão sobre o *outro* pareceu de inteira desnecessidade, ofuscada pelo brilho do *ego*, protagonista do *cogito*. A referência a Descartes, num primeiro momento, portanto, é a da cobrança de uma dívida: o outro ficaria sob a grande sombra do sujeito.

Se a primeira parte de nossa estratégia pôde esclarecer-se, resta referirmo-nos a segunda, como consistindo, à falta de um conceito de outro assente na tradição filosófica, de uma via *indutiva*, vale dizer, na busca de pontos de afloramento da questão do outro, durante a qual nos valeremos do roteiro estabelecido por Entralgo (1983), que, com competência, rompeu o silêncio na literatura.

Cumpriria observar que, antes de Descartes, a reflexão sobre o outro não

esteve inteiramente ausente. Para Platão, como lemos em Entralgo, o Cosmo é um “animal perfeito” *zoon teleon*, cuja integração, assim presumida, exclui a alteridade, enquanto diferença insusceptível de previsão e que pudera, porventura, surgir. Há, não obstante, a oposição entre o *to auton* (o mesmo) e *to heteron* (o outro), sem que, no entanto, a reflexão sobre a alteridade possa avançar. Onde o recurso ao outro, todavia, nos parece mais problemático, é diante da natureza introspectiva da razão reflexiva: no Teeteto, é dita tal a natureza dos ensinamentos dos filósofos, “que nenhum deles sabe de seu próximo, nem de seu vizinho” (Entralgo, 1983, p. 21). Conclui, pois, Entralgo, que em Platão não existe a *questão* do outro; não porque o outro não exista, mas porque o outro não constitui *problema*.

Aristóteles falou, não do *zoon teleon*, mas do *zoon politikon*, “animal político”. Embora alguma alteridade esteja já aí configurada, uma primeira leitura concluiria pela inexistência da questão do outro, para além dos “diferentes por natureza” (*kata physin*), cujos exemplos seriam do grego e do bárbaro, o senhor e o escravo, e o homem e a mulher. Não obstante, a própria individualização do homem sob a tríplice referência do *logos* (discurso), da *koinotes* (comunidade) e da *poiesis* (criação), deborda essa referência inicial.

Já aqui observamos que um dos primeiros problemas ao se falar da alteridade consiste, precisamente, em *defini-la*: sua referência pode ser feita *lato sensu*, vale dizer, ao diferente, em qualquer nível; ou *stricto sensu*: outro como pessoa, subjetividade. Vemos, portanto, que o primeiro abalo que sofre a reflexão sobre o outro é imposto pela não-unicidade do conceito de outro e que a travessia da

questão do outro não pode menos que mostrar-nos a arquitetura de suas cisões.

A filosofia cristã, posterior ao pensamento grego, articula mais um espaço dessa alteridade, ao falar do *eso antropos*, "homem interior", configurando uma alteridade interior ao sujeito - no discurso teológico, como lugar da imputabilidade pela responsabilidade das ações, dentro da simbólica do erro e do pecado. Assim, por exemplo, na Epístola aos Romanos, diz o apóstolo Paulo: "porque não entendo o que faço, não faço o bem que quero, mas o mal que aborreço, esse é o que faço (...). E neste caso, já não sou eu que faço isso, mas sim o pecado que habita em mim" (Rom., VII 14-17). O pecado, portanto, aponta para uma causalidade independente, não só do *ego cogito*, mas do *ego volo* - uma *clivagem* do sujeito, portanto, a qual, em séculos posteriores, a chamada *escola da suspeita* viria aprofundar².

Tal perspectiva, entretanto, convive com a do racionalismo da Idade Média, que acabou por empobrecer a questão sobre a alteridade:

Restrito ao seu próprio pensamento racional, um pensamento que, da realidade do mundo, só crê obter os símbolos que podem manejá-la humanamente; recluso cada vez mais em si mesmo, incapaz de chegar a Deus por meio da sua razão, o pensador da baixa Idade Média permanece metafisicamente só (Entralgo, 1983, p. 28).

É essa solidão que envolveria Kepler, Copérnico, Galileu e o próprio Descartes. Descartes (1973, p. 100) duvida de tudo - por isso dita hiperbólica sua dúvida - e, de maneira particularmente relevante para o nossa reflexão, do outro: "... e, entretanto, que vejo dessa janela, senão chapéus e casacos que podem correr espectros ou homens fictícios que se movem apenas por molas"

No *Discurso sobre o método*, chega a comparar o outro com um autômato, embora não possa manter tal posição, e por um duplo motivo:

O primeiro é que nunca poderiam usar palavras, nem outros sinais, compondo-os, como fazemos, para declarar aos outros os nossos pensamentos. Pois pode-se muito bem conceder que uma máquina seja feita de tal modo que profira palavras e até que profira algumas a propósito das ações corporais que causam qualquer mudança em seus órgãos (...), mas não que elas as arranje diversamente, para responder ao sentido de tudo quanto se disser na sua presença, assim como podem fazer os homens mais embrutecidos (Descartes, 1973, p. 68).

Neste momento, portanto, temos que a indagação de Descartes inaugura, de uma forma um pouco tosca, uma via de investigação que a contribuição de filósofos posteriores alargaria - frequentemente, opondo-se a ela.

Com efeito, indagação sobre o outro começa a tomar vulto, em filosofia, depois que o outro é desvinculado da problemática cartesiana da certeza e, mais genericamente, das questões epistemológicas sobre o conhecimento ou as condições de possibilidade do conhecimento. Veremos, ao longo de nossa exposição, que o outro perde o seu estatuto *lógico* em favor de um *estatuto existencial*. Curiosamente, quem preparou tal transição foi o pai da epistemologia moderna, Kant.

Kant reformulou, não somente a problemática cartesiana, como o mecanicismo newtoniano, ao relativizar, duplamente, a certeza do objeto conhecido e a natureza direta deste conhecimento - em outras palavras, estamos dizendo que ele relativiza, em primeira instância, o *sujeito*. Embora não se ocupasse da questão do outro, chega a dizer que tal questão não poderia ser objeto de conhecimento teórico

ou especulativo - em outras palavras, o outro não poderia, em sentido próprio, ser objeto de um juízo, como se fora um objeto entre outros.

Não obstante, é somente com Fichte que o outro faz sua irrupção na cena filosófica. Na verdade, Fichte lhe confere singulares matizes, como atesta o fato de o outro ser, antes de tudo, *não-eu*. Ora, isto não é simples tautologia: este não-eu, em relação ao qual o eu surge como diferença inconquistável, não é um mero *cenário* estático de um eu observador - ou, de como tanto acusaram Fichte, um eu sozinho, solipsista (*solus ipse*). Este não-eu é um exterior *vivo*, autônomo, diferente do *robô* cartesiano.

Curioso é que o mesmo gesto funda, em Fichte, o eu e o não-eu. Para entendermos isto, inicialmente, pensemos na situação em que o sujeito, interpelado por alguém, a título qualquer, responde: "sou eu!". Com isto, o sujeito afirma uma diferença específica sua: eu sou este, tal e qual, etc. Diferente é a situação em que alguém esbarra, inadvertidamente, no sujeito, ao que este responde: "olha, que estou aqui". Este eu é impessoal, o resto das pessoas (um *outro, para quem deu o esbarrão*) de uma maneira vaga e geral.

Antes de continuarmos a caracterização do outro como não-eu, é preciso que nos demos conta de que o próprio conceito de *eu* sofreu, originariamente, uma clivagem: há, de um lado, a *individualidade* do sujeito (*sou tal*) e, de outro, o que poder-se-ia chamar sua ipseidade³, vale dizer, seu status de sujeito enquanto tal, simultaneamente indeterminado e diferente de todos os *outros*⁴.

O não-eu possui essa dupla reportação, portanto: algo que não coincide com o sujeito concreto ou algo que não pode ser referido como *eu* a nenhum título. A

alteridade fichteana tem esta dupla determinação. Estaríamos dizendo que o outro, em Fichte, sofre um a clivagem semelhante à do sujeito?

Precisamente. De um lado, à ipseidade do sujeito opõe-se a objetividade do outro, vale dizer, o outro como objeto - num sentido que o aproxima do que o pronome indefinido *isso* aponta: o outro é um *isso*, sem outra determinação que sua diferença para com o sujeito. Todavia, o outro, no que se opõe à individualidade do sujeito, recobra ele mesmo uma individualidade. Este é o sentido da fórmula singular de Fichte, ao declarar o outro como uma espécie de síntese entre o *eu* e o *isso*.

Esse polaridade *eu-outro* se constitui, todavia sob o signo da *resistência*, seja qual for a instância pela qual se considere: seja como *resistência objetiva*, vale dizer, que o não-eu se me resiste, ou ainda: o outro, enquanto objeto, independe de qualquer utilidade que eu possa lhe atribuir; mas também como *resistência subjetiva*, pois o outro é dotado de uma liberdade, com a qual a minha pode vir a chocar-se.

Parece-nos de especial importância o conceito de alteridade como resistência: de um lado, porque estabelece a *realidade* como um outro - outro impessoal, desantropomorfizado e que me enfrenta; de outro, porque estabelece o caráter problemático de toda relação intersubjetiva: o sujeito tem, em certa medida, que *renunciar* à própria liberdade, correndo, inclusive, o risco de *perdê-la* - rota que Hegel e Sartre seguiram e, por vias diferentes, desenvolveram -, mas isto não é tudo: o outro surge como aquele a quem, pela mesma razão, ameaço.

Não obstante, o outro não está contido inteiramente no perímetro do resistencial ou do ameaçador. Fichte diz que o outro endereça a mim um *requerimento* -

aufforderung, como ensina Entralgo (1983, p. 91). Em Tochtrop (1984), encontramos o verbete significando “intimação, convite”, indicando, de saída, que a minha ação, a partir do concurso do outro, é infiltrada pela alteridade, vale dizer, o outro me insta, me convoca. De que maneira o outro faz isto - eis aí uma questão praticamente tão vultosa quanto a da própria alteridade; de toda maneira, Fichte lhe desenha os contornos: ora como uma *demanda* (um convite), ora como uma *convocação* (uma intimação). Vejamos como Entralgo (1983, p. 91) nos explica o sentido do requerimento:

Somente sob a influência de outras pessoas consegue a criança ser um eu livre; somente submetida aos contantes requerimentos de quem o rodeia pode ir “pondo” sua liberdade, e, portanto, construindo-a real e efetivamente, edificando-a...E do que da criança se diz, diga-se também do homem adulto, ainda quando neste seja o fato menos patente: qualquer que seja minha idade, somente sentindo-me requerido, adquire consciência de minha própria liberdade e da liberdade alheia.

Embora Fichte (1973) represente uma das vertentes mais radicais do idealismo alemão - este mesmo que, a partir de Kant, deslocou a problemática da causalidade mecânica para a da *representação* (*vorstellung*) - a consistência do pensamento fichteano o retira do solipsismo. Referindo-se a este fato, diz-nos Entralgo (1983): “do solipsismo ético não deve dizer-se que é imoral, mas que é impossível”.

Ora, subitamente nos situamos no pólo oposto ao de Descartes: o outro não é mais uma cláusula de estilo (ou, para fazer justiça ao pensador, *metódica*); muito ao contrário, é a *res cogitans* que não se sustenta, se não for ao encontro do outro. Certamente, Fichte não é Hegel, e, portanto, este outro não está aí, *de saída*: o eu deve, de alguma forma,

encontrá-lo. Cartesianamente, num primeiro momento, o sujeito, encontra apenas a si: “a atividade que retorna a si, captada como fixa e persistente - pela qual desde logo ambos, eu como ativo, e eu, como objeto de minha atividade, coincidem - é o conceito do eu” (Fichte, 1973, p. 47).

Como *adviria*, pois, o conceito de outro? É Entralgo (1983, p. 92) quem responde: “o conceito do *tu* implica, de algum modo, minha conduta presente e futura frente a quem assim chamo; não é pois mero conhecimento, mas reconhecimento”.

Eis-nos aqui com o que parece ser o verdadeiro signo da “modernidade” na reflexão sobre a alteridade: ela se entrelaça, em algum momento, com a questão do reconhecimento. Um outro é tal, dir-se-ia, pelo reconhecimento que sou capaz de fazer. Ora, tampouco este outro está só (*solus ipse*); de maneira que o movimento pendular da questão atingirá, ocasionalmente, o próprio sujeito: este, talvez tenhamos que dizê-lo, é sujeito reconhecido, *sujeito posto pelo outro*. arece-nos que toda a filosofia alemã do século XIX tentou, sob a temática do reconhecimento, encenar esta paixão do outro⁵.

Recobra para nós todo interesse a referência fichteana ao *impulso* na própria constituição do eu. O termo alemão, como lemos em Entralgo *étrieb*, é o mesmo de que é *Trieb* Freud viria a se servir, fazendo intenso uso na teoria psicanalítica, com o conceito de *pulsão*. As diferenças, no entanto, logo emergem: o impulso primário fichteano consiste num movimento de conquista da autoconsciência pelo próprio eu, ao passo que para Freud é um impulso sexual; a alienação fichteana, ou o malogro da consciência de si, se dá quando a

consciência se objetiviza, vale dizer, se espalha sobre os objetos do mundo; em Freud, tal alienação é anterior e ligada ao mecanismo da *urverdrängung*, repressão primária.

Entralgo (1983) propõe que, com Fichte, o problema do outro deixa de ser uma referência tácita e que, nos séculos posteriores, aperfeiçoou-se a diferença entre o sujeito e sua alteridade, vale dizer, que os pensadores “istinguiram entre *um* outro e *o* outro, entre a realidade exterior em geral e o que nessa realidade é um ‘utro eu’ (p. 100).

Hegel, em nossa opinião, retoma o legado de Fichte, porém de uma forma mais sistemática e radical. O outro, como veremos, é essencial ao nível da própria certeza de si com que o *cogito* pretende garantir-se, se houvéramos de nos referir ao problema em termos mais propriamente cartesianos.

O corte hegeliano, diríamos, se situa em relação a Descartes, mais do que a Fichte. A certeza do *cogito ergo sum* dá a certeza como primária e constitui-se em um mecanismo útil ao juízo existencial. Hegel, todavia, se pergunta: o que é o *isso* da certeza? Ou, por outra: o que, numa representação ou num juízo qualquer, sustenta a vivência da certeza?

Está claro que Hegel questiona a própria *evidência* de que se nutre a certeza. Ora, e não faz isso à maneira de Aristóteles (“não significar algo uno é nada significar”, como se lê na *Metafísica*), ou verificando as *condições de verdade*, presente nos esforços neopositivistas; faz isso de uma maneira muito mais radical: tornando o objeto da certeza como constituído pela atividade mediadora e negativizante da representação - ao ponto de uma afirmação sobre o objeto constituir-se sobre a *negação da negação* engendradora pela própria representação.

Trata-se de um percurso um pouco longo, para que o reconstruamos aqui. Todavia, isto serve de prenúncio de que algumas novidades surgirão no campo intersubjetivo. Com efeito é na dialética da auto-consciência que poderemos ver, de forma nítida, o discurso da alteridade surgindo da pena de Hegel.

Em primeiro lugar, temos a definição de consciência que, para a mundivisão cartesiana, constitui um verdadeiro cisma: “a auto-consciência é a reflexão que, a partir do mundo sensível e percebido, é, essencialmente, o retorno a partir do outro” (Hegel, 1966, p. 108). Hegel não está, em momento algum referido à consciência como *cogito*: trata-se, não da *coisa pensante*, mas de uma *coisa especular*, refletida.

Ora, se o sujeito tem a consistência de uma *imagem*⁶, o outro não tem estatuto menos problemático: é aquilo que engendra a reflexão⁷, isto é, que torna o sujeito preso das figuras de sua consciência⁸.

A relação com a alteridade, em Hegel (1966), se perfaz com uma sinuosa dialética cujo primeiro desenvolvimento se dá na relação com objetos simples:

O simples eu é este gênero ou o simples universal para o qual as diferenças não o são enquanto é a essência negativa dos momentos independentes que se configuram; por onde autoconsciência só está certa de si mesma mediante a superação desse outro, que aparece diante dela como vida independente; é um apetite. Certa da nulidade desse outro, põe para si essa nulidade como sua verdade, aniquila o objeto independente e se dá, com isso, a certeza de si mesma como verdadeira certeza que adveio para ela o modo objetivo (p. 111).

Observe-se que o *apetite* permeia a relação com o outro, fato que a retira da mera *contemplação*, ainda que a título de constatação sistemática. Por este mesmo

conceito, Hegel ancora a alteridade à *busca de satisfação*, núcleo semântico do conceito de apetite. Em outras palavras, o outro decai de sua posição de objeto do conhecimento para pólo de uma relação.

Se falamos em *relação*, é para aludir ao duplo engendramento de sujeito e objeto na relação intersubjetiva. Todavia, não podemos enunciá-lo em sua plenitude a partir deste registro, cuja jurisdição ainda é epistemológica ou, mais simplesmente, lógica. É somente no que a Fenomenologia do Espírito denominou como a *dialética do senhor e do escravo* que a alteridade hegeliana tem sua última *démarche*. É Hegel quem nos dá o eixo de sustentação desta dialética: “a autoconsciência só alcança a sua satisfação em outra auto-consciência” (Hegel, 1966, p. 68).

Kojeve, possivelmente a primeira palavra abalizada sobre o pensamento hegeliano⁹, anterior mesmo aos trabalhos de Jean Hippolyte, ao traduzir o capítulo IV da “Fenomenologia do Espírito”, faz o seguinte comentário: “o desejo humano deve dirigir-se sobre outro Desejo. Para que haja desejo humano é indispensável que haja, antes de tudo, uma pluralidade de Desejos” (Kojeve).

Isto, em outras palavras, significa que o que é primeiro não é o *desejo de conhecer*, à maneira de Descartes, mas o *desejo de reconhecimento*, que se torna, pelo mesmo ato, a condição da intersubjetividade e sua aporia mais irreduzível. Entralgo destaca o conflito entre comunidade e alteridade no encontro entre dois sujeitos, que determina a natureza essencial do processo de reconhecimento como *luta*.

O resultado de tal luta consiste numa distribuição de lugares antitéticos para os sujeitos envolvidos: *senhor* é aquele sustentado por uma consciência autônoma, vale dizer, que é *para-si*; ao passo que o

escravo, cuja consciência é submetida ou assujeitada, despojado de sua condição de sujeito, vale dizer, que é *para-outro*.

Numa síntese notável, Entralgo (1983, p. 106) nos apresenta a comparação entre o *outro* cartesiano, kantiano e hegeliano:

Para Descartes, um ser semovente, dotado de figura humana, mas desprovido de pensamento, não seria um homem, seria um *autômato*. Para Kant, um ser vivente e pensante de aparência humana, mas incapaz de ações morais, não seria um homem, mas uma *marionete*. Para Hegel, um sujeito consciente que prefira sua vida à sua liberdade, não é plenamente um homem, é só um *servo*.

Existe, todavia, um ponto que torna singularíssima a contribuição hegeliana à questão do outro: é a questão do *desfrute* ou *gozo*. Trata-se de que o *senhor*, enquanto sujeito, não é obrigado a lidar com a resistência ontológica do mundo: a *coisa-em-si* não lhe resiste, pois para o *senhor*, a *evidência* para a qual ela pudera, eventualmente contribuir, não lhe interessa; se dela puder *dispor*, ainda que pelo trabalho do *servo*, é quanto lhe basta.

A capacidade de dispor, fruir da coisa, desfrutá-la, introduz um novo espaço na arquitetura da alteridade: o *desejo* do outro e *seu gozo*. É este o contorno mais avançado do *desejo de reconhecimento* e sua dialética: reconhecendo o sujeito, o outro o *reafirma* como tal, porém ao enredá-lo no *desejo desse outro*, o aliena num gozo do *alter*, vale dizer, pela *alteridade* do *próprio* gozo.

De interesse revela-se, também, o pensamento de Feuerbach, o qual estabeleceu-se como uma espécie de esquerda hegeliana, de ênfase materialista, e no qual Marx viria se inspirar, ainda que, posteriormente, o abandonasse. Inicialmente, o outro é posto no centro da

dialética: “a verdadeira dialética não é o monólogo de um pensador solitário consigo mesmo, senão um diálogo entre *tu* e *eu*” (Entralgo, 1983, p. 118).

Porém é em outra direção que Feuerbach faz uma referência inaugural: o outro é *sexuado*, vale dizer, a alteridade entra, desta vez, pela porta da diferença sexual. Como mostra Entralgo (1983, p. 118):

Porém, a realidade corpórea não é homem *in genere*, senão um indivíduo sexuado, um varão ou uma mulher. Sabendo-me a mim mesmo como varão, reconheço a existência de um ser sexual e corporeamente distinto de mim, que codetermina minha existência; e assim, antes que eu me compreenda a mim mesmo, estou fundado *por natureza* na existência do *outro*.

Não se pode superestimar a novidade do aporte de Feuerbach: até então, a diferença sexual é vista como um traço acessório da ambas, da subjetividade e da alteridade. Feuerbach procede a uma inversão: ela é codeterminante de uma e de outra e, sendo assim, constitutiva do próprio eixo intersubjetivo. Se alguém pôde ver uma antecipação do projeto freudiano nessa formulação, não estará longe da verdade.

Se bem que não nos ocupemos, neste texto, do pensamento de Freud, caberia ressaltar que a sexualidade divisada por Freud, levaria a alteridade a um nível ulterior e mais problemático: ademais de, em uma de suas instâncias, sexual, ela também é *inconsciente*.

Dilthey é lembrado por Entralgo como uma referência de valor. Aqui também surge a alteridade como *resistência*. Trata-se de um afloramento especial do outro - que, em alguns momentos, nos levaria a Fichte - na medida em que dispõe um outro *não-antropomórfico*: o outro é *aquilo que me resiste*. Não obstante, sua contribuição

mostra-se original, estendendo-se para além deste primeiro recorte.

Com efeito, Dilthey concebe o homem como um sistema de impulsos que buscam a satisfação, fazendo com que o homem movimente seu corpo e, de modo mais amplo, se empenhe por inteiro no atingimento de tais metas de satisfação. Em algum momento, e das mais variadas formas, ele é confrontado por uma resistência (*viderstand*) que dificulta ou torna impossível sua realização. Este impasse vivido na encruzilhada do impulso com a resistência é duplamente constitutivo da subjetividade e da alteridade, como no-lo mostra Entralgo (1983, p. 127):

Essa experiência vital originária seria o gérmen de nossa experiência do próprio eu, do próprio corpo e do espaço. O eu (*Ich*) é, segundo Dilthey, a consciência de algo anterior a ele - nossa “mesmidade” ou *self*; quando tal “mesmidade”, em sua raiz puro ímpeto (*trieb*), se faz movimento, choca-se com a resistência do mundo exterior e se distingue em si mesma do “outro”.

O eu, portanto, se apreende a si mesmo como *esforço*¹⁰ e ao outro como *resistência* à consecução da meta desejada pelo eu. Não obstante, a ocorrência de tal resistência tem disposição múltipla para o sujeito, gerando efeitos estruturantes ao longo de sua história. Deixemos que Entralgo (1983, p. 127) esclareça”:

Desde que começamos a viver, a própria vida e os objetos são experimentados ao mesmo tempo, e só tardiamente se desdobra essa experiência unitária em uma “consciência do próprio eu” e uma “consciência de uma realidade exterior a mim”. O corpo é originalmente vivido como o “recinto dos nossos membros móveis”, e o espaço começa sendo o resultado de organizar a expressão para fora deste constante topar nosso com a resistência do mundo.

Múltiplos comentários se impõem, neste momento. Em primeiro lugar, *nem o sujeito, nem o outro são primeiros* - ambos são objetos de uma *gênese* e possuem, por assim dizer, *uma história*. Doravante, não podemos nos contentar com uma alteridade linear, porém divisar, no outro, uma arquitetura de espaços múltiplos - haveríamos, por fim, de conceber a alteridade como o objeto de uma topologia: *a topologia dos espaços do outro*.

A complexa topologia do outro, sem dúvida, se produz sobre as fissuras na superfície lisa do sujeito, cujos espaços se remanejam por crises dialéticas do seu desenvolvimento. Por último, cumpriria dizer que temos, com Dilthey, uma referência sistemática ao *real como outro*. Com Dilthey, portanto, não temos somente a alteridade pessoal do *tu*, mas a *alteridade impessoal do próprio real*. O real, não o esqueçamos, deve ser incluído na topologia da intersubjetividade. Nas palavras de Entralgo (1983, p. 127):

O mundo, em suma, não se nos revela como real exterioridade porque nos detenhamos extáticos ante ele e o contemplamos; senão, de modo mais originário, porque vitalmente topamos com ele. Tal seria o real sentido filosófico, e não só etimológico, da palavra *ob-iectum*: o que no meu caminho - no caminho de meus membros - está lançado diante de mim.

Em contrapartida com a resistência do outro, surge o *con-sentimento* ou *sim-patia* (*Mitgefühl*), que exprime a capacidade de partilhar a subjetividade do outro, sem confundir-se com ela, conferindo à alteridade um estatuto paradoxal: “uma pessoa, em suma, é, para mim, uma realidade exterior, ao mesmo tempo *resistente*, enquanto corpórea e volitiva, e *homogênea*, enquanto susceptível de

con-sentimento e simpatia” (Entralgo, 1983, p. 128).

De maneira inteiramente original, Dilthey estabelecer a gênese do outro sobre o eixo espaço-temporal: “Nascimento e morte nos ensinam a delimitar no tempo o operante (*wirkliches*). Senhorio, dependência e comunidade ensinam a capita-lo na delimitação da contigüidade espacial” (Entralgo, 1983, p. 128). Valeria a pena ressaltar que, como podemos encontrar em Tochtrop (1984), *wirkliche* significa “real, verdadeiro” e, *wirklichkeit*, “realidade”, denotando, desta vez, que não só a realidade vem a se configurar como alteridade, mas como, ainda, que se trata de uma alteridade *temporalizada* para o sujeito humano, a partir de eventos que balizam sua existência - o outro, é o caso de dizer-se, também *nasce e morre*, e é, para mim, *objeto de uma perda*. A instância espacial dispõe que alteridade é formada *por um conjunto de espaços com legalidade própria que os estabelece, diferencialmente*. Propomos, agora de maneira mais formal, o termo *topologia do outro* para referir a dupla fundação do outro a partir de sua temporização e da arquitetônica de seus espaços.

Dilthey surpreende-nos ainda com duas categorias em que a realidade primária da vida se divide: significação (*bedeutung*) e força (*kraft*). A concepção de alteridade passa a incorporar essa nova inflexão: o outro articula-se nas relações de força e sentido. A utilidade de tal percurso se percebe desde logo: de uma lado, novamente estamos desvinculando a alteridade do conceito de *outro corpo, outro organismo, enfim, outra pessoa*, para torná-la um *processo*, que pode, inclusive ser *interior ao sujeito*; de outro, estamos estabelecendo uma via para o caráter *problemático* do outro: das vicissitudes de

força e sentido nascem os *acidentes* da alteridade.

Não podemos nos despedir de Dilthey sem lembrar sua aposta mais avançada: a de que o outro pode ser objeto de *compreensão* (*verstehen*):

A compreensão é o processo pelo qual a vida se esclarece em seu seio acerca de si mesma; nos compreendemos a nós outros mesmos e compreendemos os outros, enquanto logram expressão em manifestações da vida e enquanto estas expressões são compreendidas (Entralgo, 1983, p. 131).

A referência à compreensão como pórtico para a alteridade foi, não só em filosofia, como em outros campos, um divisor de águas: de um lado, a escola fenomenológica procurou resgatar este *desejo de significação* atribuível ao discurso do outro; de outro, por influência da psicanálise contemporânea, nomeadamente de Jacques Lacan, a escola estruturalista *depôs o sentido*, logo após ter *deposto o sujeito*: a compreensão, desde a mais tosca à mais sofisticada, nada mais é que um espelhismo do sujeito.

Antes de prosseguirmos, caberia, finalmente, estabelecer o mecanismo da compreensão, o qual, em Dilthey, está triplicemente referido à transposição (*hineinversetzen*), à revivescência (*nacherleben*) e à recriação (*nachbilden*). Eis como Entralgo (1983, p. 135) o explica:

Começo a compreender essa totalidade unitária de uma pessoa vivente ou de uma obra de arte, contemplando sucessiva e compreensivamente suas diversas partes (...), atualizando e alertando em minha alma todas as minhas pessoais possibilidades de vida (sentimentais ou intelectivas), e transpondo logo minha própria mesmidade no seio da diversidade assim contemplada. Mas isto não basta. Sobre o

fundamento da transposição podem e devem levantar-se a revivescência e a recriação.

Pondo em tela a fenomenologia, Husserl constitui a primeira referência. Não podemos dizer que o outro estivesse no cerne das preocupações de Husserl - pelo menos em suas "Investigações lógicas", onde o filósofo parece conduzir uma ascese do sentido, essencial ao assentamento do *método* fenomenológico, mas que é também um ascese da consciência solitária. Eis como Entralgo (1983, p. 159) nô-lo descreve:

É um movimento espiritual de retirada e regresso: retirada metódica do eu à intimidade da consciência pura, "colocando entre parênteses" a mutável realidade existencial do mundo e de quanto em mim é mundo, e metódico regresso a essa realidade, para possuí-la intelectualmente a partir de um fundamento ao qual não possam chegar a mutabilidade e a contingência.

A articulação da alteridade é problemática também ao nível de como é possível um *alter ego* surgir na experiência transcendental de um sujeito retirado de seus objetos. Em um caminho que já fora trilhado por Hegel, Husserl *acha* o outro situado entre os próprios objetos, com a diferença imediatamente apreendida, porém, de que se trata, igualmente, de um *sujeito*. Trata-se de um outro sujeito que percebe e frui o mundo, a igual título - há uma *experiência intersubjetiva* do mundo, dir-se-ia.

Todavia, esta intersubjetividade não reforça a posse comum do mundo como garantidora da certeza ou de algum *a priori* do sujeito; operaria, por vezes, no sentido de uma certa *perda*: o mundo não é só meu objeto; o é também de outrem. Não obstante, há um co-entendimento do mundo, cujo denominador comum não é a

coisa-em-si - hipótese que Husserl refuga -, bem como não pode ser estabelecido nos limites estreitos da *einfühlung* (empatia). Ora, o problema parece ter antes aumentado, que tido algum tipo de solução.

Husserl encaminha a sua própria solução através da *appräsentation* ou apercepção analógica e da transposição aperceptiva que termina por fundar a alteridade, a partir da visão do corpo do outro. Husserl procura evitar que tal transposição seja reduzida ao mero raciocínio por *analogia*. Trata-se, antes, de um modo constitutivo do mundo do sujeito: "cada apercepção contém uma intencionalidade que remete à fundação originária em que um objeto de sentido análogo se constituiu pela primeira vez" (Entralgo, 1983, p. 163). Em certo momento, porém, Husserl oferece uma definição formal do outro:

Nessa comprovada acessibilidade do que em si mesmo é inacessível se funda para nós a experiência do outro. O que (nessa experiência minha), pode ser apresentado e justificado diretamente, *sou eu mesmo ou me pertence*, com propriedade. O que, pelo contrário, somente pode ser-me dado pela experiência indireta ou *fundada* que não apresenta o objeto mesmo, senão que o sugere, e que por sua vez verifica esta sugestão pela concordância interna, *é o outro* (Entralgo, 1983, p. 165).

Caberia, neste momento, nos reportarmos à contribuição de Heidegger. Se Husserl, nas "Meditações Cartesianas", parece ter retomado alguns pontos do percurso de Descartes para refinar, por diferença, o método fenomenológico, Heidegger principia por uma denúncia: o *ser* daquele que se interroga e, em certa extensão, a própria *questão*, como instrumento de investigação, se perdeu. Este parece ser o sentido das palavras de Ricoeur (1978, p. 190):

Todo mundo conhece a primeira frase do *Sein und Zeit*: 'a questão do ser caiu no esquecimento em nossos dias'. Essa maneira de começar implica claramente que a ênfase se deslocou de uma filosofia que parte do Cogito como primeira verdade, para uma filosofia que parte da questão do ser como esquecida, e esquecida no Cogito. Todavia, o ponto importante é que o problema do ser sobrevém como uma questão, ou, mais precisamente, sobrevém, no tratamento do conceito de 'questão', o qual faz referência a um Si.

Nossa aposta, como não poderia deixar de ser, consiste em que não existe questão do si, sem a questão do outro - e que, portanto, trata-se de um duplo esquecimento. Vejamos a forma singular com que Heidegger encaminha ambas as questões.

Além do corte com a mundivisão cartesiana, Heidegger termina por fundar uma *ontologia do outro*, no movimento pendular da reflexão sobre o *Dasein*, vale dizer, o sujeito como existente humano e para quem a questão do ser se coloca. Em primeiro lugar, cumpre estabelecermos que o sujeito *está-aí* (*dasein*), onde este *aí* é, para Heidegger, o *mundo*; isto não é qualquer tautologia, como podemos apreender no comentário de Entralgo: "não se diz, com isto, que o *Dasein* 'esteja' no mundo e tenha que estar nele, assertiva tão óbvia quanto trivial, senão que o mundo pertence à constituição mesma do ser da existência humana" (Entralgo, 1983, p. 249).

O ser-aí do existente humano é, diz-nos Heidegger também um ser-com (*mitdasein*). Há, em certo momento, diluição de fronteiras entre o sujeito como si-mesmo e os *outros*, como podemos ver em "O ser e o tempo" (Heidegger, 1967, p.):

"Os outros" não quer dizer o mesmo que a totalidade dos restantes fora de mim da qual se destaca o eu; os outros são, antes, aqueles dos

quais o próprio sujeito não pode distinguir-se, entre os quais é também um.

Vale a leitura de Entralgo (1983, p. 252): “antes de encontrar-me com o outro, sou com ele”. Com isto, delinea-se uma relação com o outro, não mais ao nível da *res cogitans*, mas do próprio *ser*, vale dizer, da existência do sujeito. Mesmo a solidão não consegue consumir-se como negação da constituição alteritária do sujeito. Nas palavras de Heidegger (1967, p. 137):

O “ser com” determina existencialmente o ser-aí, ainda quando faticamente não está “diante dos olhos”, nem é percebido o outro. Também o ser só é um modo deficiente de “ser com”, sua possibilidade é a prova da realidade deste último.

Spanoudis (1981), na apresentação que faz da tradução brasileira do capítulo IV, da primeira seção, da primeira parte de “O ser e o tempo”, detalha o ser-com Heideggeriano:

O relacionar-se com alguém, com o outro, numa maneira envolvente e significativa, é o que Heidegger chama de “solicitude”, que imbrica as características básicas do ter *consideração* e de ter *paciência* para com o outro. Ter *consideração* e *paciência* para com os outros não são princípios morais, mas encarnam a maneira como se vive com os outros, através de experiências e expectativas. *Considero* alguém em vista de tudo o que foi vivenciado e experienciado. O *ter paciência* sempre pressupõe uma expectativa de algo que possa vir a acontecer (p. 19).

É relevante, para nosso exame da alteridade, a possibilidade que Heidegger acrescenta de intervir-se mais ativamente no eixo intersubjetivo, na relação com o outro, como podemos apreender em Spanoudis (1981, p. 19):

Há duas maneiras extremas de solicitude ou de cuidar do outro, onde existem, obviamente,

também inúmeras variações. Uma delas é o *einspringende fürsorge*, que literalmente, em alemão, que dizer: cuidar do outro pulando em cima dele, ou, em outras palavras, “por o outro no colo”, mimá-lo, fazer tudo pelo outro, dominá-lo, manipulá-lo, ainda que de forma sutil. A outra maneira de cuidado para com o outro é o *vorspringende fürsorge*, em alemão - pular em frente ao outro; quer dizer, possibilitar ao outro assumir seus próprios caminhos, crescer, amadurecer, encontrar-se consigo mesmo.

Não podemos esquecer-nos de Jasper, que se ocupa da questão do outro por meios próprios, referindo a sua problemática às *situações-limite* (*grenz situationen*), que permeiam, duplamente, a existência humana e a cena intersubjetiva. Distingue a comunicação empírica ou objetiva e a existencial, esta última referida à busca de autenticidade dos sujeitos envolvidos.

Em Jaspers a comunicação autêntica é ponto de chegada, não de partida - isto porque a resposta humana às situações-limite é, originalmente, o *fracasso*: o homem se percebe sempre aquém da interpelação que a sua existência e a do outro lhe fazem. Como explica Entralgo (1983, p. 279):

A insatisfação, o fracasso e o originário afã de liberdade que nele há, fazem lúcido o homem a respeito de seu próprio ser e o vão levando a partir de diferentes modos de existir a existência empírica (*dasein*) até o modo radical de existir que é a “existencial possível” ou “autêntica” (*existenz*). Existindo eu empiricamente, me *limitava* a ser no mundo, agora, sem deixar de ser no mundo, transcendendo tudo quanto o mundo me oferece e me permite; faço questão de minha própria liberdade e chego a ser eu mesmo.

A reviravolta no eixo cartesiano consiste em que *só existo, se existo com outro*. Tal é o que podemos apreender no seguinte pensamento de Jaspers (Entralgo, 1983, p. 279):

O sentido da asserção: sou somente em comum com o outro pode ser apreendido objetiva e subjetivamente pela existência empírica que está enlaçada ao compreender e ao atuar; é então um sentido determinado, demonstrável pelo fato mesmo de estar eu com os demais homens. Mas quando se considera existencialmente tal asserção, seu sentido se refere ao surgimento originário (*ursprung*) do ser si-mesmo, e então seu enunciado se faz paradoxal; porque sendo este ser a partir de si mesmo, não é só a partir de si e consigo o que verdadeiramente é.

A comunicação não tem apenas este estatuto paradoxal como se reflete de forma dramática na existência do próprio sujeito: toda perda de comunicação é uma *perda de ser*, na paráfrase de Entralgo a Jaspers. Este último não hesita em anunciar o caráter problemático da comunicação: é “um salto desde o já inconcebível para o absolutamente impensável” (Entralgo, 1983, p. 280).

Teçamos, agora, alguns comentários finais. Em primeiro lugar, surge o imperativo de restituir ao outro seu lugar de direito, vale dizer, como codeterminante da cena intersubjetiva e, a este título, como codeterminante da própria subjetividade imputada ao eu.

Não obstante, tal meta não pode ser atingida se mantivermos o outro como um conceito axiomático e primitivo (como, por exemplo, o conceito de *ponto*, em matemática): a melhor chance do outro consiste, precisamente, na *desnaturalização* de sua compleição conceitual.

Os diversos afloramentos da cena intersubjetiva, em ciências humanas e sociais, silenciam, frequentemente, sobre os usos do conceito de outro de que seus discursos são tributários. Estamos, em outras palavras, afirmando que a *pressa*¹¹ em afirmar a unicidade de seu objeto

epistemológico e em sistematizar a sua inteligibilidade através de um método, acaba por adiar, como prescritível fosse, a dívida instaurada pela questão do outro.

Assumir tal dívida principia por assumir o caráter problemático da topologia do outro e seus espaços e tempos. De suas cisões e impasses, de cujas bases filosóficas nos ocupamos neste texto, mas também de seus acidentes, poderíamos assitir o outro assumir, *sit venia verbo*, seu *lugar de sujeito*, no eixo intersubjetivo.

Via de regra, as ciências humanas e sociais têm, na *intervenção*, seu instrumento de intervenção. Que a matéria prima de seus múltiplos discursos seja o simbólico, fez com que uma grande atenção tenha sido dada à *palavra*, instrumento material dessa intervenção, e cuja complexa arquitetura tem sido reconstruída por filósofos, psicanalistas, linguistas e sociólogos.

Não obstante, o chamamento que ora fazemos consiste em colocar o outro no centro da discussão, invertendo, um pouco, o procedimento: que representação do outro subjaz a uma particular intervenção, a uma particular instância discursiva? O leitor atento já percebeu que a nossa dúvida, a essa altura mais radical do que *metódica*, é de qual é termo primeiro - o outro ou a linguagem? Não se trata apenas de vislumbrar na arquitetônica de sentido um dos pilares da questão do outro (outro como *outro sentido*); mas, a julgar pela advertência sartreana¹², indagar sobre a preeminência do outro, antes mesmo da linguagem que o interpela.

Notas

1. “Sou homem: não julgo alheio a mim nada do que é humano”.

2. tal é a expressão com que Ricoeur se refere ao revisionismo da *consciência natural* realizado, de forma independente, por Marx, Nietzsche e Freud. - cf. *Da Interpretação - Ensaio sobre Freud*. Rio de Janeiro, Imago Ed., 1977.
3. traduzimos "yoidad" por *ipseidade* por não existir, na língua corrente, um equivalente literal, apesar de, no sentido filosófico pleno, o conceito de ipseidade ir além do marco fitcheano.
4. O entendimento deste enunciado aparentemente paradoxal reside em que os lugares do sujeito e do outro se subtrocam na cena intersubjetiva, constituindo *uma polaridade*.
5. dizemos *paixão* porque o sujeito e seu outro *padecem* dos efeitos da cena intersubjetiva.
6. aspetco a que Lacan, na contemporaneidade, deu estatuto próprio, sob o termo *imaginário*.
7. *O simbólico* lacaniano, outra instância da arquitetura do sujeito, tem aqui sua origem filosófica.
8. Aqui experimentamos a mesma estranheza que Freud, ao falar, *sit venta verbo*, de representações *inconscientes*, numa época em que a *vorstellung*, do idealismo alemão, era *consciente*.
9. seus concorridos seminários foram frequentados por Lacan.
10. para usar um termo originalmente proposto por Maine de Biran (*effort*).
11. a *pressa em concluir* recebe, de Lacan, um original tratamento, por referência à arquitetura intersubjetiva - cf. "O tempo lógico e a asserção de certeza antecipada - um novo sofisma". In: *Escritos*. São Paulo, Ed. Perspectiva S.A. 1978.

12. "Assim, o próximo não somente me revelou o que sou, senão que, ademais, me constitui segundo um tipo e ser novo, que deve suportar qualificações novas. Este ser não estava em potência em mim, antes da aparição do próximo" (*El ser y la nada*. Buenos Aires, Ed. Losada S.A, 1966. p. 292).

Referências Bibliográficas

- Descartes, R. (1973). *Meditações*. In: *Os pensadores*. São Paulo: Abril S. A. Cult e Ind.,
- Descartes, R. (1973). *O discurso do método*. In: *Os pensadores*. São Paulo, Abril S. A. Cult e Ind..
- Entraigo, P. L. (1983). *Teoria y realidad del otro*. Madri: Alianza Ed.
- Fichte, J. G. (1973). *O princípio da doutrina da ciência*. In: *Os pensadores*. São Paulo: Abril S.A. Cult e Ind..
- Hegel, G. W. (1966). *Fenomenologia del Espiritu*. Mexico: Fundo de Cult. Economica.
- Heidegger, M. (1967). *El ser y el tiempo*. Mexico, Fondo de Cult. Econ..
- Kojeve, A. (1982). *La dialetica del amo y del esclavo en Hegel*. Buenos Aires, Ed. La Pleiade.
- Ricoeur, P. (1978). *O conflito das interpretações*. Rio de Janeiro, Imago Editora.
- Spanoudis, S.e Cieteli, D.M. (1981). *Todos nós... ninguém*. São Paulo, Ed. Morais Ltda.
- Paulo, Apóstolo. (1970). *Epístola aos Romanos*. Bíblia das Edições Paulinas.
- Trochtóp, L. (1984). *Dicionário alemão-português*. Rio de Janeiro, Ed. Globo.