

## A questão do outro em Heidegger \*

Benedito Nunes

Professor-titular aposentado da UFPa

“*Je est un autre*”, escreveu Rimbaud em carta a Georges Izambart (1871), mais tarde conhecida como a *carta do vidente*. Definindo o Eu como outro, o poeta colocava no Eu a origem da alteridade. Também poderia ter dito: no Eu se esconde o outro ou o outro se desdobra do Eu. Não se trata de fantasia de poeta, mas de uma visão poética sobre quem eu sou. Eu não sou uma identidade sem fissuras, porque a consciência que tenho de mim mesmo está sempre à beira de um desdobramento e, por vezes, de borbulhante multiplicação. Houve um poeta moderno, Fernando Pessoa, que se viu ou ouviu como uma multidão de vozes ou como um polipeiro de consciências. Um eu é pouco. É preciso sentir como várias pessoas.

Desse ponto de vista, a identidade pessoal seria um fingimento de ser, a menos que, seguindo Heidegger em *Ser e tempo*, pudéssemos concebê-la como detenção do fluxo temporal, o que implica admitir uma relação estrita da alteridade com a temporalidade. “Mudam-se os tempos, mudam-se as vontades”, reza um verso de Camões. No foco do tempo presente articula-se o instante cartesiano do pensamento. Penso, logo existo enquanto penso; existindo enquanto penso, ganho a condição de sujeito pensante, que também pode chamar-se de espírito ou razão.

---

\* Palestra proferida durante o VIII Encontro da Associação Nacional de Pós-Graduação em Filosofia (Anpof), Poços de Caldas, 3-8 de outubro de 2000.

O espírito conhece o espírito, cuja primeira escala, a consciência de si, Hegel chamaria de “a terra natal da verdade”. A consciência de si é a consciência que tenho de mim mesmo, e que me confere identidade. Diante de minha consciência há outros, diversos outros, como objetos, coisas e obras de arte, que não sou eu mesmo, e outras consciências de si com suas identidades próprias e, portanto, com os seus respectivos Eus.

O problema do Outro, que somente em nossa época ganharia carta de questão filosófica, foi, em primeiro lugar, tanto para Hegel quanto para Husserl, um problema epistemológico posto pela consciência – como se me apresenta o outro, de que maneira o conheço e até onde me leva esse conhecimento – sem ou com a interferência de sentimentos específicos. Portanto, a fenomenologia, e não apenas a husserliana, trataria da questão do outro. De 1927 em diante, *Ser e tempo* de Heidegger passou a conferir-lhe, de acordo com o seu método fenomenológico-hermenêutico, um porte ontológico de todo dependente da noção de Dasein, conceito nuclear na fase do pensamento heideggeriano correlativa a essa obra. Embora posteriormente não mais expressamente tematizado por Heidegger, mesmo assim, o Outro, conectado à linguagem e à temporalidade, entraria implicitamente em questão na recepção da poesia, da obra de arte e em certas formas de experiência histórica.

Acompanhemos a trajetória do conceito *in loco*, começando pela dialética da consciência de si em *A fenomenologia do espírito* de Hegel. Estamos diante de um dos mais singulares textos filosóficos: *A fenomenologia do espírito* trata das formas aparentes da razão ou da ciência; ou seja, daquelas formas ou figuras que existem como momentos da gênese de ambas ou como etapas do desenvolvimento delas. A ciência é o saber completo; a fenomenologia é o saber parcial, cometido às formas menos avançadas de ciência, que constituem os antecedentes do desenvolvimento das mais avançadas e menos imediatas formas de saber. Dentre as primeiras ou menos avançadas, constam a consciência sensível, a percepção, o entendimento e a consciência de si acompanhada de certeza, que são fases de uma gênese sucedendo-se como momentos do pensar dialético em curso

que as recompõe, encadeando conceito a conceito graças às suas contradições íntimas. Contradiz-se a consciência de si em sua certeza ou é ela o conhecimento auto-suficiente de mim mesmo?

A consciência de si é também consciência do outro; e aí ela se contradiz ou se desdobra por força do desejo de outrem que a exterioriza. Possessiva é a consciência que a acompanha, e desse ponto de vista o outro é meu antagonista. Cada consciência, portanto, converte-se para a outra num objeto estranho; e entre elas se estabelece uma desigual relação de senhorio e servidão, o que quer dizer a dependência de uma e a independência de outra. O que, na linguagem hegeliana, pode expressar-se da seguinte forma: “A verdade da consciência independente é a consciência servil” (Hegel 1939, p. 163). Mas os termos dessa relação se invertem. O escravo afirma a sua independência ante o senhor, o senhor reconhece que depende do escravo, de sua vida, de seu trabalho. O trabalho interfere positivamente nessa mudança como um elemento de formação (*Bildung*). A consciência servil, que trabalha, forma-se a si mesma: “ela alcança a consciência de ser ela mesma em si e para si” (*ibid.*, p. 165). Temos, nessa passagem de *A fenomenologia do espírito*, o prelúdio da cessação do antagonismo com o reconhecimento recíproco das consciências; é a véspera do advento do Espírito propriamente dito, do Nós sobrepondo-se ao Eu em que implica a consciência de si. Ingressaríamos, então, numa fase mais avançada do saber: o reconhecimento recíproco das consciências eliminaria a alteridade antagônica pela alteridade conciliadora das criações do espírito absoluto: Arte, Religião e Filosofia.

Esse reconhecimento recíproco das consciências é admitido pela fenomenologia husserliana como um nexos efetivo entre elas: a intersubjetividade. O que chamamos de fenomenologia husserliana é a que se funda na prática da *epoché*, a qual suspende ou põe dentro de um parêntese fenomenológico a tese da atitude natural, admitindo um mundo de coisas que me rodeia e dentro do qual me encontro. Praticada a *epoché*, a experiência é reduzida ao fluxo das vivências intencionais, e a análise fenomenológica, em seu descritivismo, torna-se uma atividade

de constituição do sentido dos fenômenos, com fundamento na evidência do Eu transcendental, isto é, de um Eu e cavaleiro da experiência. O próprio mundo será constituído à luz dessa evidência do Eu. Por certo que esse Eu resguardado pela evidência é o indício maior de uma subjetividade monádica. Terá Husserl concebido a intersubjetividade como o nexos de alteridade entre mônadas, por definição isoladas?

O interessante, porém, é assinalar que esse nexos, que mantém a alteridade entre as consciências, mas não do tipo conflitivo encontrado em Hegel, é um nexos estabelecido anteriormente ao conhecimento e de que o conhecimento vai depender. O conhecimento verdadeiro ou o verdadeiro conhecimento funda-se no inter-subjetivo; mas o inter-subjetivo, por sua vez, é conhecimento fundamental, que transcende a *empeiría*, garantindo a objetividade do conhecimento empírico e resguardado pela evidência do Eu transcendental.

Nas *Meditações cartesianas*, Husserl procura descrever esse conhecimento fundamental. Mas como descrevê-lo sem constituir o outro? E esse outro, de que forma se apresenta? É o corpo, o organismo que não me pertence, separado que está de mim pelo espaço, ou é o Eu psíquico de outro, de mim separado também pelo tempo? Um eu apreende outro Eu. E isso torna possível, esclarece Husserl, a constituição de um domínio novo e infinito “do que é estranho a mim, de uma natureza objetiva e de um mundo objetivo em geral a que pertencem os outros e eu mesmo” (Husserl 1953, p. 90, par. 49). Mas como apreendo o que me é estranho? Pode-se igualmente perguntar de que modo, então, apreendo o outro como outro Eu.

Essa apreensão, como já se viu, não é simples. Também apreendo o corpo alheio, mas, para que tenha o *alter ego*, preciso captá-lo como Eu. De que modo, porém? Por analogia com os meus estados afetivos; o Outro que não está aqui mas ali, de mim distante, alegra-se e sofre como eu. Mas essa analogia não é puramente intelectual, porque a transfiro ao meu *alter ego* e, transferindo-a, projetei-me nele; assim, a apreensão do outro como outro seria meramente empática (*Einfühlung*). No entanto, a

empatia é recusada pela imediatidade dessa apreensão: “O que eu vejo verdadeiramente não é um signo ou um simples *análogon*, não é uma imagem – no sentido que se quiser –, é outrem [...]” (*ibid.*, p. 105, § 55). Outro em seu corpo, outro em seu eu, havendo, portanto, múltiplas percepções acopladas. No entanto, diante de mim tenho um só *alter ego*, o outro como outro. O eu a mim estranho, sem ser diretamente percebido, é co-assumido como camada superior à percepção do corpo. Não há liame algum entre as experiências desse eu e as minhas. No entanto, há uma penetração intencional (por meio da intencionalidade da consciência) de outrem na esfera de meu próprio Eu. Eis um liame *sui generis*, diz Husserl; as repetidas descrições desse filósofo tendem a privilegiar essa relação entre mim e o outro como um gênero especial de convivência, senão como um tipo de comunicação do qual dependeria, afinal, a consistência e a coerência do conhecimento objetivo:

Meu ego, dado a mim mesmo de uma maneira apodítica – o único ser que eu posso colocar como existindo de uma maneira absolutamente apodítica – não pode ser um *ego*, tendo a experiência do mundo, se não estiver em contato com outros *egos*, seus semelhantes, se ele não for membro de uma sociedade de mônadas, que lhe é dada de maneira orientada. A justificação conseqüente do mundo da experiência objetiva implica uma justificação conseqüente da existência de outras mônadas. (*Ibid.*, p. 118, § 60)

A penetração intencional de um *ego* por outro, a que Husserl faz expressa referência, remete-nos ao encadeamento dos atos de consciência visando o outro como outro. Porém, contrariando Husserl, Max Scheler atribuiu intencionalidade aos estados afetivos, aos sentimentos. A simpatia põe-me em uníssono com o *páthos* de outrem, o amor é o *páthos* da união a outrem que o singulariza ou exalta, o ódio, o sentimento de repulsa que o anularia em sua existência. Mas na união do amor e na repulsa do ódio há uma nova espécie de descontínuo intuitivo. Quem ama intui o valor da coisa amada, quem odeia intui o desvalor da coisa repudia-

da. A apreensão do outro seria inseparável da penetração nesse flutuante reino dos valores – profanos e sagrados, estéticos, científicos, jurídicos e morais –, constitutiva, para Scheler, de uma ética material, oposta ao chamado formalismo da moral kantiana.

Heidegger não é infenso nem à intuição nem aos sentimentos. Mas, nele, a intuição fenomenológica capta o ser do Dasein, isto é, o ser desse ente tal como se mostra ou tal como, por si mesmo, descobre-se de seus disfarces, que são maneiras de interpretar-se. A fenomenologia e a hermenêutica aqui se juntam; a primeira preside a descrição do que se mostra como ser, a segunda continua, modifica ou ratifica o nexos interpretativo do próprio Dasein. Mais relevante do que os sentimentos é o que eles, por si mesmos, mostram-nos: a relevância da afetividade (*Stimmung*), pois é verdade que sempre vivemos numa determinada disposição de ânimo (*Befindlichkeit*). Esse sentimento dos sentimentos nos empregna e se propaga às nossas relações, estando implícito no nosso relacionamento com o outro. Mas tal relacionamento não é mais do que uma extensão do conceito de Dasein como ser-no-mundo.

Quem diz Dasein também diz ser-no-mundo, e quem diz ser-no-mundo também diz ser-com-o-outro. E se posso afirmar que o Dasein é, em cada caso, meu, cabe-me igualmente afirmar, do ser com-o-outro, que se alia ao Dasein ou a ele se acha co-presente, concretizando, mesmo quando este alcança o autêntico si-mesmo (*das eigentliche Selbst*), um estar de companhia, que Sartre considerou semelhante à coesão de uma equipe. De certa forma, no sentido eminente do sou, eu sou os outros e os outros não são propriamente eu, pois se conectam, por baixo da reflexão, em surdina, com o mim, essa parte pré-reflexiva do eu que adere ao que já está aí comigo, no mundo, antes de qualquer indagação nas primeiras palavras do meu discurso como fala (*die Rede*). Esse estar comigo recai sob o imediato sentir e compreender do Dasein; não há necessidade de invocar a intencionalidade dos sentimentos, porque a intencionalidade volveu-se no nexos que me liga ao mundo e aos outros que nele habitam; os outros que tenho por companhia – os meus companheiros de existên-

cia, como anotou, de certa feita, Gabriel Marcel, em seu *Journal métaphysique*, pensando numa vasta comunhão existencial que me liga a todas as criaturas, incluindo os animais, a respeito dos quais tão escassamente se manifesta a filosofia, premida pela incomunicabilidade que os condena à condição de estranhos para nós. Dizendo de maneira mais apropriada, e agora tomo por empréstimo as palavras de Heidegger,

esses outros são aqueles de quem, na maioria das vezes, alguém *não* pode se distinguir – aqueles no meio dos quais alguém também está. Este “ser lá também com eles” não possui o caráter ontológico de uma presença simples a objetivada junto com eles dentro do mundo. Este “com” é algo que tem o caráter do ser-aí [...]. “Com” e “também” são expressões que devem ser compreendidas *existencialmente* e não como categorias [...]. O mundo do ser-aí é um mundo-comum [*Mitwelt*]. Ser-em é ser-com-outros. O ser-si-mesmo do Dasein dentro do mundo é ser-aí-comum [*Mitdasein*]. (Heidegger 1981, pp. 34-5)

Por conseguinte, os outros não são acréscimos circunstanciais do Dasein. Como este, participam do ser-no-mundo porque são nele compreendidos ou desvelados. Basta um Dasein para haver ser-em comum. Dessa perspectiva, os outros, como diferentes de mim e com os quais, entretanto, participo do mesmo ser comum (*Mitsein*), não têm um tratamento preferencial epistemológico mas ontológico, dentro, porém, da cotidianidade em que se incluem. Com os instrumentos ou ferramentas nos preocupamos mediante a atitude de trato pela qual os manejamos; abrangemos as coisas e objetos diante de nós numa visão circunspetiva, que prepara o conhecimento teórico. Com os outros Dasein exercemos a *solicitude* no sentido da *solicitude* latina: o contínuo cuidar de outrem, seja num intercurso marcado pela indiferença, pelas fontes negativas (hostilidade, aversão) ou pelas fontes positivas (dedicação magisterial, amor). O outro me é dado como outro; não se trata de um Eu alheio a ser conhecido, mas de um Eu alheio a ser compartilhado. Nada mais traiçoeiro do

que o Eu no intercâmbio do cotidiano, que se desdobra, como já sabia Rimbaud, ou que se mascara, como já sabia Nietzsche antes de Fernando Pessoa. Desdobrar-se e mascarar-se que são fácticos e não inteiramente fictos. Se perguntarmos quem é esse Eu no intercâmbio cotidiano, veremos que já é e se manifesta como um outro de si mesmo sob o regime da mais completa alteridade. O *alter ego* me escuta, ri, fala, como instância autoritária mas anônima, antes um ele censório, coator, do que um ato de confronto dialogal ou de oposição emudecedora. Quem é o outro, não se sabe, ele está em toda parte; são todos e é ninguém; é como um gigantesco indivíduo sem rosto ou como a presença abstrata do ser coletivo.

“O quem”, esclarece Heidegger, “não é alguém, nem aquele, nem um certo alguém, nem um certo povo, nem mesmo a soma de todos; o ‘quem’ é o impessoal, *a gente*” (Heidegger 1981, p. 49). É “a gente” a instância reguladora do cotidiano; impõe-lhe a mediania da conduta e do pensamento em permanente e acomodatório estado de publicidade. Julga-me o outro como gente, porque “a gente” me inclui no seu indiscutido falatório que a todos nivela, o Eu como sinônimo de identidade pública, contrário a estados excepcionais ou à busca de originalidade. O apelo singular da obra de arte, que confina com a força evocativa da palavra poética, prepondera quando se ameniza ou cessa o senhorio da gente, cujo principal veículo é a linguagem.

O homem que possui a linguagem é pela linguagem possuído se o discurso decai como fala numa atividade repetitiva e reflexa, parolagem ou blabláblá. Ganha então a linguagem a segurança de um meio estabilizado de comunicação; não se renova, mas salta de novidade em novidade, tornando o mundo e o homem equívocos. Essa decadência da linguagem espelha a absorção do Dasein no mundo circundante do seu cotidiano. O mesmo senhorio da gente, também avesso ao traspasse da poesia na vida, à poetização da existência por um habitar o mundo como nossa residência, tem de retrair-se no momento de uma tomada de decisão que mobilize os acontecimentos humanos em escala histórica. Nesse caso, o Eu, diante da abstrata figura do outro, como geração presente,



recuperar-se-ia do nivelamento da gente, postando-se tanto diante do passado, para recolher o que nele vivo permanece, quanto diante do que germina no futuro.

Os dois poetas de que falamos no começo empreenderam uma dramática luta, por vezes trágica, contra a ditadura da gente e o mascaramento do Eu. Rimbaud fez-se poeta tornando-se vidente: “*Il s’agit d’arriver à l’inconnu par le dérèglement de tous les sens*”. Fernando Pessoa fez-se poeta criando poetas outros, que fossem personalidades independentes de sua própria. Outrando-se, como dizia graças a esse verbo que ele criou, fazia o cordão umbilical dos heterônimos: Alberto Caeiro, Ricardo Reis, Álvaro de Campos. Mas houve um heterônimo especial, Bernardo Soares, autor do *Livro do desassossego*, que tematizou o outrar-se, para assistir, sem máscara, o desdobramento do Eu em outro:

Tudo se me evapora. A minha vida inteira, as minhas recordações, a minha imaginação e o que contém, a minha personalidade, tudo se me evapora. Continuamente sinto que fui outro, que senti outro, que pensei outro. Aquilo a que assisto é um espetáculo com outro cenário. E aquilo a que assisto sou eu. (...) Meu Deus, meu Deus, a quem assisto? Quantos sou? Quem é eu? O que é este intervalo que há entre mim e mim? (Pessoa 1982, pp. 24-5)

### Referências bibliográficas

- Hegel, G. W. F. 1939: *La phénoménologie de l’esprit*. Paris, Aubier. v. 1.  
Heidegger, Martin 1981: *Todos nós ... ninguém*. Tradução brasileira de Dulce Maria Critelli. São Paulo, Editora Moraes.  
Husserl, Edmund 1953: *Méditations cartésiennes*. Paris, Vrin.  
Pessoa, Fernando 1982: *Livro do desassossego*. Lisboa, Ática. v. 1.

Recebido em 10 de outubro de 2000.  
Aprovado em 10 de novembro de 2000.