

INTERSUBJETIVIDADE E O FANTASMA DO SOLIPSISMO: SARTRE EM DEBATE COM HUSSERL, HEGEL E HEIDEGGER¹

Roberto Kahlmeyer-Mertens^{2,3}

kahlmeyermertens@gmail.com

Resumo: O tema do ensaio é o problema da intersubjetividade como tratado pela fenomenologia. Aborda, principalmente, a maneira como o filósofo Jean-Paul Sartre lida com isso com o interesse de superar o risco do solipsismo. Limitando nosso escrito aos contextos da obra *O Ser e o Nada*, buscamos reconstruir as posições de Sartre, indicando o quanto estas decorrem da interpretação de pensadores que o francês reconhece como tendo contribuído para pensar a interação fundamental entre as consciências e sua própria autodeterminação. Assim, o texto inicia com a interpretação sartreana de como Husserl pensaria a intersubjetividade à luz de sua fenomenologia transcendental; passa para a leitura que o autor francês faz da dialética entre as autoconsciências segundo Hegel; por fim, apresenta como Heidegger é interpretado em sua ontologia fenomenológica ao propor o existencial “ser-com” como estrutura indicativa da possibilidade de coexistência com os outros. O artigo também apresenta as críticas de Sartre a cada um desses interlocutores, críticas essas que partem da evidência de que qualquer consideração fenomenológica a respeito do tema da intersubjetividade (e com o propósito de refutar o solipsismo), deve visar a uma captura essencial do outro na chave da consciência-consciência e não no registro cognitivo dos dados objetivos.

Palavras-chave: Intersubjetividade, solipsismo, fenomenologia, Sartre, *O Ser e o Nada*.

¹ Recebido: 16-09-2025/ Aceito: 16-10-2025/ Publicado on-line: 30-12-2025.

² É professor na Universidade Estadual do Oeste do Paraná (Unioeste), Toledo, Paraná, Brasil.

³ ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-8572-8302>.

Introdução

Se a fenomenologia, na aurora do século XX, saneou o risco de uma crise cética quanto à possibilidade de um conhecimento apodítico, essa acarretada pelo fato de as teorias do conhecimento e o saber de ciência da época ainda conjugarem hipostasias (vício de base como o *psicologismo* observável nas escolas de orientação neokantiana), a fenomenologia husserliana ainda precisou haver-se, por tempo considerável, com as recalcitrantes dificuldades oferecidas pelo problema da *intersubjetividade*. Desse modo, estamos de acordo com Farber (1968) ao sustentar que, se superada a dicotomia psiquismo-realidade, pautada em duas hipóstases rígidas, mesmo para uma fenomenologia atenta a campos fenomenais de uma consciência, ainda restava precisar *como da esfera de pertença de minha consciência chego a do outro* (consciência-consciência).

Tal como revelado pela colação das obras do espólio de Edmund Husserl, o problema da intersubjetividade ocupou-lhe a pauta entre os anos de 1920 e 1935, empenho cujas páginas mais expressivas só vieram a lume na *Husserliana* (cf. Husserl, 1973a, 1973b e 1973c). No entanto, em vida, o iniciador da pesquisa fenomenológica chegou a publicar suas *Meditações Cartesianas* (1931), obra cuja quinta seção é dedicada ao problema. Produto de cursos oferecidos na França em 1929, esta obra não passou despercebida pelo jovem Jean-Paul Sartre, que logo compreendeu a importância do problema atraindo para si a tarefa em aberto de colocar o fenômeno da intersubjetividade em termo suficiente.

Para Sartre, que toma os repertórios da fenomenologia a partir de estabelecimentos daquilo que ficou conhecida

como a fenomenologia transcendental de Husserl⁴, o anseio maior é evidenciar a fenomenologia husserliana segundo a ideia de *Ego* fenomenológico, ainda de cariz monádico. Ao apropriar o problema da intersubjetividade tal como estabelecido por Husserl, Sartre parte da evidência de que a consciência, enquanto esta consciência, é uma e intenta compreender como deste *Ego para-si* seria possível alçar à consciência do outro, enquanto um *Outro para-si* (Cumming, 1999). Diante desse quadro, Sartre identifica o risco de este *para-si* (*pour-si*) dar alento à tese de que, em uma filosofia da consciência, haveria só ela mesma (*Solus ipse*), o que implica na premissa do *solipsismo*⁵.

É com vistas a isso que Sartre aborda o fenômeno da intersubjetividade em sua obra: *O Ser e o Nada – Ensaio sobre Ontologia Fenomenológica* (1943). No primeiro capítulo (tópico III) da terceira parte, consagra uma interpretação do tema em um diálogo crítico com três filósofos que permitem pensar, direta ou indiretamente, a relação que a fenomenologia poderia travar com o fenômeno do outro, os autores: o já mencionado Edmund Husserl, além de G. W. F. Hegel e Martin Heidegger. O recurso a estes se justifica dado a Sartre identificar na filosofia desses “[...] um esforço por tomar no âmbito das consciências uma ligação fundamental e transcendente para o outro que seria constitutivo de cada consciência em seu próprio surgimento” (Sartre, 2013, p. 288).

⁴ Esta primeira firmada na obra programática *Ideias para uma fenomenologia pura e para uma filosofia fenomenológica* (1913), embora Mouillie (2001) noticie que Sartre teve acesso a *Ideias II* ainda em sua forma arquivada.

⁵ Insumos para desdobramentos dessa temática nos são oferecidos por Pressault (1970).

O objetivo do presente artigo é, enfocando a apropriação que Sartre faz dos assim chamados “três H” (Husserl, Hegel, Heidegger), reconstruir os termos mais insinuantes das interpretações que o filósofo francês faz, no sentido de contribuir para o tema da intersubjetividade e da refutação do solipsismo, chegando com isso atingir uma compreensão da essência do outro.

A intersubjetividade e constituição transcendental do Ego

Sartre observa, de saída, que, segundo a fenomenologia husserliana⁶, para a qual o outro é considerado um fenômeno correlato a um ato de consciência, este outro deve ser igualmente tomado como consciência. Para Husserl, o outro não apareceria como mera ocorrência factual de uma coisa simples conhecível por uma apreensão subjetiva, ele é fenômeno que se constitui como uma presença que recebe o sentido de alteridade no fluxo intencional de minha consciência. Assim, para Husserl, uma outra consciência não se apresentaria segundo o registro de atos cognitivos, mas diferiria das coisas em geral por um modo diverso de transcendência, a saber, uma transcendência à intersubjetividade enquanto a outra seria transcendência aos objetos (Husserl, 1950). Essa distinção pressupõe um Ego e um outro correlato a si, o que nos permite evitar a incorrência no solipsismo, na medida em que estabelece um liame entre consciências, confirmando a própria constituição transcendental do Ego.

⁶ Que arrola a dualidade intencional de consciência e conteúdo objetivo fenomenal, o que mais tarde seria designada pela diade *noese-noema* (Held, 1995).

Do ponto de vista de sua egologia fenomenológica, Husserl considera que a análise da intersubjetividade naquele momento abriria a possibilidade de algo como uma “filosofia sociológica transcendental” (Husserl, 1962, p. 539) ou, ainda, de uma “sociologia transcendental” (Husserl, 1966, p. 220). Apesar de Sartre intuir que Husserl ainda conduza suas investigações por uma compreensão monádica de Ego transcendental e que, portanto, a relação com o outro ainda seria intermonádica (Sartre, 2013, p. 288), admite que aqui não haveria solipsismo, uma vez que, em tal quadro, as consciências interagem, interpenetrando simultaneamente suas esferas de pertença e conferindo mutuamente, sem qualquer primazia, a certeza da objetividade do mundo ao seu redor. Apesar disso, avalia o filósofo francês:

Malgrado estas incontestáveis vantagens, a teoria de Husserl não nos parece sensivelmente diferente da de Kant. Com efeito, se meu Ego empírico não é mais certo do que o do outro, é porque Husserl conservou o sujeito transcendental que é radicalmente distinto do Ego e bastante similar ao sujeito kantiano (Sartre, 2013, p. 272).

Com base nisso, o autor afirma que, em Husserl, as relações entre consciências, ao fim e ao cabo, ainda se processariam num paralelismo entre Egos empíricos, cujas formas cognitivas nos remetem em grande parte à subjetividade transcendental kantiana e a suas relações, que não iriam além de uma série infinita de operações a serem realizadas (consistindo em relações de conhecimento, apesar das afirmações em contrário) e que distorcem a compreensão do outro, talvez ainda por centrar seu interesse no conhecimento.

Autoconsciência e o risco do outro

A próxima figura enfocada por Sartre é a de Hegel. A leitura que o francês faz deste arrola a marca do ineditismo, já que pretende aproximar o universo da filosofia especulativa hegeliana ao da fenomenologia. Nesse caso, Sartre julga poder associar a *Fenomenologia do Espírito* (1807), declaradamente uma *ciência da experiência da consciência* (Hegel, 1986) à fenomenologia husserliana (enquanto investigação que, ao reconduzir-se ao terreno fenomenal de base aberto pela consciência intencional, permitiria uma intuição de vivências puras como fito de elaborar uma ciência eidética dos fenômenos). Apesar da consonância imperfeita identificada entre esses dois projetos filosóficos, Sartre presume entrever que a fenomenologia hegeliana constitui “[...] um progresso significativo em relação ao proposto por Husserl” (Sartre, 2013, p. 274).

A consideração de Hegel ao problema da intersubjetividade situa-se no célebre capítulo quarto da *Fenomenologia do Espírito*. No entanto, para chegar a este, cumpre a seu autor narrar o processo de uma consciência que, por meio da dialética necessária ao espírito, parte do estágio inicial de uma “consciência natural” rumo a outras etapas do pensamento, num ganho teleológico de determinações progressivas para o qual o fim seria o “espírito Absoluto”. Assim, a “certeza sensível”, a “percepção”, a “força e o entendimento” são estágios anteriores da consciência à “verdade-da-certeza-de-seu-si-mesmo” (*Wahrheit der Gewißheit seiner selbst*), que mais propriamente interessa a Sartre.

Naquelas páginas de Hegel, a consciência se faz consciência-de-si (*Selbstbewußtsein*) no momento em que passa a

saber da certeza de sua verdade; com isso a consciência “passa a ser o verdadeiro para si mesma” (Hegel, 1986, p. 137) e se expressa num registro de identidade. Para Sartre (2013, p. 291): “A igualdade ‘eu = eu’ ou ‘Eu sou eu’ é precisamente a expressão desse fato”; segundo sua interpretação, nisso residiria o ganho que Hegel nos oferece e este está na indicação de que: “O *cogito* mesmo não poderia ser um ponto de partida para a filosofia; com efeito, só poderia nascer em consequência de minha própria aparição a mim como individualidade [...]” (Sartre, 2013, p. 275). O autor de *O ser e o nada* afirma isso por saber que, para Hegel, a consciência-de-si, no momento em que se institui, passa contar com a consciência-do-outro como uma contraposição *imediata*. E, atento à dialética intrínseca à consciência, Sartre compreende que a consciência-de-si é mais do que um engendramento espontâneo, já que: “[...] o surgimento [da consciência-de-si] está condicionado ao conhecimento do outro” (Sartre, 2013, p. 275).

Assim, para o filósofo francês, a consciência *em si* dependeria da verdade que só pode ser alcançada pelo reconhecimento de um outro do mesmo modo de ser, aquele que se apresenta a ela. Portanto, a certeza-de-ser-si-mesmo é mediada pelo que é dado ao outro e captura o eu em uma relação recíproca entre ele e seu eu. Sartre enfatiza a importância do outro na constituição da consciência, tal como compreendida por Hegel, ao afirmar que: “Em vez de o problema do outro se colocar a partir do *cogito*, é, ao contrário, a existência do outro que faz o *cogito* possível como momento abstrato em que o eu se sabe como objeto” (Sartre, 2013, p. 275).

Compreendendo assim, nosso autor passa a explorar, no livro de Hegel, inúmeras nuances da chamada dialética *do senhorio e da servidão*.⁷ Compartilhamos da impressão de Fry (1988) quanto a ter sido da leitura desse emblemático capítulo da *Fenomenologia do Espírito* que Sartre aprendera que, ao conquistar a verdade-da-certeza-de-si-mesmo, a consciência acaba também por tornar-se consciente-da-verdade-do-outro, quer dizer que além de descobrir-se consciência ela descobre que o outro é igualmente consciência. Nas próprias palavras daquele filósofo alemão, passa a ser: “[...] uma *consciência-de-si* para uma *consciência-de-si*” (Hegel, 1986, p. 144).

Pensando em conformidade com o mister ontológico e dialético daquela obra de Hegel, a outra consciência, enquanto outra de mim, se afigura como aquela que não sou; quer dizer que, enquanto consciência que acabou de se afirmar como para-si, a outra é antítese da que sou, uma oposição com o outro ou, por assim dizer, ela “[...] é *em si* o negativo [...] para o outro que é” (Hegel, 1986, p. 144). Ora, se trouxermos isso para o âmbito intersubjetivo que interessa a Sartre, isso é indicativo de que a descoberta do outro se apresenta acompanhada de uma tensão, numa palavra: *o outro, de início, se me afigura como uma ameaça*. Portanto: “A relação (*Verhältnis*) entre ambas consciênci[a]s-de-si é assim determinada de modo que elas *provam* a si mesmas e uma à outra através de uma luta de vida e morte” (Hegel, 1986, p. 148-149).

⁷ Os desdobramentos que surgem daqui na forma da intrincada *dialética do senhor e do servo*, por sua extensão e complexidade, não poderiam ser reproduzidos em minúcias no espaço do presente artigo. Um painel exaustivo desse tema, no entanto, pode ser conferido na leitura ainda muito proveitosa de Kojève (2017); sobre a maneira com a qual essa dialética passa às mãos da filosofia de Sartre, cf. Cumming (1979).

Daqui Sartre encampa a ideia de que, diferentemente de Husserl, o outro não é o conteúdo objetivo de um fenômeno cujo sentido é atribuído pela consciência em seu fluxo intencional, não se apresenta a mim como uma consciência análoga. Tal como passa a compreender Sartre, o outro é fenômeno que se impõe a mim em caráter de contraponto, na medida em que põe em risco o meu caráter de consciência, risco de me tomar na condição de um objeto. Depreende-se daqui que, a intersubjetividade, tal como interpretada por Sartre, não se constituiria numa interação plácida entre consciências que se encontram, antes é luta dialética constituinte da própria essência da realidade humana.

Apesar de todo o capital que logra de sua apropriação de Hegel para abordar o problema da intersubjetividade, Sartre não deixa de lhe dirigir críticas. A primeira delas é que ele teria se deixado levar por um *otimismo epistemológico*, compreendendo que a atividade da consciência se reduzia a um mero ato de conhecimento, e a sua aplicação científica; depois, por um *otimismo ontológico*, concepção que hipostasia a verdade da consciência, para só então abordar o problema do outro. Isso se insinuaria por meio da conduta narrativa de Hegel quanto aos progressos da consciência e sua interação com a alteridade como simplesmente dados e visto como que de fora, portanto sem recorrer à descrição em primeira pessoa, como na atitude fenomenológica de quem propriamente vivencia o fenômeno.

Após considerar que os problemas identificados em sua crítica ao autor moderno poderiam decorrer do acentuado matiz idealista de sua filosofia, Sartre passa ao terreno da fenomenologia existencial de Heidegger à cata de elementos

para uma solução ao problema do solipsismo quando em questão está a intersubjetividade.

O ser-com e “os outros”

O percurso de Sartre até aqui rendeu-nos uma evidência, a de que, na tentativa de dar cabo do solipsismo e de dizer palavra fenomenologicamente coerente ao problema da intersubjetividade, depende de atentar ao fato de que: “[...] minha relação com o outro é, antes de tudo e fundamentalmente, uma relação de ser-a-ser, e não de conhecimento-a-conhecimento” (Sartre, 2013, p. 288). Em vista disso, Sartre aquiesce que Heidegger⁸, na “analítica existencial” de *Ser e tempo*, nos oferece insumos para compreender a interação com os outros como uma ligação de um ser-para-o-outro e que cada um desses seres depende essencialmente do seu outro.

É verdade que, em sua fenomenologia existencial, Heidegger não mais opera nos registros da subjetividade e que, justamente por isso, à rigor, não possamos mais falar de “intersubjetividade” (como ainda possibilita Husserl). Isso se deve ao fato de Heidegger, na tentativa de depurar sua filosofia dos vestígios ainda associados à psicologia dos atos de consciência nas origens da fenomenologia, parece colocar sob o efeito da suspensão metódica (*epoché*) até mesmo a consciência intencional. Para Benedito Nunes (2012), que é quem atenta para essa operação arrojada de Heidegger, o resultado desta é que, em tal filosofia, o correspondente mais

⁸ Apesar de sua filosofia atuar de “[...] maneira abrupta e algo bárbara ao cortar nós górdios em vez de os desatar” (Sartre, 2013, p. 288).

próximo a uma figura de consciência seria o *ser-aí* (*Da-sein*), ente cuja transcendência ao mundo ainda parece reter traços da estrutura de base que é a intencionalidade, ainda que esta, em vez de dirigir-se em feixe a um fenômeno determinado, agora se difunda na malha referencial de um mundo existencialmente experienciado (Held, 1995)⁹. O que significa dizer que, enquanto *ser-aí*, o equivalente ao que Sartre chama de “realidade humana” (*réalité humaine*) constitui-se sempre como *ser-no-mundo* (*In-der-Welt-sein*).

No entanto, ao indicarmos que a fenomenologia existencial de Heidegger não trata mais a experiência paradigmática do humano como uma consciência e que não trate a questão do outro segundo a ideia de intersubjetividade, isso não significa que ela não tenha um olhar à alteridade. Com o conceito fenomenológico de *ser-no-mundo*, indica-se um ente cuja essência se manifesta por meio do exercício contínuo de existir. Nessa dinâmica, ele se realiza assumindo possibilidades que são sempre constituintes existenciais do seu ser. Dentre os muitos existenciais constitutivos do *ser-no-mundo*, Sartre (2013), em seu comentário, destaca as tonalidades afetivas (*Stimmungen*), a compreensão (*Verstand*) e o *ser-com* (*Mit-sein*), o que nos leva a compreender esse ente como: *um ser-no-mundo, afinado por uma tonalidade afetiva que sempre condiciona seu modo de ser e estar; descerrado à compreensão de si mesmo e dos entes que lhe vêm ao encontro no mundo, bem como daqueles com quem coexiste.*

Algo que merece ser destacado aqui é que, entre os mencionados conceitos, o de *ser-com* enfatiza que a possibilidade

⁹ A leitura de Benoist (2005) não deixa de também ser providencial aqui.

do outro se lhe apresenta como constitutiva. Desejamos enfatizar que o existencial ser-com, na medida que integra o todo da existencialidade do ser-no-mundo, já indica o quanto lhe é essencial a possibilidade da interação com o outro, sem que isso se dê por um contato eventual. Assim, esteja o ser-no-mundo imerso na preocupação do outro que se apresenta a mim, ou isolado do convívio social em situação na qual o outro está ausente, o existencial ser-com é índice da coexistência que posso ter com o outro no mundo. Dizendo de modo ainda mais claro, mesmo que não haja um outro em vista; ainda que o ser-no-mundo se retire, como um misantropo, o outro lhe seria iminente, como possibilidade constitutiva de seu ser.

Atento a isso, diz-nos Sartre:

[...] tenho a mim mesmo que apreendo o ser-com-o-outro como uma característica essencial de meu ser. Numa palavra, descubro a relação transcendental com o outro como constituinte de meu próprio ser, tão certa como descobri que o ser-no-mundo mensura minha realidade-humana. Sendo assim, o problema do outro não é mais que um falso problema: o outro não é mais tal existência particular que encontro no mundo [...] é o termo ex-cêntrico (*ex-centrique*) que contribui à constituição de meu ser (2013, p. 284).

Como se pode derivar daqui, o ser-com é um modo de ser do ser-no-mundo, não é propriedade de um sujeito estabelecido *a priori*, que pode ou não ter gana de travar uma relação com o outro. Por isso mesmo, diferentemente do problema da intersubjetividade fenomenológica, para Heidegger, o existencial ser-com não é um ponto disputado ou um problema a ser solucionado, trata-se de uma estrutura ontológica indissociável da existência e, como reconhece Sartre,

não pesa sobre ele um *onus probandi*, mas é antes questão de ser experienciado. É por isso que Sartre afirma que, para Heidegger, a intersubjetividade é um pseudoproblema, pois, neste caso, o outro é dado ao ser-no-mundo em sua constituição ontológico-existencial, e nunca como um ente que se lhe interpõe. Assim, ser-com não designaria uma relação entre sujeitos que se põem frente a frente e em tensão, tampouco uma relação unilateral de conhecimento das propriedades ônticas de outrem, mas uma coexistência, ou uma existência comum ao outro.

Sartre usa o termo “solidariedade” (*solidarité*) para se referir a esta coexistência. *Solidariedade* também pode ser pensada, no mesmo contexto, como na etimologia do termo *solitário*, do latim “*in solidum*”, que significa *sobre algo seguro, sólido, coeso*. No texto sartriano, “*liaison solidarisante*” indicaria a coesão da experiência de ser-no-mundo com os outros em sua experiência derivada de *impessoal (das Man)* (Sartre, 2013, p. 284). No entanto, o termo em questão, ao menos em seu sentido imediato, é inadequado para traduzir o que Heidegger objetiva. Isso se deve ao fato de solidariedade estar eivado de significações afins a um altruísmo cristão, que se distancia do contexto semântico próprio ao universo temático dos autores. Apenas resgatando seu significado primeiro nas suas origens latinas em “*sollicitudo*” é que o termo pode pretender legitimidade junto ao exercício fenomenológico de Heidegger, entendendo a palavra como uma *preocupação para com o outro*, ou um fazer-se atento ao outro, experiência que Sartre, em *O ser e o nada*, denominará ser-para-o-outro (*être pour autrui*) (Sartre, 2013).

É sendo para o outro que o ser-com, no início e na maioria das vezes, se mostra em uma alteridade impessoal. Neste modo de ser-no-mundo, age-se preocupado com o outro, mediado pelo outro, que não se mostra efetivamente como a autoridade de uma personalidade persuasiva, nem como o somatório de pessoas definidas capazes de estabelecer consenso acerca dos assuntos relativos ao ser-no-mundo. Dá-se como a impessoalidade de quem atua tutelado e nivelado pela segurança de um agir que é comum, de um compreender como comumente *se faz*, de um julgar como normalmente *se julga*, de um opinar como costumeiramente *se opina*, e mesmo manifestações presumidamente autênticas como a de protestar contra algo que não seria de sua vontade, já seria parametrada por aquilo que impessoalmente *se considera* objeto de contestação (Heidegger, 1977).

Sartre, à época, presta sua interpretação do fenômeno do outro-impessoal ao expressar suas características coletivas e indistintas por meio de uma analogia a uma equipe de atletas de remo:

A imagem empírica que melhor simbolizaria a intuição heideggeriana não é a da luta [entre consciências], é aquela da equipe [de remo]. A relação original do outro com minha consciência não é a do *eu* e a do *tu*, mais a posição clara e distinta de um indivíduo em face do outro indivíduo, não é o conhecimento, é a surda existência em comum de um integrante com a sua equipe (Sartre, 2013, p. 285).

Indica-se, aqui, que o outro, na fenomenologia existencial de Heidegger, não é compreendido segundo o indivíduo, como uma consciência em interação com outras de mesmo

modo de ser. Ao tomar o fenômeno do ser-no-mundo por referência, Heidegger não mais opera no bipolo *eu-tu*. Para o filósofo, dá-se o ser-aí em-mundo e os demais seres-aí com os quais todo e qualquer comportamento só seria possível também no mundo, não possuindo contornos claros entre ambos, uma vez que ser-com os outros é sempre possibilidade de ser. Assim, divisa-se algo que poderia ser indicado como um desinteresse de Heidegger em tratar pontualmente a questão relativa à alteridade, o que se justificaria pela analítica existencial não mais a compreender como consciências em *vis-à-vis*, mas como um ser que é *comigo* em-um-mundo comum¹⁰.

Destarte, a imagem da equipe proposta por Sartre não deixa de ser inspiradora, uma vez que o ser-no-mundo se move na publicidade de seu cotidiano, tendo, no *conjunto* do impessoal, o outro que lhe dá parâmetros concretos à sua existência. Com isso, a pergunta sobre como a analítica existencial de *Ser e tempo* teria a contribuir para a refutação do solipsismo (e à compreensão ontológico-existencial do outro) parece se dar por respondida ao admitirmos que Heidegger, mais do que superar, teria mesmo suprimido a separação entre o ser-aí e o outro. Destarte, também o risco de um solipsismo seria afastado quando, em vez de tratar da dualidade entre consciências, o alemão se ocupa do modo com o qual o ser-no-mundo se interpreta perante o outro publicamente.

¹⁰ Como nos faz ver Schnell, Alfred Schutz parece tomar isso com agrado, a ponto de, alinhando-se a Heidegger, compreender a “[...] intersubjetividade como apenas uma dimensão do mundo-da-vida” (2010, p. 250).

Da incapacidade do ser-com dar a dimensão individual

Apesar de compreender as posições filosóficas de Heidegger, isso não significa que Sartre as subscreva; muito ao contrário, o francês não se satisfaz com a alternativa heideggeriana de superar o solipsismo retirando do horizonte da coexistência a individualidade do outro por meio do ser-com. Afinal:

Por que [a coexistência] se converte no fundamento único de nosso ser? Por que é o tipo fundamental de nossa interação com os outros? Por que Heidegger se crê autorizado a passar da constatação empírica e ôntica do ser-com à posição da coexistência como estrutura ontológica de meu ser-no-mundo? Que tipo de ser possui esta existência? [...] Como poderemos passar da experiência concreta do outro no mundo, tal como, por exemplo, quando vejo um passante na rua? (Sartre, 2013, p. 286)

Essas perguntas precedem críticas que Sartre dispara contra a fenomenologia existencial de Heidegger. A primeira delas, ainda referente ao ser-com, está na objeção quanto a este existencial constituir base fenomenal para a coexistência entre os seres-no-mundo, já que este apenas resguarda uma generalização do outro que é o meu. Isso, por si só, seria insuficiente para mostrar a dimensão individual do outro, deixando de captar a experiência vívida do fenômeno intersubjetivo. Dizendo em termos simplificados, Sartre reclama contra o fato de na fenomenologia existencial de Heidegger não haver Pierre ou Annie. Nos seus termos:

O outro na relação “com”, tomada no plano ontológico, não seria, com efeito, mais determinado concretamente, tal como ocorre com a realidade humana enfocada diretamente e da qual é o alter-ego: é

um termo abstrato e, dessa feita, *unselbständig*, que não acumula o poder de tornar-se *este* outro, Pierre ou Annie (Sartre, 2013, p. 304-305).

Denuncia-se, com isso, que o ser-com-o-outro heideggeriano dar-se-ia por visada fenomenológica que, ao fim, impediria que o outro aparecesse “em pessoa”. Com essa crítica, Sartre parece alinhado a Husserl ao compreender que uma filosofia da intersubjetividade precise necessariamente contar com Ego individual e, pretender que a interação humana se constitua de maneira coletiva ou impessoal teria por implicação imediata a assunção de uma conduta dogmática quanto o caráter de alteridade do outro (Schnell, 2010).

Em seguida, compreendendo haver em Heidegger uma falta de resposta a essas questões, estima que suas posições ontológico-existenciais seriam de difícil sustentação, daí afirmar que a posição daquela filosofia com respeito ao outro: “[...] não serviria de maneira alguma para resolver o problema psicológico¹¹ e concreto do reconhecimento do outro” (Sartre, 2013, p. 287). Por fim, Sartre interpreta que ter acesso ao outro por meio de um existencial (como o ser-com) corresponderia a uma experiência análoga a da subjetividade kantiana, já que o ser-no-mundo sendo-com outrem teria na estrutura ontológico-existencial do ser-com uma forma transcendental ou, ainda, essencial.

Ora, se é possível transigir às críticas sartrianas quanto à abordagem ao outro na fenomenologia de Heidegger ser

¹¹ Tal como nos permite compreender Zahavi (1995; 2006), psicologia deve ser compreendida aqui no sentido de saber existencial da constituição psíquica do mundo, como experiência real e possível do meu Ego enquanto humano.

incapaz de pensá-lo como uma individualidade; quanto a afirmação de o ser-com requerer uma elucidação do que consiste este modo de ser, a ser feita, *in loco*, durante a própria coexistência e, finalmente, quanto ao pensamento de Heidegger não se prestar aos propósitos de uma psicologia, *não se pode definitivamente concordar* com a analogia do existencial ser-com a uma categoria ou a qualquer outro conceito ou forma transcendental alinhado ao “ponto de vista kantiano” (Sartre, 2013, p. 286). Condescender com tal analogia seria interpretar o ser-aí segundo a medida da subjetividade moderna, quando esse está a um mundo de distância desta. O equívoco em tal interpretação está em tomar um ente marcado por uma indeterminação ontológica originária, como é o caso do ser-aí (para o qual o poder-possibilidade é seu modo de ser), como um sujeito empírico, cuja determinidade ainda depende do elemento categorial. Afirmar algo assim só é possível desconsiderando as reiteradas indicações quanto ao ser-no-mundo ser um ente de existência, distinguindo-o de uma compreensão de sujeito, em vista do paradigma kantiano, como se tem em obras como *Ser e tempo* (1927) e *Kant e o problema da metafísica* (1929), publicadas por Heidegger em vida e contemporaneamente a Sartre (Fell, 2020).

Considerações finais

As interpretações críticas de Sartre dos “três H”, nos dão um vislumbre do quão comprometido o filósofo francês esteve com a questão da intersubjetividade. Tal como compreendemos, o interesse sartriano pela questão não apenas

denota diligência por uma análise fenomenológica do outro com o fito de evitar o solipsismo, parece que, em algum momento, Sartre percebera que o problema da intersubjetividade daria indício do quanto sua maneira de tratar a fenomenologia (esta, em parte, devedora das posições da tópica transcendental husserliana) nos colocaria diante da evidência do quanto esta fenomenologia já seria intersubjetiva por excelência. Isso faz com que a investigação fenomenológica, em sua missão de oferecer intuições válidas ao conhecimento, requeira, em algum momento, análises quanto a intersubjetividade, como ele próprio se prestou a fazer, inclusive junto aos autores ora abordados.

Desejamos ressaltar o quanto as análises que Sartre faz dos filósofos que o precedem deixam transparecer a aversão a todo gesto que poderia ser considerado abstrativo ou generalizante. Para o francês, uma análise da constituição do outro precisa atentar ao âmbito no qual se funda a interação entre consciências. Portanto, a superação do solipsismo, em favor da qual Sartre tanto se empenha, não seria objeto de uma prova lógica da existência do outro, mas sim de uma experiência do contraponto que o outro fundamentalmente me oferece. É apenas nesse âmbito que o outro se me apresentaria não como apenas um correlato de consciência, mas como agente da interação conflituosa na qual me ponho ontologicamente como indivíduo. Assim, é com expedientes fenomenológicos que Sartre pode patentear que a interação com o outro (intersubjetividade transcendental) indica como uma consciência (Ego transcendental) se constitui em seu próprio ser, como na intersubjetividade descubro a constituição concreta de minha realidade-humana.

Abstract: The essay's theme is the problem of intersubjectivity as addressed by phenomenology. It primarily addresses how the French philosopher Jean-Paul Sartre deals with this issue, seeking to overcome the risk of solipsism. Limiting our text to the context of *Being and Nothingness*, we seek to thematically reconstruct Sartre's positions, indicating how much they derive from the interpretation of thinkers whom the French philosopher recognizes as having contributed to his understanding of the fundamental connection between consciousnesses and their own self-determination. Thus, the text begins with Sartre's interpretation of how Husserl would consider intersubjectivity in light of his transcendental phenomenology; it moves on to the French author's reading of the dialectic between self-consciousnesses according to Hegel; finally, it presents how Heidegger is interpreted in his phenomenological ontology by proposing the existential "being-with" as a structure indicative of the possibility of coexistence with others. The paper also presents Sartre's criticisms of each of these interlocutors, criticisms that start from the evidence that any phenomenological consideration regarding the theme of intersubjectivity (and with the purpose of refuting solipsism), must aim at an essential capture of the other in the key of consciousness-consciousness and not in the cognitive record of objective data.

Keywords: Intersubjectivity, solipsism, phenomenology, Sartre, Being and Nothingness

Referências bibliográficas

BENOIST, J. *Les limites de l'intentionnalité: Recherches analytiques et phénoménologiques*. Paris: Vrin, 2005.

CUMMING, R. D. *Starting Point: An Introduction to de Dialectic of Existence*. Chicago: University Chicago Press, 1979.

CUMMING, R. D. Role-playing: Sartre's transformations of Husserl's phenomenology. In: HOWELLS, C. (ed.). *The Cambridge Companion to Sartre*. Cambridge: Cambridge University Press, 1999. p. 39-66.

FARBER, M. *The Foundation of Phenomenology*. New York: Greenwood Press, 1968.

FELL, J. *Heidegger and Sartre*. New York: Columbia University Press, 2020.

FRY, C. *Sartre and Hegel: The variations of an Enigma in "L'Être at le Néant"*. Bonn: Bouvier, 1988.

HEGEL, G. W. F. Phänomenologie des Geistes. In: *Werke*. Bd. 3. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1986.

HEIDEGGER, M. Sein und Zeit. In: *Gesamtausgabe – I. Abteilung: Veröffentlichte Schriften 1914-1970*. Bd. 2. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1977.

HELD, K. Intentionnalité et remplissement de l'existence. In: JANICAUD, D. (ed.). *L'intentionnalité en question – entre phénoménologie et recherches cognitives*. Paris: Vrin, 1995.

HUSSERL, E. *Hua I. Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge* (1929), hrsg. S. Strasser, Den Haag, M. Nijhoff, 1950.

HUSSERL, E. *Hua IX. Phänomenologische Psychologie. Vorlesungen Sommersemester 1925*, hrsg. W. Biemel, Den Haag, M. Nijhoff, 1962.

HUSSERL, E. *Hua XI. Analysen zur passiven Synthesis*. Aus Vorlesungs- und Forschungsmanuskripten 1918-1926, hrsg. M. Fleischer. Den Haag: M. Nijhoff, 1966.

HUSSERL, E. *Hua XIII. Zur Phänomenologie der Intersubjektivität*. Texte aus dem Nachlaß. Erster Teil: 1905-1920, hrsg. I. Kern, Den Haag, M. Nijhoff, 1973a.

HUSSERL, E. *Hua XIV. Zur Phänomenologie der Intersubjektivität*. Texte aus dem Nachlaß. Zweiter Teil: 1921-1928, hrsg. I. Kern, Den Haag, M. Nijhoff, 1973b.

HUSSERL, E. *Hua XV. Zur Phänomenologie der Intersubjektivität*. Texte aus dem Nachlaß. Dritter Teil: 1929-1935, hrsg. I. Kern, Den Haag, M. Nijhoff, 1973c.

KOJÈVE, A. *Introduction à la lecture de Hegel*. Paris: Gallimard, 2017.

MOUILLIE, J.-M. *Sartre et la Phénoménologie*. Lyon: ENS Éditions, 2001.

NUNES, B. *Passagem para o poético*. São Paulo: Loyola, 2012.

PRESSAULT, J. *L'être-pour-autrui dans la philosophie de Jean-Paul Sartre*. Montréal: Bellarmin, 1970.

SARTRE, J.-P. *L'être et le néant: Essai d'ontologie phénoménologique*. Paris: Gallimard, 2013.

SCHNELL, A. L'intersubjectivité. In: BENOIST, J.; GÉRARD, V. (ed.) *Sartre (Col. Lectures de...)*. Paris: Ellipses, 2010. p. 236-250.

WARNOCK, M. *The Philosophy of Sartre*. London: Hutchinson, 1965.

ZAHAVI, D. *Husserl und die transzendente Intersubjektivität. Eine Antwort auf die sprachpragmatische Kritik*. Dordrecht: Kluwer, 1995.

ZAHAVI, D. *Subjectivity and Selfhood: Investigating the First-Person Perspective*. Cambridge, Massachusetts: The MIT Press, 2006.