



Revista da Abordagem Gestáltica:
Phenomenological Studies

ISSN: 1809-6867

revista@itgt.com.br

Instituto de Treinamento e Pesquisa em
Gestalt Terapia de Goiânia
Brasil

Alves, Pedro M. S.

A ÉTICA NA INVESTIGAÇÃO HERMENÊUTICA: QUE SIGNIFICA COMPREENDER OUTRA
PESSOA?

Revista da Abordagem Gestáltica: Phenomenological Studies, vol. XII, núm. 1, junio, 2006, pp. 47-66
Instituto de Treinamento e Pesquisa em Gestalt Terapia de Goiânia
Goiânia, Brasil

Disponível em: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=357735503004>

- Como citar este artigo
- Número completo
- Mais artigos
- Home da revista no Redalyc

redalyc.org

Sistema de Informação Científica

Rede de Revistas Científicas da América Latina, Caribe, Espanha e Portugal

Projeto acadêmico sem fins lucrativos desenvolvido no âmbito da iniciativa Acesso Aberto

A ÉTICA NA INVESTIGAÇÃO HERMENÊUTICA: QUE SIGNIFICA COMPREENDER OUTRA PESSOA? ¹

Pedro M. S. Alves ²

1. Um questionário

Em qualquer área de investigação, uma reflexão sobre os fundamentos não pode ter a pretensão, que seria insensata, de esclarecer o sentido de todos os conceitos que utiliza. Mas uma reflexão sobre os fundamentos de um qualquer campo disciplinar tem diante de si a tarefa incontornável de esclarecer o sentido das suas categorias de base, das categorias sobre as quais esse campo disciplinar se ergue e que determinam tanto o seu âmbito como o seu tema. No quadro das Ciências Humanas, será não só o modo como se delimita o *fenómeno humano* em sentido próprio, como também o *regime de inteligibilidade* que lhe dá acesso, que estarão fundamentalmente em questão. Essa tarefa é tanto mais importante quanto as Ciências Humanas, ao contrário das Ciências da Natureza ou das Ciências Exactas, operam com conceitos que não foram originalmente introduzidos por definições a partir de outros objectos teóricos ou por aparatos experimentais. Para dar apenas dois exemplos, o conceito de *derivada*, na Matemática, é definido como a proporção entre os incrementos da variável independente e da variável dependente numa determinada função; o conceito de *spin*, na Física Quântica, fica determinado a partir da situação experimental descrita na experiência de Stern-Gerlach e dos conceitos teóricos pertinentes, de tal modo que tanto o significado dos conceitos de *derivada* e de *spin*, como o domínio da sua referência, se encontram fixados de um modo unívoco e isento de quaisquer ambiguidades. Em contraste, conceitos como a *Sociedade*, a *Religião*, formas de cultura como a *Literatura*, o *Teatro* ou a *Arte* em geral, e tantas outras, antes de serem objectos temáticos das Ciências Humanas, são formações de sentido sustentando outras tantas actividades em que a vida se exprime, em que se constituem laços de interconexão entre os indivíduos em comunidades históricas e, por via disso, formas em que a vida se elevou já a uma compreensão de si própria. As categorias das Ciências Humanas são, antes do mais, categorias da vida e, enquanto tal, elas só alcançam o nível do conceptual no interior de um processo de autocompreensão que é a reflexividade imanente da própria vida. Dilthey foi dos primeiros a assinalar que “objectos” como *Arte*, *Economia*, *Religião*,

¹ Estudo apresentado em maio de 2006, no *XII Encontro da Abordagem Gestáltica e I Encontro de Fenomenologia do Centro-Oeste*, em Goiânia-GO.

² Professor na Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa (Portugal), diretor da Revista *Phenomenon*, editor do Boletim Ibérico de Fenomenologia da Universidade de Santiago de Compostela (Espanha), Presidente da Associação Portuguesa de Filosofia Fenomenológica (AFFN).

etc., antes de serem um conjunto de factos objectivados, reenviam não tanto para estruturas subjectivas de indivíduos atomizados, de que elas seriam o elemento “geral” comum, mas antes para *conexões intersubjectivas globais*, que são a própria dinâmica de auto-objectivação e de autocompreensão da vida, formando, por aí, esse *mundo humano*, unitário e coeso, que as ciências correspondentes tomam, de seguida, como um *facto dado* à sua disposição:

Sob os múltiplos conceitos temáticos gerais, que servem a esta tarefa das Ciências do Espírito, pertencem, agora, também conceitos tais como Filosofia, Arte, Religião, Direito, Economia. O seu carácter está condicionado pelo facto de eles não exprimirem apenas um estado-de-coisas que se realiza numa pluralidade de sujeitos, [...] mas antes, ao mesmo tempo, uma conexão interna [*innerer Zusammenhang*], pela qual as diferentes pessoas estão ligadas umas às outras por via deste estado-de-coisas.³

Originalmente, em vez de serem introduzidas por proposições protocolares ou por aparatos experimentais bem determinados, as categorias de base das Ciências Humanas foram tomadas dos modos comuns de percepção do mundo e das formas da vida quotidiana, onde já operavam, com todas as ambiguidades e faltas de clareza daí provenientes, de modo que, mais uma vez nas palavras de Dilthey, “se nos depara uma conexão entre Vida e Ciência, segundo a qual o trabalho conceptual da própria vida dá a base para a criação científica”⁴. Esta situação de contaminação dos conceitos temáticos das Ciências Humanas por um estrato de sentido anterior é, do ponto de vista do esclarecimento epistemológico, certamente um obstáculo a superar, e muitos viram mesmo no *corte* com este estrato de sentido o próprio penhor de “cientificidade” dessas ciências. Pelo contrário, segundo pensamos, o facto de as categorias basilares das Ciências Humanas reenviarem, na sua génese, para as próprias formas de auto-compreensão e de expressão da vida será *um dos elementos* do próprio problema do esclarecimento dos fundamentos e lançará sobre ele importantes indicações quanto ao modo mais adequado de o abordar.

A questão que ora nos deve ocupar é, pois, uma questão radical. Na sua generalidade, ela poderia formular-se assim: como pode o investigador das Ciências Humanas ter algo como um *mundo humano* e *objectos culturais* diante do seu olhar como um domínio *pré-dado*, e qual é, de seguida, a relação entre as formas de inteligibilidade das

³ “Unter der mannigfachen allgemeinen Subjektsbegriffe, die dieser Aufgabe in den Geisteswissenschaften dienen, gehören nun auch solche wie Philosophie, Kunst, Religion, Recht, Wirtschaft. Ihr Charakter ist dadurch bedingt, dass sie nicht nur einem Sachverhalt ausdrücken, der in einer Vielheit von Subjekten stattfindet, sonach ein Gleichförmiges, Allgemeines, das in diesen sich wiederholt, sondern zugleich einen inneren Zusammenhang, zu welchem die verschiedenen Personen durch diesen Sachverhalt, miteinander verknüpft sind”. W. Dilthey – *Das Wesen der Philosophie*. Wilhelm Diltheys Gesammelte Schriften, VI/VI. Band, p. 342.

⁴ VII, 159.

Ciências Humanas e os processos pelos quais esse mundo humano segregou já desde sempre, na sua própria efectivação, uma *compreensão imanente* a respeito de si próprio?

Trata-se, na verdade, de uma *dupla* questão. Refere-se à *gênese* do mundo humano e à *forma* da sua inteligibilidade. Ela abre uma via de regresso até os processos de base pelos quais a vida a si própria se objectiva e se compreende, antes de toda a conceptualidade e objectivação científica poderem emergir. Este domínio de base fora denominado por Dilthey como uma *geistige Welt*, um mundo espiritual. A sua dimensão de fundo era a historicidade. Por aí se circunscrevia o lugar de geração daquelas formas de sentido e de coesão vital entre os indivíduos, enquanto unidades de vida, sobre as quais as *Geisteswissenschaften* de seguida incidiam.

A nossa proposta, aqui, é de aplicar a este estrato primário de sentido o conceito husserliano de *Lebenswelt*, de *mundo da vida*, e de recuperar, com ele, o modo fenomenológico de fundamentação, enquanto *exibição da gênese do sentido*, por regressão até as formas da intencionalidade da consciência originalmente doadora. Este conceito nuclear de Husserl enferma, porém, de algumas ambiguidades. Como David Carr bem viu, num estudo hoje clássico, muitas vezes, nos escritos de Husserl, ele tende a designar o estrato da “simples percepção” (*schlichte Wahrnehmung*) na constituição mundana, e exclui do seu âmbito todo e qualquer objecto cultural, outras vezes, porém, ele refere precisamente o mundo cultural e as suas formas de realização enquanto mundo intersubjectivo⁵. Esta dupla caracterização é fonte de uma orientação divergente quanto à circunscrição das estruturas da *Lebenswelt*. Para citar David Carr,

A investigação do mundo cultural deve ponderar o carácter estruturante da linguagem e da comunicação nela baseada, enquanto o mundo da experiência imediata, segundo Husserl, se distingue por ser pré-linguístico e pré-predicativo no seu carácter.⁶

No entanto, seja qual for a determinação correcta do conceito husserliano de mundo-da-vida, ele aponta para estruturas de sentido que são, na caracterização permanente de Husserl e como o próprio David Carr também sublinha⁷, *vortheoretisch*, pré-teóricas, no seu conjunto. Ele está, por isso, particularmente habilitado para penetrar nessas formações de sentido que a consciência teórica encontra diante de si como uma pré-doação (*Vorgegebenheit*), para as submeter, de seguida, à sua conceptualida-

⁵ “Husserl has assembled under one *title* a number of disparate and in some senses incompatible *concepts*”. David Carr – “Husserl’s Problematic Concept of the Life-World”. Reimpresso em F. Elliston e P. McCormick (eds.) – *Husserl. Exposition and Appraisals*. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1977, p. 203.

⁶ “The investigation of the cultural world must appreciate the structuring role of language and the communication based on it, while the world of immediate experience, according to Husserl, is distinguished by being pre-linguistic or pre-predicative in character”. *Ibidem*, p. 209.

⁷ “The cultural and the perceived worlds combined, then, form the horizon of “natural” or primordial conscious life with its pre-theoretical attitude. And as such they form the pre-given ground from which the theoretical attitude arises, the pre-scientific world underlying the scientific”. *Ibidem*, p. 211.

de própria. Além disso, uma inquirição sobre as categorias que constituem o próprio *mundo humano* terá de mostrar como o estrato da intersubjectividade e das formações de cultura encontra a sua *gênese de sentido* numa dimensão de base mais primordial. Neste contexto, embora David Carr tenha razão quando afirma que o mundo cultural *depende* do mundo da pura experiência, mas não é *idêntico* a este – o que impede uma *fusão* dos dois conceitos de mundo-da-vida a interpretação da *Lebenswelt* como um domínio que tem a intencionalidade simplesmente perceptiva como sua *esfera primordial* (se bem que não única) permite-nos assistir à própria *gênese* das unidades puras de sentido que estruturam a intencionalidade que visa o mundo humano, enquanto mundo onde emerge a consciência de um outro sujeito, onde a consciência de um outro sujeito se passa para a intersubjectividade, e a intersubjectividade para as formas concretas da cultura e do mundo social.

Assim, no que se segue, faremos algo como uma espécie de “arqueologia” do mundo humano, enquanto mundo intersubjectivo, pela descrição fenomenológica da *gênese* dos seus núcleos basilares de sentido. As nossas questões directoras serão as seguintes:

1. Como chegamos a perceber *peçoas*, e não apenas coisas ou acontecimentos que se apresentam com o sentido da não-subjectividade?
2. Como se constitui o sentido da *alteridade*? Falo não apenas de um “objecto” com o sentido de ser uma pessoa, mas uma outra pessoa *que não eu*, numa distância que vai da incomunicabilidade do que é *ξένο*, totalmente estranho, até as formas concretas da sociabilidade e da comunicação.
3. Que significa *compreender*? Até que ponto tocamos, com a compreensão, no regime canónico da inteligibilidade de uma outra pessoa enquanto tal, ou seja, na própria forma pela qual ela é acessível *enquanto* pessoa?
4. Finalmente, regressando ao nosso tema primeiro, perguntaremos pelo lugar onde surge o *ético* na compreensão de outra pessoa, tentando mostrar que, mais importante que qualquer adjunção de um “código” ético à investigação hermenêutica, a dimensão do ético mergulha as suas raízes no modo como o mundo humano se constitui e um outro sujeito se expõe como tema (não diremos: “objecto”) de uma apreensão compreensiva.

Eis as questões. Elas não são respondíveis por *uma* teoria fenomenológica já acabada, mas por um regresso às análises fenomenológicas de pensadores tão diversos como Husserl, Sartre, Levinas e mesmo, se bem que extrinsecamente, Dilthey.

2. Subjectividade, intersubjectividade e comunidade

As suas primeiras perguntas podem ser tratadas conjuntamente. Elas são as questões primeiras que qualquer circunscrição do campo das Ciências Humanas deve começar por dilucidar. Constantemente pressupomos a pluralidade dos sujei-

tos humanos, mais as formas da comunicação e da sociabilidade, por meio das quais comunidades determinadas se constroem e surgem diante de nós como um facto. Uma humanidade reunida em formas diversas de vida comunitária, historicamente determinadas, com as suas figuras de conjunto, como o Povo, a Nação, a constituição política e o Estado, é simplesmente admitida como um *dado*, tal como, nas ciências naturais, uma Natureza, com as suas diversas regiões ônticas do ser físico, biológico, zoológico, etc., é simplesmente admitida como um dado positivo de base, sobre cuja génese não tem sentido questionar. Toda investigação científica começa com a pré-doação de um domínio de empiricidades. O físico pressupõe uma Natureza; o geômetra, o espaço e as figuras espaciais, sobre cujas propriedades versa a ciência geométrica. Mas saber como é que algo como uma Natureza espaço-temporal ou como uma figura podem ser *dadas* para o pensamento físico ou geométrico, isso não são questões a que a Física e a Geometria possam ou devam responder. Mas também não são questões simplesmente *psicológicas*. Não se trata de saber como é que nós, seres humanos, chegamos à apreensão da Natureza envolvente, do espaço puro e dos seus objectos, ou ainda como nos pode ser dado um mundo humano, a distinguir da simples natureza; trata-se, antes, de determinar *como pode, em geral, haver consciência de objectos tais e em que actos são eles dados*. Esta é uma questão transcendental sobre a possibilidade do conhecimento, desenvolvida como uma investigação sobre os actos intencionais pelos quais pode haver *experiência* de objectos. É essa a questão directora da Fenomenologia de Edmund Husserl. Ela não diz respeito à investigação de uma génese empírica e material. Não se trata de investigar a génese dos objectos de experiência, mas de esclarecer o *sentido* da experiência de objectos.

As análises fenomenológicas de Husserl sobre a estrutura intencional da experiência intersubjectiva e a sua génese estão na base de todo um programa de edificação de uma *sociologia fenomenológica*. Ele foi sistematicamente desenvolvido por autores como Alfred Schütz e também, embora de um modo mais marginal relativamente à Fenomenologia, por Thomas Luckmann. O núcleo central para o tratamento das nossas questões será, contudo, a impressionante reflexão do próprio Husserl sobre o tema da intersubjectividade, uma reflexão hoje acessível em três volumes monumentais intitulados *Phänomenologie der Intersubjektivität*⁸, e sobretudo o *Gedankengang* seguido no que é, ainda hoje, a exposição canónica sobre essa questão. Falamos, bem entendido, da quinta e última parte das *Cartesianische Meditationen*, publicadas postumamente em 1953.

Duas linhas de força organizam a Quinta Meditação Cartesiana. Primeiro, trata-se justamente de analisar a *génese* e o *sentido* dos actos pelos quais pode haver consciência de um outro sujeito. Esse primeiro movimento vai do parágrafo 42 até o 54⁹.

⁸ Ver *Phänomenologie der Intersubjektivität*, Husserliana. The Hague: Martins Nijhoff (depois Kluwer Academic Publishers e, actualmente, Springer Verlag), volumes XIII, XIV e XV (doravante: Hua).

⁹ Hua, I, pp. 91-123.

Ele é, no seu conjunto, um esclarecimento do sentido noemático “*alter-ego*”. De seguida, trata-se de mostrar como a consciência de um outro sujeito é mais que a simples consciência de um “objecto” diante de um *ego*, mas *se passa imediatamente* para as formas da intersubjectividade e da comunidade, da *Gemeinschaft*, como o escreve Husserl, um termo lato que cobre as interacções de todo o tipo entre sujeitos, seja as formas mais precárias da comunicação face-a-face, seja as formas instituídas de uma *Gesellschaft*, ou seja, de um vínculo social estável e permanente entre indivíduos, formando, por aí, uma personalidade de ordem superior, pluricéfala, por assim dizer. Esse segundo momento, mais curto, vai do parágrafo 55 ao 60¹⁰.

Quando à descrição fenomenológica das estruturas de sentido da consciência de um outro sujeito, o ponto de partida é aquilo que Husserl designa como a redução à “esfera de propriedade” (*Eigenheitssphäre*). Há que compreender bem o sentido desta redução. Se o que se pretende é nada menos que assistir ao modo como surge no nosso mundo circundante algo com o sentido de um *outro sujeito*, há, então que regredir até uma dimensão prévia a essa irrupção de um *alter-ego*. Husserl caracteriza-a indirectamente como a esfera do *Mir-Eigenen*, do “próprio-a-mim” enquanto *Nichtfremdes*, “não-alheio”¹¹. Isto não significa, bem entendido, que alguma vez vivamos ou tenhamos vivido num mundo em que o nosso *ego* exista privado de relação com um *alter-ego*. Esta esfera de propriedade ou esfera primordial, como também a designa Husserl, é apenas uma abstracção metodológica. Mas ela é, porém, de uma radicalidade inaudita. Basta compará-la com o modo como fazemos normalmente abstracção da coexistência dos outros no nosso mundo circundante. Nas palavras de Husserl:

Na atitude [...] natural da mundaneidade, encontro coisas diferenciadas e contrastantes na forma: eu e os outros. Se me “abstraio”, no sentido usual, dos outros, então fico “só”. Mas uma tal abstracção não é radical; este estar-só não altera ainda nada no sentido natural do mundo enquanto mundo “experienciável-para-qualquer-um”, que se agrega ao *ego* naturalisticamente entendido, e que não seria perdido mesmo se uma peste universal me tivesse deixado só” no mundo.¹²

Percebe-se a radicalidade desta redução à esfera primordial: não se trata de não fazer caso da existência de outros sujeitos no mundo, mas de *suprimir metodicamente*, na apreensão do mundo, tudo aquilo que faz desse mundo um mundo com o sentido do *para nós*, ou seja, de suprimir todos os elementos que impliquem o sentido “outro

¹⁰ Hua, I, pp. 123-144.

¹¹ Hua I p. 103: “Wir haben bisher den Fundamentalbegriff des” “*Mir-Eigenen*“ nur indirekt charakterisiert als *Nichtfremdes*”.

¹² “In der natürlichen Einstellung der Weltlichkeit finde ich unterschieden und in der Form des Gegenüber: mich und die Anderen. Abstrahiere ich von der Anderen in gewöhnlichen Sinne, so bleibe ich “allein” zurück. Aber solche Abstraktion ist nicht radikal, solches Allein-Sein ändert noch nichts an dem natürlichen Weltsinn des Für-jedermann-Erfahbar, der auch dem natürlich verstandenen Ich anhaftet und nicht verloren ist, wenn eine universale Pest mich allein übriggelassen hätte.” Hua I, pp. 95-96.

sujeito”. A consequência que Husserl retira desta abstracção é inevitável: a consciência que põe diante de si a alteridade de um outro eu dissolve esse eu no seu estrato de base e redu-lo, doravante, à figura de um simples *corpo* (*Körper*) entre os demais corpos do mundo circundante. Mas não só. Se fazemos abstracção de todos os objectos que envolvam o sentido de serem não só para mim, mas para qualquer um, então deveremos suprimir os objectos culturais, como salas de aula, copos, facas, livros, etc., pois eles só são compreensíveis no quadro de um mundo intersubjectivo; e devemos, também, suprimir o sentido natural em que falamos de uma *coisa* ou de um *objecto*, pois perceber algo como objectivo é apreendê-lo não só como presente para mim, da minha perspectiva, como também presente para qualquer outro sujeito possível, como algo *jedermann zugänglich*, “acessível a qualquer um”, na expressão do próprio Husserl.

Não interessa, aqui, entrar na análise desta esfera primordial. Ela é a de um *ego* amputado da relação com o *alter-ego* e de tudo o que está aí envolvido. Este mundo reduzido restringe-se a uma série de figurações espaço-temporais, à apreensão de si mesmo, como uma corrente de vida psíquica, e à relação dessa vida psíquica com o seu corpo próprio, ou seja, com a dimensão somática da sua existência. O outro, se o há, é apenas um corpo entre os corpos do mundo natural, mas não um “soma” (*Leib*), em que se plasme uma vida psíquica. Ele é apagado, completamente elidido, nesta esfera primordial. Diremos que uma tal “esfera primordial” será, por isso mesmo, mais que uma abstracção metodológica, uma abstracção *artificial*? Diremos que ela não se sustenta? Que ela é como um dique prestes a rebentar em direcção à posição consciente de um *alter-ego*? Mas é precisamente isso que se pretende. Esta tensão *refreada* para o outro sujeito é produtiva, ela é a chave destas análises de Husserl, pois ela permite tornar fenomenologicamente visível o *salto* em direcção à apreensão de outro sujeito e exibir a estrutura de sentido desse novo acto e as alterações que ele despoleta ao transformar a “esfera primordial” num mundo *comum*.

As penetrantes análises de Husserl põem em destaque três ingredientes deste acto complexo. Eles são a resposta à questão: como pode haver algo como uma experiência de um outro sujeito diante de mim? *Primeiro*, a apresentação de outrem emerge dos corpos percebidos na experiência primordial, ela tem aí a sua mola propulsora. Lembremos que a abstracção metodológica tinha reduzido outrem a um simples corpo do mundo circundante. Será, agora, a partir da doação perceptiva desse corpo que a intencionalidade intersubjectiva se organizará. Como? Ela irrompe quando um corpo desse mundo é apreendido como *corpo somático* (*Leibkörper*), por transposição analógica com a minha experiência do meu corpo próprio animado. Eis que um corpo é conjugado com o meu do mesmo modo que o meu corpo é corpo animado e lugar de sen-ciência, do mesmo modo que o meu corpo se organiza como “órgão” da minha vontade, um outro sujeito começa a desenhar-se quando o seu corpo é percebido como o lugar de uma outra experiência, que me é acessível por analogia com a minha própria. Husserl chama a esta operação analógica *emparelhamento* (*Paarung*).

Segundo momento: a passagem da percepção de simples movimentos corporais no meu mundo circundante à apreensão de um comportamento (*Gebaren*)¹³. Isso implica que os movimentos que a percepção detecta têm agora o sentido psicossomático de uma *relação com* e de uma *experiência do* mundo o movimento do braço que vejo, por exemplo, não é já, para mim, simples translação física de um corpo em interacção com outros corpos no espaço, ele é, digamos, o folhear de um livro, e essa actividade é apreendida com o sentido comportamental de “leitura de livro”.

Terceiro momento: a apreensão de um outro sujeito pela interpretação do seu comportamento no mundo implica uma *figuração imaginativa* da sua experiência a partir do *seu* ponto de vista. Não se trata apenas de apreender que há um “eu” *ali*, mas de figurar o seu ponto de vista próprio pela imaginação e de o transpor para o outro sujeito. Husserl designa esta operação como uma *transposição* (*Übertragung*). A apreensão de outrem faz-se segundo o sentido do “como se eu estivesse ali” (*wie wenn Ich dort wäre*) – o *outro* é um outro *eu*, no modo do “ali” (*Dort*)¹⁴.

Tais são as estruturas complexas do acto que apreende um outro sujeito: ele envolve um emparelhamento do meu soma com o seu soma (a operação que constitui o seu *Leib* por analogia com o meu *Leib*), a apreensão da unidade de um comportamento e a figuração do seu ponto de vista por um mecanismo de transposição (*Übertragung*) imaginativa. Outrem surge, assim, como um outro *como* eu, e, ao mesmo tempo, como outro *que não* eu. A doação original do outro é apenas a intencionalidade perceptiva que faz aparecer o seu corpo. Todos os estratos sobrevenientes não são mais uma percepção, ou seja, uma doação original, mas uma “presentificação” (*Vergegenwärtigung*): “vejo” a dor de outrem, mas não *sinto* a sua dor. Husserl condensa esta presença-ausente de outrem numa palavra: a experiência de um outro sujeito é sempre uma *apresentação* (*Appresentation*), ou seja, apreensão de uma presença que jamais me pode ser *originalmente* dada – viver o outro numa *pre-sentação* seria, de facto, vivê-lo como *eu próprio* e não já como *outro*. Esta apreensão da vivência de outrem é o que Husserl designa como *Einfühlung*, empatia ou “intropatia”.

Qualquer leitor atento da Quinta Meditação fica dilacerado por um sentimento contraditório. Por um lado, é impossível reprimir o fascínio pela genialidade analítica de Husserl. A precisão, a minúcia, a atenção aos mais finos matizes de sentido fazem desses textos monumentos ainda hoje não superados de análise fenomenológica. Mas, por outro lado, choca a sua insuficiência, o seu carácter lacunar, a sua unilateralidade. Ela é particularmente gritante quando, na segunda metade da Quinta Meditação,

¹³ “Der erfahrene fremde Leib bekundet sich fortgesetzt wirklich als Leib nur in seinem wechselnden, aber immerfort zusammenstimmenden “Gebaren”, derart, dass dieses seine physische Seite hat, die Psychisches appräsentierend indiziert, das nun in originaler Erfahrung erfüllend auftreten muss. Und so im stetigen Wechsel des Gebarens von Phase zu Phase. Der Leib wird als Schein-Leib erfahren, wenn es damit eben nicht stimmt. In dieser Art bewährbarer Zugänglichkeit des original Unzugänglichen gründet der Charakter des seienden “Fremden”. Was je original präsentierbar und ausweisbar ist, das bin ich selbst bzw. gehört zu mir selbst als Eigenes”. Hua I, p. 117.

¹⁴ Hua I, pp. 121-122.

Husserl dá um verdadeiro salto das análises da constituição originária de um outro sujeito diante de mim até as formas da *comunidade* intersubjectiva. A sua tese é a seguinte: “O meu *ego*, para mim dado apodicticamente, [...] só pode ser *a priori* um *ego* que faz a experiência do mundo porquanto esteja em comunidade com outros seres semelhantes”¹⁵. “nenhuma multiplicidade de mónadas é por mim pensável de outro modo que explícita ou implicitamente em comunidade”¹⁶. Percebamos bem a tese de Husserl: uma pluralidade de sujeitos, tal como ela surge pelo acto tríplice que descrevemos acima, *só é pensável* sob a forma da comunidade, como se uma pluralidade de sujeitos *sem vinculação* fosse, em si mesma, contraditória e, portanto, impossível.

Na verdade, porém, o que Husserl havia descrito antes é ainda insuficiente para justificar esta tese forte. Ele mostrou como, na percepção do mundo, se desenha uma apresentação de um outro sujeito para esse mesmo mundo que é meu, e o jogo de consciências que se sobrepõem umas às outras – vendo um outro sujeito, não vejo uma *coisa* “opaca”, vejo, sim, uma outra *consciência* e uma outra *experiência* do mundo, e, por isso, vejo que eu próprio sou objecto para esse sujeito e que ele, que me tem como objecto, sabe que é também objecto para mim, e que eu sou objecto para ele, e que todas essas intencionalidades cruzadas, numa espécie de jogo de espelhos, se projectam na constituição de um mundo *comum*, ou seja, de um mundo que está dado par ambos como espaço de jogo desta relação especular das consciências.

Mas isto é uma base insuficiente para passar da alteridade do outro para uma efectiva comunidade. *Primeiro*, porque o que Husserl descreveu foi apenas a relação “consocial” – dois (ou mais) sujeitos face-a-face, comungando num “aqui” e num “agora”, mas não uma história passada comum nem um futuro projectado conjuntamente. *Segundo*, porque a apreensão de um comportamento implica já um horizonte cultural; por exemplo, a leitura de livro é uma actividade socialmente construída, que pode nem sequer se verificar em sujeitos pertencentes a outros universos culturais. Husserl dá ingenuamente como suposto que o comportamento pode ser imediatamente interpretado a partir da percepção da corporalidade, como se não houvesse um fundo socialmente constituído que torna possível quer a tipificação, quer a identificação de um comportamento. *Terceiro*, porque o que Husserl descreve através dos mecanismos do emparelhamento e da transposição permite apenas apreender o que poderíamos chamar de “linguagem corporal” de um sujeito, tipicamente, os signos “naturais” como os sinais de dor, alegria, atenção, etc., mas não ainda as formas superiores de expressão, que implicam sinais convencionais, a começar, desde logo, pela linguagem articulada. *Quarto*, porque a edificação da comunidade envolve estruturas intencionais mais complexas, que podem ou não verificar-se. Desde logo, os actos de *comunicação*, que não

¹⁵ Hua I, p. 142: «Mein mir selbst apodiktisch gegebenes Ego [...] kann a priori nur welterfahrendes Ego sein, indem es mit anderen seinesgleichen in Gemeinschaft ist».

¹⁶ Hua I, p. 143: «[...] ist keine Monadenmerheit für mich denkbar denn als eine explizite oder implizite vergemeinschaftete».

são redutíveis à simples consciência apresentadora de um outro sujeito¹⁷. De seguida, há os actos que constituem o vínculo social, cuja estrutura basilar de sentido é o facto de a relação eu-tu passar para a forma do “nós”.

Ora esta dupla passagem não é necessária, como se fosse contraditório pensar uma pluralidade de sujeitos que não vencessem imediatamente a sua distância pelas formas da comunicação, do mútuo entendimento e da socialização. Há, efectivamente, figuras da alteridade que intensificam a distância, em vez de a diminuir. Podemos fixar algumas delas, de modo meramente exemplificativo. O outro pode ser o *peregrinum*, ou seja, aquele que passa pelo meu mundo, que deixa nele vestígios, mas não raízes; o outro pode ser o que os Gregos chamavam ξένov ou ἀλλότριov, ou seja, o estrangeiro, aquele que pertence a outro lugar; o outro pode ser ainda o *hostes*, aquele que irrompe no meu mundo para o aniquilar. Todos estes sentidos de uma alteridade que mantém a distância, e uma distância que não se atenua, mas se intensifica na relação face-a-face, não devem ser entendidos espacialmente, como se se tratasse apenas da incursão de alguém num território que fosse meu. Ou melhor, se o território é o mundo recoberto e apreendido pelas minhas significações, o mundo meu no sentido de um mundo culturalmente interpretado, como o mundo dos Gregos antigos, com os seus deuses, demónios e potestades míticas, com os seus lugares de culto, os seus templos e oráculos e a sua compreensão global da Natureza, ou, então, o mundo dos chineses, ou o mundo de um ocidental moderno, se “mundo” envolve sempre este estrato cultural e esta fixação a um território como *nosso*, então essas figuras são outras tantas formas da estranheza recíproca entre os homens – que, no entanto, entre si se reconhecem como sujeitos – pela incomensurabilidade entre as significações que organizam as suas respectivas apreensões do mundo.

Na verdade, esta facilidade com que Husserl pretende passar da apresentação de outrem, a partir da sua corporalidade, até a comunidade serve apenas para elidir a magna dificuldade que se levanta sempre que a compreensão do outro suscita, em nós, um *problema de interpretação* e sempre que a compreensão de outrem é, não a presença face-a-face num mesmo presente, mas a interpretação dos seus *sinais*. Deixando de lado este segundo problema da comunicação indirecta, que pode verificar-se entre sujeitos pertencentes a tempos diferentes e ser, por isso, unilateral, o problema maior surge quando o outro é apreendido como exterior ao nosso próprio contexto cultural. Husserl pensa a partir de três pressupostos que elidem essa dificuldade. São eles os seguintes:

1. Que o outro se compreende por *transposição analógica* a partir da minha vida psíquica e das significações que a estruturam. O outro é sempre acessível por projecção de mim próprio, e aí onde surgisse uma vida organizada por

¹⁷ Husserl analisou, porém, a estrutura intencional dos actos de comunicação em muitos manuscritos de trabalho. O tema do “mundo comunicativo” é tão antigo em Husserl quanto a redacção da segunda parte das *Ideen*, ou seja, o meado da segunda década do séc. XX (veja-se Hua IV, pp. 192 e sgs.) O texto publicado em Hua XV, pp. 473-479, é uma análise particularmente aprofundada da estrutura intencional dos actos comunicativos.

uma estrutura incongruente com a minha, aí conheceria esta operação o seu limite intransponível.

2. Que a constituição de um *mundo natural comum*, operado pela consciência da existência de um outro sujeito no meu mundo circundante, é já suficiente para garantir a edificação de uma comunidade intersubjectiva. Ouçamos Husserl: “O que é primeiro na forma do comunitariamente constituído, e fundamento de todas as outras comunidades intersubjectivas, é a comunhão da Natureza, dada em unidade com a do soma alheio e do eu psicofísico alheio, emparelhado com o meu próprio eu psicofísico”¹⁸. No entanto, este mundo natural, de que Husserl fala, e que é anterior a todas as significações culturais, visto que as fundamenta, só pode ser a representação de coisas ainda não interpretadas. Ora isso é insuficiente. Podemos convir que há aqui uma coisa colorida, com uma certa forma, mas divergir na significação que lhe atribuímos. Para mim, podem ser as ruínas de um templo Grego; para outrem, podem ser simples pedras informes, a utilizar como material de construção. Se, porém, damos um passo em frente e se a Natureza “comum” significa a partilha de uma certa *apreensão* da Natureza, então Husserl comete o círculo vicioso de pôr uma Natureza já culturalmente apreendida como base das próprias formações da cultura que ela deveria fundamentar.
3. Por fim, actua aqui o pressuposto de que a vida subjectiva é imediatamente transparente para si própria e que não requer o longo périplo pelo circuito da interpretação, de tal modo que apreender o outro é transpor para a sua experiência o que descubro já como válido para a minha.

Husserl – é esse o seu mérito – mostrou como o nosso mundo chega a ser povoado por outros sujeitos, como o sentido *alter-ego* emerge originalmente a partir da corporalidade, para a ultrapassar em direcção a estratos cada vez mais complexos. Mas o problema essencial da posição de Husserl é, em suma, a ideia de que toda a compreensão da alteridade se faz num jogo de analogia com a minha própria subjectividade, e que esta se compreendeu a si mesma já desde sempre, sem interpretação das suas expressões. O limite dessa posição é, justamente, uma alteridade cuja compreensão levante um problema não de projecção analógica, mas de *reconfiguração* da minha própria vida psíquica e das significações que a estruturam. Numa palavra, o problema é quando não se trata de compreender o outro dentro de um contexto cultural, mas de compreender *um outro contexto cultural* a partir do outro. Para esta dificuldade, não há em Husserl qualquer resposta satisfatória.

¹⁸ Ver Hua, I, § 55, p. 123 e sgs: “Das erste in Form der Gemeinschaft Konstituierte und Fundament aller anderen intersubjektiven Gemeinschaftlichkeiten ist die Gemeinsamkeit der Natur, in eins mit derjenigen des fremden Leibes und fremden psychologischen Ich in Paarung mit dem eigenen psychophysischen Ich.”

3. Como e a propósito de quê *há* compreensão

A resposta encontramos-la esboçada em Dilthey. As análises de Dilthey sobre a compreensão enquanto forma de inteligibilidade do humano são, aqui, determinantes. Todas elas se organizam a partir da ideia da compreensão como *reconfiguração* e *reestruturação* da subjectividade do intérprete.

Para bem circunscrever o que está verdadeiramente em questão sob o título “compreensão”, importa desfazer alguns usos equívocos do termo. Nomeadamente, quando dizemos que “compreendemos” coisas como a equação dos gases perfeitos ou a relação entre a depreciação da moeda e o aumento das exportações numa dada economia, estamos usando o termo “compreensão” num sentido lato e não pertinente. Aqui, “compreensão” significa apenas que *entendemos intelectualmente* a relação entre as variáveis de uma equação ou a lei económica que relaciona os fenómenos da depreciação da moeda e do aumento das vendas para o estrangeiro.

Aos processos intelectuais pelos quais fenómenos de qualquer espécie são subsumidos numa lei geral, que pode bem ser uma lei indutivamente obtida a partir de um conjunto limitado de casos, chama Dilthey “explicação”, *Erklärung*. É bem conhecido e muitas vezes citado o adágio de Dilthey – “explicamos a Natureza, compreendemos o Homem”¹⁹. Mas essa fórmula – que é, aliás, uma deturpação da frase de Dilthey – não é inteiramente exacta, pois há também ciências que estendem ao Homem os processos cognitivos vigentes para a Natureza e que, em consequência, o naturalizam. Ciências como a Medicina, a Biologia, a própria Física ou também, como Dilthey bem o sabe, uma Psicologia explicativa e causal²⁰, ou mesmo uma Psicologia genética – essa “teoria da alma sem alma”²¹ – que pretende explicar o psíquico por remissão para os fundos somáticos do organismo, são, todas elas, disciplinas que apreendem o homem como um complexo de fenómenos entre os demais fenómenos naturais e o conectam com estes segundo leis universais do acontecer causal.

O regime explicativo das Ciências da Natureza não tem no Homem um limite. Ele não é, sequer, específico da “simples natureza”, se bem que, historicamente, tenha emergido a partir das ciências que lhe são relativas. Onde há subsunção do particular em leis indutivas de causação e dependência, onde há submissão dos fenómenos à medida

¹⁹ Na verdade, a frase de Dilthey não fala de Homem, mas de “vida anímica”: “Der Natur erklären wir, das Seelenleben verstehen wir”. *Gesammelte Schriften*, V/VI. Band, p. 144.

²⁰ “Sonach ist das Verfahren des erklärenden Psychologen ganz dasselbe, dessen sich auf seinem Gebiet der Naturforscher bedient. Die Ähnlichkeit im Verfahren beider wird dadurch noch grösser, dass das Experiment jetzt, dank einem bemerkenswerten Fortschritt, das Hilfsmittel der Psychologie auf vielen ihrer Gebiete geworden ist. Und diese Ähnlichkeit würde weiter zunehmen, wenn irgendeiner der Versuche gelungen wäre, quantitative Bestimmungen nicht nur in den Aussenwerken der Psychologie, sondern in ihrem Inneren selber zur Anwendung zu bringen”. *Ideen über eine beschreibende und zergliedernde Psychologie*. *Gesammelte Schriften*, V/VI. Band, p. 159.

²¹ “[...] So gewinnt die moderne Psychologie – diese Seelenlehre ohne Seele – die Elemente für ihre Synthesen nur aus der Analysis der psychischen Erscheinungen in ihrer Verbindung mit den physiologischen Tatsachen”. *Ibidem*.

e às fórmulas quantitativas que regulam as grandezas em consideração, aí há *explicação* no sentido pertinente do termo, seja o facto que fica submetido à inteligibilidade explicativa um fenómeno natural ou um fenómeno social, económico, psicológico ou de qualquer outro tipo. Será, pois, em princípio, sempre possível estender ao domínio da sociedade e da cultura o regime da explicação. Ora é essa tentativa – talvez fosse melhor dizer: “tentação”, e tentação permanente – que Dilthey verbera em toda a sua obra, com o projecto de uma fundamentação epistemológica das Ciências Humanas na *compreensão*. A sua tese não é apenas que a compreensão, e não a explicação, será o regime de inteligibilidade mais adequado às Ciências Humanas. A sua tese é, mais radicalmente, que só no horizonte da compreensão o *mundo humano* se nos depara na sua especificidade própria, e isto porque só assim apreendemos cientificamente o mundo humano *tal como ele próprio se compreende*, antes de qualquer ciência que o objective. É sempre possível, pelo menos em tese, uma ciência explicativa da sociedade e da cultura; mas, aí, o seu conceito director deixa de ser o de *vida anímica* e, com essa elisão, é a própria forma de aucompreensão do humano que se perde também. As *Geisteswissenschaften*, centradas na compreensão, são, por isso, para Dilthey as ciências que estão aptas a recuperar o fenómeno humano não do ponto de vista impessoal de quaisquer leis causais, mas do ponto de vista dos sujeitos que protagonizam e produzem as formações da cultura.

Dilthey não era, bem entendido, um fenomenólogo *avant la lettre*. Mas o modo como ele põe em destaque o núcleo sobre o qual a inteligibilidade do compreender se ergue, constitui, em si mesmo, um exercício de evidenciação fenomenológica. A sua ideia directora é a seguinte: aí onde um fenómeno físico devém um *signal* e é captado como *expressão* (*Ausdruck*) de um *significado*, aí se constitui um outro regime de inteligibilidade, que já não é da ordem da explicação, ou seja, da subsunção do particular em leis gerais. Trata-se de um processo de diferente teor, que ele designa precisamente por *Verstehen*, “compreender”, pelo qual se regride de uma manifestação externa, apreendida como expressão, até a vivência (*Erlebnis*) que nela se expressa e desta, mais atrás ainda, até a apreensão de uma outra vida psíquica: “o processo pelo qual, partindo de signos que se nos dão de fora, sensivelmente, conhecemos uma interioridade, denominamo-lo *compreensão*”²². Enquanto a ideia reitora do conhecimento da Natureza é a subsumição dos fenómenos a leis que dão a razão do que acontece ou pode acontecer, “o significado é a categoria mais ampla com que a vida é apreensível”²³. A ideia de fundo de Dilthey é, portanto, que a compreensão tem como seu tema a Vida psíquica nas suas manifestações externas, que não são mais fenómenos subsumíveis em leis de consecução causal, mas expressão de significações cuja inteligibilidade remete para conexões internas de motivação que são elas próprias *vividas* internamente.

²² “Wir nennen den Vorgang, in welchem wir aus Zeichen, die von aussen sinnlich gegeben sind, ein Inneres erkennen: *Verstehen*”. *Die Entstehung der Hermeneutik*. Gesammelte Schriften, V/VI Band, p. 318.

²³ “Bedeutung ist die umfassende Kategorie, unter welcher das Leben auffassbar ist”. Gesammelte Schriften, VII. Band, p. 232.

Esta conexão interna das vivências segundo processos eles próprios vividos é o conceito diltheyneano de *Vida psíquica*. Um fenómeno físico, para ser compreendido, tem de ser reenviado para a vida e, desta, para o seu contexto envolvente. A reconstrução deste contexto de vida, interno e externo, tal como ele é experienciado por um sujeito, torna-se, assim, a tarefa prioritária da compreensão.

Não se trata, pois, de dar razão dos fenómenos psíquicos segundo quaisquer leis, como, por exemplo, as da associação, que Dilthey bem conhece, mas de captar a organização imanente da vida psíquica a partir de si mesma, como um complexo unitário onde se desenvolve uma representação do mundo, uma actividade volitiva ordenada para fins e um conjunto de tonalidades afectivas. Ver a vida por si mesma, na sua organização interna e nos seus nexos, como uma triplicidade de momentos *representativos*, *volitivos* e *afectivos*, captar a sua singularidade própria, em vez de a subsumir em leis gerais impessoais de consecução dos “fenómenos psíquicos”, eis o desígnio último da compreensão. A compreensão está, assim, ordenada à captação do que Dilthey chama a “estrutura psíquica”, a qual é “a ordem com relação à qual se acham regularmente relacionados entre si, na vida anímica desenvolvida, os factos psíquicos de índole distinta, mediante uma *relação interna vivenciável*”²⁴. Trata-se de captar os *Erlebnisse* segundo os nexos internamente experienciados, reconstruindo, assim, a vida *do seu próprio ponto de vista*. Deste modo, “a teoria da estrutura tem que ver com estas relações internas. E, certamente, apenas com elas, e não mais com as tentativas de repartição da vida anímica segundo funções, ou forças, ou faculdades”²⁵. Os exemplos recorrentes de Dilthey das expressões que apelam à compreensão são a apreensão de pensamentos e juízos, de acções, gestos e, por fim, das expressões superiores da vida, como as obras de arte e outras produções espirituais complexas.

O ponto importante é que, entre as expressões da vida, de um lado, e a compreensão, do outro, há uma relação de complementaridade estrita: só para compreensão algo se constitui *enquanto* expressão, e toda a expressão *apela* a um acolhimento na compreensão. Não nos interessa discutir cada um destes tipos de expressões que Dilthey distingue, nem tão-pouco a sua distinção entre as formas elementares e superiores da compreensão, ou ainda o modo como a compreensão técnica se torna interpretação e a interpretação, quando aplicada a documentos, se define como hermenêutica²⁶. Interessa-nos, contudo, o regime intencional que constitui algo como uma *expressão*. Contra certas indicações de Dilthey, não se trata de uma operação inferencial, como se, primeiro, percepcionássemos apenas factos ou acontecimentos físico-naturais, e só depois constituíssemos esses factos ou acontecimentos em

²⁴ “Und zwar verstehe Ich unter psychischer Struktur die Anordnung, nach welcher im entwickelten Seelenleben psychische Tatsachen von verschiedener Beschaffenheit regelmäßig durch eine *innere erlebbare Beziehung* miteinander verbunden sind”. *Idem*, p. 15.

²⁵ “Die Theorie der Struktur hat es mit diesen inneren Beziehungen zu tun. Und zwar mit ihnen, dagegen gar nicht mit den Versuchen einer Einteilung des Seelenlebens nach Funktionen oder Kräften oder Vermögen”. *Idem*, p. 16.

²⁶ Ver *Die Entstehung der Hermeneutik*. Gesammelte Schriften, V/VI Band, pp. 317 e sgs.

expressões de uma vida psíquica alheia. Pelo contrário, vivemos imediatamente na proximidade e no contacto com uma outra vida através da apreensão compreensiva das suas manifestações. Captamos imediatamente, sem inferência, objectos culturais como livros, cadeiras, salas de aula, em que todo um mundo social e histórico está, por assim dizer, condensado; ou, então, vemos imediatamente, no gesto de uma mão, a manifestação de uma vontade de recusa, no discurso, a intenção daquele que fala, nas acções, as finalidades conscientes que as regulam. Como também o verá Husserl, a dimensão perceptiva não é nunca o núcleo da apreensão de outrem; ao invés, a simples percepção é, sempre e apenas, um fundo não temático da apreensão compreensiva, e só quando a cadeia da compreensão se interrompe, quando um som proferido deixa de fazer sentido, quando um gesto se torna subitamente ininteligível, é que ela assoma ao primeiro plano da atenção. Aí, sim, ouvimos o puro som, vemos o puro movimento corporal, mas vemo-los precisamente porque a compreensão se suspendeu. O que Husserl não viu plenamente, e que Dilthey captou com toda a acuidade, é que este exercício de compreensão pode exigir a reconstrução consciente de um contexto histórico e cultural a partir das suas expressões objectivas, reconstrução em que o intérprete supera a radicação no seu próprio contexto cultural de vida.

A compreensão não está apenas dirigida para as expressões de vida; há antes que dizer que só *na* compreensão é que algo se constitui *como* expressão, e que só *pela* expressão uma outra vida se dá e se expõe para a apreensão. Dilthey descreveu de um modo muito sugestivo as operações da compreensão, nomeadamente num escrito titulado *A Compreensão de Outras Pessoas e das suas Exteriorizações de Vida*²⁷.

Em primeiro lugar, compreender é um *sich hineinversetzen* – “transpor-se para dentro de”. Não devemos entender esta caracterização como se o compreender fosse uma qualquer transposição mística para a individualidade de uma outra pessoa. Trata-se, antes, de *unificar* as expressões de uma vida a partir das suas significações iminentes e de, nesse movimento, desenhar o próprio contorno dessa outra vida pessoal que aí se manifestou. A expressão corrente “pôr-se no lugar do outro”, como definição do que seja compreender, é, na verdade, mais fundo do que isso, uma *reconstrução* do “lugar” do outro por reconfiguração introjectiva do próprio eu do intérprete.

Em segundo lugar, compreender é, para Dilthey, *nachbilden* – “reproduzir”. De facto, a compreensão não é apenas essa transposição que cria para o intérprete os contornos de uma outra vida, ela é, ao mesmo tempo, uma recriação em sentido inverso dos processos que conduziram da vivência à expressão, e uma sua reconstrução que, a limite, se faz a partir da totalidade da vida individual e do mundo cultural e histórico envolvente. A compreensão, como *Nachbilden*, é, pois, uma reconstrução em segunda potência, pela qual, na expressão célebre de Schleiermacher, o intérprete pode compreender uma vida melhor do que ela se compreendeu a si própria.

²⁷ Ver, por exemplo, *Das Verstehen anderer Personen und ihrer Lebensäußerungen*. 5. Hineinversetzen, Nachbilden, Nacherleben. Gesammelte Schriften, VII. Band, pp. 213 e sgs.

Por fim, compreender é *nachleben* – “reviver”. O processo da compreensão é uma espécie de genialidade pela qual a estrutura psíquica do intérprete se reconfigura e se reconstrói sob uma nova figura – precisamente a do outro. Isso não implica uma fusão, ou uma dissolução no outro, mas uma *restituição consciente* de uma outra pessoa a partir das significações que lhe são próprias e que internamente estruturam a sua vida psíquica.

Se bem que, para Dilthey, o pólo central da compreensão fosse “a imersão no singular”²⁸ e, ao contrário do regime da explicação, o particular não fosse simples caso de uma lei, mas o próprio centro temático do compreender (daí a relevância concedida à *biografia* e, mais ainda, à *autobiografia*, como arte por excelência da interpretação), a orientação da compreensão para a singularidade de uma unidade pessoal de vida conduz, em círculos cada vez mais largos, à remissão para o seu mundo cultural e, deste, para o seu contexto histórico envolvente. Essa dinâmica própria do compreender, que o torna tributário da consciência histórica, é um ponto que não pretendemos explorar. O essencial, para nós, é o modo como Dilthey incisivamente situou nos processos de compreensão, e não de explicação – pese embora as censuras de Misch e Bollnow ao carácter excessivo desta dicotomia²⁹ – o regime de inteligibilidade que *dá acesso* a uma pessoa enquanto tal. Se Husserl havia sugerido um movimento de projecção do eu para o outro, temos, agora, algo como um movimento de introjecção do outro no eu. Ele é particularmente importante no quadro de uma metodologia da abordagem psicológica centrada na pessoa. Os seus pontos nucleares podem ser assim condensados:

1. A vida é *fonte* de todas as significações – compreendê-la é penetrar numa forma típica de representação do mundo e de si própria a partir de categorias que, tendo um contexto externo, histórico e social, têm, porém, nela própria a sua proveniência.
2. A vida compreende-se a partir das *suas próprias categorias*, e esta compreensão não é uma actividade puramente intelectual de explicação conceptual segundo leis gerais. Ela é um processo de recriação do singular, que mobiliza a tripla estrutura representativa, afectiva e volitiva de toda a vida psíquica.
3. A compreensão é um processo de *reconstrução* de uma unidade de vida alheia, a partir das suas significações próprias e, como tal, um processo em que o intérprete devém ele próprio um outro e reconstrói uma outra subjectividade como acontecimento da sua vida psíquica
4. A distância que vai da compreensão, como reconstrução, ao compreendido desencadeia um processo de *captação reflexiva* da própria vida em que

²⁸ “[Die] Versenkung in das Einzelne”. *Ibidem*.

²⁹ Ver Georg Misch – “Die Idee der Lebensphilosophie in der Theorie der Geisteswissenschaften”, in: Rodi, Frithjof; Lessing, Hans-Ulrich (Hg.), *Materialien zur Philosophie Wilhelm Diltheys*, Frankfurt/M.: Suhrkamp, pp. 132-146; O. F. Bollnow – *Die Lebensphilosophie*. Berlin: Springer, 1958.

- ela se torna, por vez primeira, plenamente consciente de si mesma. O autoconhecimento não é, assim, a introspecção, mas esta dinâmica de reconstrução compreensiva da conexão global de uma vida psíquica.
5. Finalmente, a posição do intérprete *não é criadora de exterioridade*, como se despontasse aí um puro observador, mas antes uma reconstrução consciente da conexão total de uma vida, de um modo que não é, por princípio, acessível a ela própria.

4. O ético na compreensão de outrem

Antes de concluir com a nossa última questão, é conveniente alinhar alguns resultados importantes.

Podemos encontrar, em Husserl, uma descrição incisiva dos actos pelos quais vemos algo como um outro sujeito humano. Essa análise baseia-se numa ideia-chave: a de transposição analógica. Ela supõe que eu próprio, que percepciono um outro sujeito, já me compreendi a mim próprio como subjectividade humana, antes mesmo dessa percepção do outro. É assim que, pela experiência directa do meu soma, percepciono um soma alheio, que é como o meu próprio, é assim que percebo intenções, actos psíquicos e estados, e leio imediatamente os seus movimentos corporais como expressões de um comportamento. Mas esta análise falha para as formas superiores da compreensão. Ela serve bem para exhibir o modo como apreendemos uma espécie de “linguagem corporal”, pela qual captamos não só um outro sujeito, mas os seus estados por relação com o mundo circundante. Vemos a pressa nos movimentos de outra pessoa, ou a impaciência, vemos dor na contracção do rosto, etc. Mas a compreensão de actos superiores, como o simples discurso ou a produção de uma peça literária, ou actividades organizadas dentro de contextos intersubjectivos, como as formas de interconexão organizadas, por exemplo, a partir da vivência religiosa, da vivência artística ou cognitiva, ou outras, e mesmo a conexão global da vida e as significações que a estruturam, tudo requer o rebatimento desse sujeito sobre um contexto cultural e a sua compreensão a partir deste. A ilusão das análises de Husserl foi pensar que, com a pluralidade dos sujeitos, estava também dado um *contexto*. Mas essa análise falhava rotundamente quando a compreensão se fazia não a partir de um mesmo contexto, mas atravessando um contexto em direcção a outro. Aí embatemos, de facto, com um problema novo, para o qual Husserl não tem uma resposta imediata e satisfatória.

Tinha sido Dilthey o primeiro a dar uma resposta interessante para este problema, anterior às próprias reflexões de Husserl. A sua ideia é que não se trata de *transposição analógica* de mim para outrem, numa relação que começa por ser face-a-face, mas de *compreensão*, enquanto reconstrução de outrem a partir das formas objectivadas das suas expressões de vida, que podem transcender os limites da relação face-a-face e da partilha de pressupostos comuns.

Uma fenomenologia da génese do mundo humano e uma teoria da compreensão são as lições que, conjugadamente, podemos colher de Husserl e de Dilthey. Mas há uma coisa mais que podemos ainda colher na tradição fenomenológica e que vai directo à quarta pergunta que havíamos feito. Falamos da *motivação* pela qual há para um sujeito, por assim dizer, “*necessidade*” de conjugar a sua existência com a percepção compreensiva de um outro sujeito. Por que há em nós “*desejo*” da alteridade, se o há?

A cada momento, estamos envoltos em acções de cooperação, em sentido lato. O nosso ser é, sempre um *ser-com*, e estamos de tal modo imersos nas estruturas intersubjectivas do mundo social que não temos uma clara compreensão do modo como o outro surge para nós e que significado tem esse prolongamento da nossa existência nos outros. Vivemos e estamos com os outros, e, se quisermos responder a essa pergunta, teremos, muitas vezes, apenas respostas que põem em relevo os aspectos positivos da cooperação e da acção conjugada, ou ainda do interesse pessoal e particular, ou seja, em suma, interesses de ordem utilitária ou afectiva que obstem a uma compreensão cabal da própria questão sobre o sentido e a *motivação* do acto de consciência que põe originalmente um outro sujeito diante de nós? Que *motivação nos leva* até os outros?

Nenhuma dessas respostas está ao nível de radicalidade que a análise fenomenológica nos permite. Ponhamo-nos na esfera primordial de que falara Husserl. Aí irrompe a alteridade na sua figura original – um outro sujeito diante de mim. Olhemos esse surgir originário de outrem e esclareçamos a *motivação* que lhe subjaz. Husserl não se centrou neste ponto, mas o esclarecimento pode ser feito a partir dos seus instrumentos analíticos.

Há uma primeira resposta que, grosseiramente, poderia ser formulada assim: a *motivação* que me leva a outrem é ainda e sempre um cuidado comigo mesmo. Tal é a grande intuição de Sartre. Para ele, outrem surge originalmente como uma outra liberdade, que transcende a minha própria e me constitui como objecto. Essa dinâmica está bem descrita nas célebres análises do *regard*, em *O Ser e o Nada*. O facto de me apreender como objecto *para* outrem (o meu *être-pour-autrui*) altera dramaticamente a minha relação comigo próprio: de ser *para-si* (*pour-soi*), de venho consciência de mim mesmo como um em-si (*en-soi*), a liberdade de outrem cristaliza-me, dá-me a consistência de uma “coisa” e, assim, a minha consciência de mim próprio pela mediação de uma outra consciência revela-me, pois, uma nova dimensão do meu próprio ser: eis que, de projecto que transcende o mundo em direcção às suas possibilidades, me torno uma simples “coisa” no mundo. O sentido da relação face-a-face será, assim, a tendência para superar esta cristalização da liberdade. Ela é determinada por um mal-estar: o reconhecimento de que *sou* o que o olhar de outrem me revela, mas que *não posso* ser uma coisa, mas ainda e sempre uma liberdade. É por isso que a ideia de Sartre desemboca numa teoria do *conflito* como forma de fundo das relações intersubjectivas: “o conflito é o sentido originário do ser-para-outrem”³⁰. Mas esta teoria é totalmente

³⁰ «Le conflit est le sens originel de l'être-pour-autrui». Sartre – *L'être et le néant*. Paris : Gallimard, 1943, p. 413.

implausível, pois ela implica que a motivação profunda que subjaz à apreensão de outrem seja sempre, no seu fundo, o cuidado de si próprio. Sartre diz-nos, em substância, que, quando constituímos um outro sujeito diante de nós, a motivação subjacente é ainda a de nos vermos a nós próprios pela mediação dessa outra consciência. O que nos leva a outrem é, assim, ainda e sempre, *nós mesmos*.

Uma outra visão alternativa encontramos-la em Levinas. Não interessa, aqui, o pensamento de Levinas, mas a ideia fundamental sobre o sentido e a motivação do acto pelo qual um *outro* irrompe e se apresenta diante de nós próprios. Resumamo-las: primeiro, a irrupção de outrem não é o prolongamento especular do meu ser, mas o surgir de uma alteridade que limita absolutamente a minha própria subjectividade (é essa a conexão entre as categorias do *absolument autre* e do *même*); segundo, o surgir de outrem é *suspensão* de minha própria liberdade e das relações de apropriação e de fruição do mundo; terceiro, outrem surge, assim, como resistência ou como limite insuperável; quarto, esta resistência não é o agigantar-se de um poder maior que o meu, portanto, uma relação de violência, mas o respeito pelo outro na sua mesma alteridade; quinto, esta resistência, em que outrem surge pela suspensão de minha própria liberdade, é o momento original do *ético*: “A resistência do que não tem resistência [é] a resistência ética”³¹.

Não podemos encetar aqui uma discussão das ideias de Levinas sobre a co-originalidade do surgimento de outrem e da relação ética. Mas importa, em jeito de conclusão, retirar delas algumas consequências, importantes para os nossos propósitos.

Desde logo, a ideia de que a exposição de outrem é sempre a de uma fragilidade que não obsta à violência senão no comando ético do respeito. Uma forma dessa violência, no plano em que nos situamos, para lá dos seus múltiplos rostos nas relações humanas, uma forma dessa violência consiste em interpretar o outro a partir das nossas próprias categorias, ter dele uma compreensão autocentrada, em vez de encetar, a seu propósito e por seu motivo, um movimento de compreensão que programaticamente se desenvolva como um esquecimento de si próprio. O ético é a resistência sem violência que impede a aniquilação da alteridade. A compreensão, como reconstrução de uma outra subjectividade e do seu contexto de cultura, pode ser surpreendida como resposta a esta raiz ética da relação com outrem.

Isso significa, por outro lado, que, mais do que que escrúpulo científico diante da “positividade” dos factos em que uma vida se objectiva, o teórico das Ciências Humanas está determinado por este sentido e por esta motivação em que as manifestações de uma vida alheia irrompem no seu próprio mundo circundante. Não se trata apenas de metodologia científica na restituição “objectiva” de “factos”, mas, mais fundo do que isso – e não anulando essa capa metodológica do trabalho do cientista da cultura – ter presente o sentido mesmo da alteridade, no contexto da vida intersubjectiva,

³¹ «Il y a là une relation non pas avec une résistance très grande, mais avec quelque chose d’absolument *Autre* : la résistance de ce qui n’a pas de résistance – la résistance éthique». E. Levinas – *Totalité et infini*. La Haye : Martinus Nijhoff, 1974, p. 173.

está totalmente determinado por essa dimensão do respeito e da distância que impede que outrem, na sua alteridade, seja absorvido e tratado por extensão e no horizonte de nós próprios.

Por último, importa frisar que, a uma teoria fenomenológica da constituição do mundo humano e a uma teoria da compreensão, como forma de acesso a outra pessoa, haveria que inscrever este respeito pelas expressões alheias de vida, a partir das suas categorias imanentes, como um ingrediente fundante das Ciências Humanas, enquanto corpo disciplinar. Só assim elas poderiam alimentar a pretensão de serem uma restituição da vida que eleva ao nível do *conceito* e à forma do *saber* os processos e as formas de inteligibilidade que estão já operantes no mundo humano, antes de toda a objectivação científica e de toda a apreensão conceptual. Só assim as Ciências Humanas seriam, em si mesmas, a compreensão da vida *por si própria*, e poderiam marcar a sua diferença inultrapassável relativamente às Ciências da Natureza.