

UNIVERSIDADE ESTADUAL DO OESTE DO PARANÁ – UNIOESTE  
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS E SOCIAIS  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO *STRICTO SENSU* EM  
FILOSOFIA

**DEVAIR GONÇALVES SANCHEZ**

**A NOÇÃO DE INTERSUBJETIVIDADE NAS  
*MEDITAÇÕES CARTESIANAS* DE EDMUND HUSSERL**

TOLEDO  
2014

DEVAIR GONÇALVES SANCHEZ

A NOÇÃO DE INTERSUBJETIVIDADE NAS *MEDITAÇÕES*  
*CARTESIANAS* DE EDMUND HUSSERL

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação *Stricto Sensu* em Filosofia do Centro de Ciências Humanas e Sociais da Universidade Estadual do Oeste do Paraná para a obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Área de concentração: Filosofia Moderna e Contemporânea.

Linha de pesquisa: Metafísica e Conhecimento

Orientador: Prof. Dr. Roberto Saraiva Kahlmeyer-Mertens

TOLEDO  
2014

Catálogo na Publicação elaborada pela Biblioteca Universitária  
UNIOESTE/Campus de Toledo.  
Bibliotecária: Marilene de Fátima Donadel - CRB – 9/924

S211n Sanchez, Devair Gonçalves  
A noção de intersubjetividade nas Meditações cartesianas de  
Edmund Husserl/Devair Gonçalves Sanchez. -- Toledo, PR : [s.  
n.], 2014.  
100 f.

Orientador: Prof. Dr.Roberto Saraiva Kahlmeyer-Mertens  
Dissertação (Mestrado em Filosofia) - Universidade Estadual  
do Oeste do Paraná. Campus de Toledo. Centro de Ciências  
Humanas e Sociais.

1. Fenomenologia 2. Husserl, Edmund, 1859-1938 - Crítica e  
interpretação 3. Intersubjetividade 4. Subjetividade 5. Filosofia  
alemã 6. Idealismo I. Kahlmeyer-Mertens, Roberto Saraiva, orient.  
II. T.

CDD 20. ed. 193

DEVAIR GONÇALVES SANCHEZ

A NOÇÃO DE INTERSUBJETIVIDADE NAS *MEDITAÇÕES*  
*CARTESIANAS* DE EDMUND HUSSERL

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação *Stricto Sensu* em Filosofia do Centro de Ciências Humanas e Sociais da Universidade Estadual do Oeste do Paraná para a obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Este exemplar corresponde à redação final da dissertação defendida e aprovada pela banca examinadora em 15/07/2014.

COMISSÃO EXAMINADORA

---

Prof. Dr. Roberto Saraiva Kahlmeyer-Mertens – Orientador  
UNIOESTE

---

Prof. Dr. Mário Ariel González Porta – Titular Externo  
PUC-SP

---

Prof. Dr. Claudinei Aparecido de Freitas da Silva  
UNIOESTE

## RESUMO

SANCHEZ, Devair Gonçalves. *A noção de Intersubjetividade nas Meditações Cartesianas de Edmund Husserl*. 2014. 100 p. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Universidade Estadual do Oeste do Paraná, Toledo, 2014.

A presente pesquisa visa apresentar uma leitura da noção de *intersubjetividade* com base na obra *Meditações Cartesianas*, de Edmund Husserl. Para tanto, será demonstrado como, a partir do solipsismo à formação de uma *comunidade universal Intermonadológica*, Husserl oferece uma proposta de fundamentação teórica acerca do conhecimento do *alter ego*, com base no estatuto da fenomenologia enquanto idealismo transcendental. Num primeiro momento, será feita uma abordagem dos principais conceitos da fenomenologia contidos na obra, e que surgem no itinerário correspondente às quatro primeiras meditações, até o cerne teórico acerca do tema: a Quinta Meditação. No capítulo intermediário será priorizada a descrição acerca dos *modos de doação* do *alter ego* para o *ego* em meio à dinâmica constitutiva. Por fim, explicitar-se-á a formação das comunidades de grau superior como resultado da unidade dos *egos* monádicos e resposta ao problema da *intersubjetividade*.

**PALAVRAS-CHAVE: Fenomenologia. Intersubjetividade. Idealismo.**

## ABSTRACT

SANCHEZ, Devair Gonçalves. *A noção de Intersubjetividade nas Meditações Cartesianas de Edmund Husserl*. 2014. 100 p. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Universidade Estadual do Oeste do Paraná, Toledo, 2014.

This research aims to present a reading of the notion of *intersubjectivity* based on the *Cartesian Meditations* work of Edmund Husserl. For this, will be demonstrated, how, from of *solipsism* to the formation of a *Intermonadologic universal community*, Husserl offers a proposal for theoretical reasoning about knowledge of the *alter ego*, based on the status of phenomenology as transcendental idealism. At first moment, will be done an approach of the major concepts of phenomenology contained in the work, and that arise in the first meditations until the theoretical core of the question: the Fifth Meditation. In the intermediate section will be prioritized the description of the *donation modes* of the *alter ego* to *ego* through the constitutive dynamic. Finally, will be explained the formation of communities of higher grade as a result of the unity of monadic *egos* and response at the problem of *intersubjectivity*.

**KEY WORDS: Phenomenology. Intersubjectivity. Idealism.**

Se...

*“[...] Qualquer pessoa pode seguir o caminho da reflexão à sua maneira e dentro dos seus limites. Por quê? Porque o homem é o ser (Wesen) que pensa, ou seja, que medita (sinnende). Não precisamos, portanto, de modo algum, de nos elevarmos às regiões superiores quando refletimos. Basta demorarmo-nos (verweilen) junto do que está perto e meditarmos sobre o que está mais próximo: aquilo que diz respeito a cada um de nós, aqui e agora...”*

*Martin Heidegger, Serenidade*

Então...

*“[...] É preciso, de início, perder o mundo pela εποχη, para reencontrá-lo, em seguida, numa tomada de consciência universal de si mesmo. Noli foras ire, disse Santo Agostinho in te redi, in interiore homine habitat veritas.”*

*Edmund Husserl. Meditações Cartesianas*

## SUMÁRIO

	<b>INTRODUÇÃO.....</b>	<b>8</b>
<b>1</b>	<b>A FENOMENOLOGIA E SEUS CONCEITOS FUNDAMENTAIS A PARTIR DE <i>MEDITAÇÕES CARTESIANAS</i>.....</b>	<b>13</b>
<b>1.1</b>	<b>A fenomenologia como método de descrição de essências.....</b>	<b>13</b>
<b>1.2</b>	<b>Conceitos Fundamentais: da redução à intencionalidade.....</b>	<b>21</b>
<b>1.3</b>	<b>O eu puro enquanto subjetividade transcendental.....</b>	<b>29</b>
<b>2</b>	<b>A EXPERIÊNCIA DE CONSTITUIÇÃO DO OUTRO.....</b>	<b>37</b>
<b>2.1</b>	<b>Solipsismo, esfera de propriedade e corporeidade.....</b>	<b>37</b>
<b>2.2</b>	<b>Modos de doação do outro.....</b>	<b>45</b>
<b>2.3</b>	<b>A experiência da empatia.....</b>	<b>65</b>
<b>3</b>	<b>COMUNIDADE INTERMONADOLÓGICA E O NÓS TRANSCENDENTAL</b>	<b>81</b>
<b>4</b>	<b>Considerações Finais.....</b>	<b>93</b>
	<b>Referências Bibliográficas.....</b>	<b>97</b>

## INTRODUÇÃO

Com o propósito de fundamentar as bases sólidas do pensamento através da lógica e atestar um caráter de rigor científico à filosofia, Edmund Husserl (1859-1938) irá, gradativamente, perfilar os fundamentos metodológicos de um voltar-se para as estruturas constitutivas do *mundo*. Precisamente no ano de 1900, Husserl publicará uma obra denominada *Investigações Lógicas*, onde a consciência terá como característica fundamental a intencionalidade. Desde então, a inquietação filosófica de Husserl será pautada pela tentativa de elucidar o modo como a consciência apreende os fenômenos por intermédio de tal “mecanismo”. Imbuído da mesma inquietação que instigara outrora Descartes, o ponto de partida do conhecimento recai sobre o sujeito pensante; o “voltar-se sobre si mesmo” equivale ao “debruçar-se” sobre o *ego cogito*.

Abstendo-se do mundo empírico e, conseqüentemente, de suas formas sociais e culturais, o fenomenólogo assume com rigor a postura do *ego* que se coloca em atitude reflexiva. As coisas continuam existindo na realidade objetiva. No entanto, a proposta de Husserl consiste no método de que o pensamento deve guiar-se num prisma transcendental de reflexão. Penetrando a esfera transcendental, e sob o fio condutor da intencionalidade, o *ego* transcendental avança numa contínua clarificação das evidências, constituindo sentido às objetividades em vista de uma ciência rigorosa e universal.

A consequência da efetivação do método fenomenológico transcendental conduziria o *ego cogito* puro a um “solipsismo teórico” aparentemente irreversível. A proposta de reflexão aqui disposta pretende abordar o problema da intersubjetividade no pensamento husserliano, mais propriamente dentro do esquema da obra *Meditações Cartesianas*, no intuito de pensar a pertinência e o alcance de tal crítica. Cabe prevenir que a noção de intersubjetividade, amplamente discutida pela psicologia vigente no século XX, dista do modelo transcendental almejado por Husserl. O “voltar-se” para o outro sujeito requer um distanciamento do mundo objetivo e, por assim dizer, uma apropriação metodológica de análise de cunho transcendental. Para tanto, caberá ao presente escrito deslindar o caminho que conduz a tal análise, permeando as estruturas

ontológicas da intersubjetividade como conjuntura descritiva do outro sujeito pensada por Husserl na Quinta Meditação.

A busca pelo conhecimento do Outro é um problema filosófico a muito requisitado, mas nunca esmiuçado em sua completude. Husserl perscruta tal problema a partir do § 27 de *Ideias I*, entretanto, estende a discussão durante todo o seu percurso filosófico. Desde 1905 a 1935 – período que perpassa as investigações dos três volumes “*Sobre a Intersubjetividade*”<sup>1</sup> – Husserl traça um percurso que permitirá uma descrição fenomenológica transcendental da experiência do Outro. No primeiro capítulo pretende-se apresentar alguns conceitos, tais como, intencionalidade, redução, *epoché* (*ἐποχή*), entre outros, indispensáveis para uma compreensão do que se concebe como o pensamento fenomenológico transcendental desenvolvido por Husserl a partir da obra *Ideias relativas a uma fenomenologia pura e uma filosofia fenomenológica*<sup>2</sup> e, tendo sua completude teórica apresentada, de modo lato e decisivo, na obra *Meditações Cartesianas*.

Com base no conjunto de conferências realizadas na Sorbonne, em Paris, em fevereiro de 1929, publicadas, pela primeira vez, em tradução francesa, em 1931, texto que propiciará um desenvolvimento da temática, originando as *Meditações Cartesianas*, o presente trabalho intenta percorrer a trajetória husserliana em busca de refutar a crítica de solipsismo teórico via desvelamento da comunidade intersubjetiva. Para tanto, far-se-á num primeiro momento uma análise das primeiras meditações, onde a reflexão será pautada pelo modo como a subjetividade volta-se para os fenômenos e os constitui na dinâmica correlacional *noético-noemática*; em seguida, caberá investir numa análise do *ego* transcendental como substrato do conhecimento, levando em conta a *epoché* que o isola ao plano da consciência e, por conseguinte, fundamenta a crítica de solipsismo metodológico; e, por fim, o foco da abordagem concentra-se no desenvolvimento teórico husserliano da comunidade intersubjetiva monadológica como primeira tentativa de refutação da crítica mencionada. Cabe a este estudo destacar as peculiaridades que o outro vai adquirindo na teoria da constituição.

---

<sup>1</sup> Cf. *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität*. Erster Teil: 1905-1920, Zweiter Teil: 1921-1928 e Dritter Teil: 1929-1935 (Husserliana XIII, XIV e XV). Ed. Iso Kern. Den Haag: Martinus Nijhoff, 1973.

<sup>2</sup> Tal obra será tratada, doravante, por *Ideias I*.

Durante esse percurso indagar-se-á a experiência que permite – em termos indiretos – o acesso à outra margem do abismo, ao mistério do outro. O outro sujeito se apresenta constantemente no mundo circundante e não pode ser concebido como “fantasma” ou produção ficcional. O outro se apresenta a mim enquanto natureza primordial, a partir das estruturas intersubjetivas elucidadas por Husserl, que unificam e tornam coesa a sua manifestação constitutiva. Portanto, torna-se perspicaz o fato de que essa pesquisa não leva em conta o argumento de que o outro, estando fora de mim, não fornece possibilidade de gerar conhecimento de si.

Diante disso, a presente investigação vê-se constantemente orientada pelas seguintes interpelações: será que a análise do mundo, dos objetos e do *alter ego*, pelo *ego* transcendental, implica num solipsismo transcendental? Qual o sentido que adquire o ser do *alter ego* – tendo em vista que a fenomenologia tem esse interesse primordial, a saber, auferir sentido aos entes enquanto fenômenos – a partir das estruturas ontológicas que se desdobram nos atos intencionais? Seriam os outros sujeitos meras representações para o *ego* transcendental? Até que ponto a necessidade de uma ciência puramente egológica torna-se imprescindível na análise dos fenômenos? Como posso sair da ilha da minha consciência? Como o *ego* vivencia ou de que modo dá-se a experiência do *alter ego*? Tais questões colocam-se como o objetivo dessa pesquisa.

A proposta do presente trabalho consiste em retomar analiticamente o movimento de constituição do *alter ego*, levando em conta que esse outro, no momento em que o constituo como outro, está também constituindo o “eu – próprio”. Tendo-o diante de mim, e, tratando-se de outra subjetividade, por conseguinte, não tenho apenas um objeto sintetizado em seus dados apreendidos pelo *ego*. Constituindo a objetividade do mundo, o *ego*, através da relação *cogito-cogitatum* dispõe somente do fluxo dos atos noético-noemáticos dos entes objetivos, prescindindo de instrumentos metodológicos de análise subjetiva que somente emergirão na análise da comunidade intersubjetiva. A partir da Quinta Meditação, Husserl se ocupará em trazê-los à baila e empregá-los em sua teoria da constituição do sentido autêntico do *alter ego*. Ainda, na Quinta Meditação, Husserl demonstrará a constituição da experiência do outro via intencionalidade, no Eu transcendental reduzido, ou seja, como se forma uma comunidade intersubjetiva monádica. Com isso, pode-se perguntar: seria o *ego cogito*

algo separado, estranho ao próprio homem? Na investigação da intersubjetividade, o escopo analítico configura-se a partir da elucidação transcendental das estruturas da consciência na captação do fenômeno do *alter ego*. “Como pode um objeto da minha experiência mesmo aparecer como um outro sujeito, veridicamente ou não?” (SMITH, 2003, p. 213).

Nesse trajeto, Husserl propõe uma reflexão acerca da esfera do próprio em que ocorre o aparecer do outro como um eu. O “estranho” a mim desponta como o âmbito da experiência transcendental da subjetividade do próprio e, paralelamente, do outro. Trata-se de adentrar no campo da experiência noética do eu acerca do outro como se o *ego* tivesse a possibilidade de apropriar-se da experiência que o *alter ego* faz do *ego* pensante.

Para tornar possível essa co-presença do outro no eu, Husserl insere no desenvolvimento da quinta meditação um conceito denominado *empatia* (*Einfühlung*). Numa abordagem prévia, deixa-se transparecer o estabelecimento de níveis intencionais ou momentos constitutivos na relação entre os sujeitos. Nesse contexto emergirá o conceito de *Emparelhamento* (*Paarung*), em que a dinâmica de percepção do outro sujeito acontecerá de modo psicossomático. A doação originária do outro sujeito ao *ego* acontece num mundo primordial, através de uma *apresentação* (*Appräsentation*) corporal e, através desse novo campo de apresentação do outro, tenho disponível fenômenos da vida psíquica que permitirão a abertura de um novo horizonte de apropriação das manifestações subjetivas do outro, por meio dessa espécie de relação empática.

Tal revelação inaugura um novo horizonte de sentido e atesta à fenomenologia um campo amplo de averiguação dos outros em sua alteridade. Tem-se a elaboração de uma ontologia universal que desencadeará uma postura reflexiva amplamente debatida por filósofos tais como Heidegger, Merleau-Ponty, Sartre, entre outros. Cabe inquirir se na Fenomenologia Transcendental há um reconhecimento da apoditicidade do mundo e dos outros sujeitos. Percorrendo essa via, notar-se-á a manifestação do *alter ego* para o eu como fato transcendental da esfera fenomenológica. A perspectiva da investigação empreendida vislumbrará o horizonte do mundo comum como substrato das vivências intersubjetivas em polaridade com o *ego* transcendental enquanto doador de sentido.

Pretende-se refletir acerca da impossibilidade do *ego* reconhecer-se como tal, excluído de uma comunidade monádica instaurada pelo sentido de existência do mundo. Intenta-se seguir a presente reflexão a passos cautelosos e sempre atentos a experiência às dificuldades de compreensão dos escritos husserliano.

# CAPÍTULO I

## FENOMENOLOGIA TRANSCENDENTAL E SEUS CONCEITOS FUNDAMENTAIS

### 1.1 A Fenomenologia enquanto método de descrição de essências

No vasto cabedal filosófico de Edmund Husserl, a proeminência de alguns conceitos obscuros, mas não menos essenciais a uma compreensão satisfatória da fenomenologia, são constantes. Desta feita, o presente capítulo tem o propósito de apresentar uma visão de conjunto de alguns conceitos, tais como, intuição, evidência, síntese, intencionalidade, *epoché*<sup>3</sup> (ἐποχή), entre outros, – tendo como pressuposto que os mesmo estão interligados e são indissociáveis –, indispensáveis para o tratamento de qualquer problema no âmbito fenomenológico.

Para fins propedêuticos, algumas indagações são indispensáveis, tais como: o que é, do que se ocupa e quais “problemas” procura resolver a fenomenologia? Que papel desempenha o modo de investigação fenomenológico junto às ciências e a teoria do conhecimento? Qual a aplicabilidade dos conceitos fundamentados pela mesma junto à Filosofia? E, por fim, e tão importante quanto, como pretende a mesma explicar o “problema” da intersubjetividade? O que é a fenomenologia? Husserl a define como “doutrina universal das essências” (HUSSERL, 1989, p. 22); igualmente o faz, considerando-a como uma “disciplina *puramente descritiva* que indaga o campo da consciência pura transcendental na *intuição pura*” (HUSSERL, 1949, p. 136). “Um Cartesianismo do século XX” (HUSSERL, 2010, p. 15).

A fenomenologia assume a postura metodológica de voltar-se para o mundo enquanto “simples pretensão de ser” (HUSSERL, 2010, p. 19). Nas palavras de Alves (1996, p. 12) “a questão fenomenológica fundamental, a interrogação que alimenta a fenomenologia e que, nela, se resolve num programa de infinitas investigações de detalhe é, assim, apenas e somente esta: como e por que via algo como um mundo *é?*”

---

<sup>3</sup> No decorrer do texto, as palavras em *itálico* serão utilizadas nos seguintes momentos: como grifos dos respectivos comentadores, na menção e tradução de palavras estrangeiras, e, por último, na demarcação de termos essenciais, geralmente seguidos de notas, parênteses ou explicação pelo autor da dissertação.

Para Husserl são indissociáveis os conceitos de percepção, intuição e evidência. Como bem ilustra Xirau (1941, p. 104) “a evidência do ser define o campo do racional. Racional é tudo o que pode ser comprovado mediante a presença inequívoca. Já na percepção sensível se faz implícita, portanto, a razão”. Como alerta Xirau (1941, p. 69) “a verdade nos é dada na evidência e só na evidência”.

A fenomenologia se insere em meio ao círculo de problemáticas suscitado pela teoria do conhecimento, herdado da filosofia moderna, se atendo a um debate fundamentalmente ligado às questões do psicologismo, do neokantismo, do empirismo, etc., se posicionando, portanto, em meio ao confronto com a teoria do conhecimento em vigor no final do século XIX e início do XX, tentando solucionar as dicotomias com as quais as filosofias em vigor estavam envolvidas e que as impediam de operar adequadamente, tais como, imanência e transcendência, sujeito e objeto, idealismo e realismo, matéria e forma, fato e essência etc.

A fenomenologia tem como busca a unidade do conhecimento. Todos dados estão fragmentados e a função do conhecimento é atingir, mediante a atuação das estruturas da consciência, a ligação e a unidade dos fenômenos. Husserl já afirmara que as ciências, no limiar do século XX, carecem de uma “reconstrução radical que dê *satisfação* à ideia de Filosofia, enquanto *unidade universal das ciências* na unidade de uma *fundamentação absolutamente racional*” (HUSSERL, 2010, p. 15). As ciências haviam se afastado da compreensão do mundo como um todo (*physis*), conduzindo o conhecimento ao objetivismo em detrimento do primado da subjetividade.

Logo no início do opúsculo *Conferências de Paris*, Husserl sugere a retomada do pensamento cartesiano das *Meditationes de prima philosophia* (1641). O filósofo acredita que a fenomenologia, tomando como ponto de partida o ideal cartesiano das meditações, transformar-se-ia num tipo novo de filosofia transcendental pelo “regresso ao *ego cogito* puro” (HUSSERL, 2010, p. 17). Retomando Descartes e, como dito anteriormente, imbuído da inquietação em relação ao rumo tomado pelas ciências, Husserl direciona sua busca por um fundamento apodítico e rigoroso, no qual todo saber científico deveria se fundamentar. Se para o filósofo francês, a filosofia era o modelo de todo o saber científico de sua época, por conseguinte, dando-se a reforma das diretrizes filosóficas, ter-se-ia a mudança das ciências num todo.

A fenomenologia enquanto método de investigação do conhecimento parte da evidência como fundamento do saber científico, de acordo com as palavras de Husserl (2010, p. 17): “não pode valer como efetivamente científico aquilo que não é fundamentado por uma perfeita evidência, ou seja, que não se possa comprovar *através do regresso às próprias coisas ou estados-de-coisas na experiência e visão intelectual originárias*”. Ainda, é pela evidência, ligada a intencionalidade que o ser se mostra à consciência. Xirau (1941, p. 69) alerta que

A evidência não é um sentimento subjetivo que acompanha a determinados fenômenos da consciência empírica senão uma forma de intencionalidade na qual o objeto nos é imediatamente dado. Mediante ela a consciência se encontra na presença imediata do Ser.

O modelo de meditação a ser adotado pelo filósofo que empreende o método fenomenológico deve ter como escopo a elucidação do conteúdo de cada fenômeno que é intencionado. O processo do conhecimento para a fenomenologia é esse mesmo emaranho de atitudes da consciência, “com efeito, conhecer é, ao que parece, nomear, distinguir, comparar, descrever, com conceitos que sintetizam” (SALANSKIS, 2006, p. 26). O propósito primordial de Husserl, como atesta Szilasi (1959, p. 24) consiste em “alcançar, mediante a exposição das capacidades humanas que possibilitam o conhecimento, as condições de um saber firmemente fundamentado em todos os âmbitos”. Essa capacidade humana, na qual Husserl acredita ser possível fundamentar um saber firmemente constituído, deve projetar-se no *ego* fenomenológico em sua vida pura. É exclusivamente neste âmbito que o conhecimento acessará os dados essenciais da realidade, das ciências e do mundo. De acordo com Husserl (2010, p. 25):

Enquanto *ego* fenomenológico, tornei-me puro espectador de mim mesmo, e não dou validade a nada mais do que àquilo que encontro como inseparável de mim mesmo, como minha vida pura e como inseparável desta, e decerto tal como a reflexão originária e intuitiva precisamente me desvenda. Como homem inserido na atitude natural, tal como era antes da epoché, vivo ingenuamente adentro do mundo; experienciando, vale sem mais para mim aquilo que é experienciado e, sobre essa base realizo as minhas demais tomadas de posição.

No entender de Husserl, como dito, a ciência deveria ocupar-se com os *dados essenciais da realidade*. O comprometimento com o rigor e a eficácia de uma ciência acontecerá não pelo apreço ao *modus operandi* das demais ciências<sup>4</sup>, ao contrário, deve se almejar o sentido do fenômeno com o qual se ocupa.

A fenomenologia procura, por um lado, descrever os fenômenos como atos de consciência, mas, por outro, o fenômeno em sua dinâmica de aparecimento. A resposta à pergunta sobre a proposta fundamental da fenomenologia pode ser facilmente obtida se levar em conta que o termo *fenômeno*, em Husserl, está imbricado com a noção de *essência (Wessen)*. A fenomenologia requer do investigador o aprofundamento do olhar criterioso em busca da apreensão dos dados essenciais, ainda, almeja atingir a essência das coisas mesmas, *ir às coisas mesmas (Zu den Sachen selbst)*: eis o plano fulcral da fenomenologia. Alcançar uma evidência indubitável, uma certeza irrefutável e, a partir de um fluxo contínuo de averiguação, submetê-la ao filtro constante da *epoché*.

De fato, em vez de utilizar o *ego cogito* como uma simples proposição apodítica e como uma premissa absolutamente fundante, deveremos atentar em que a *epoché* fenomenológica nos liberou (ou a mim, aquele que filosofa), juntamente com o eu sou seguramente apodítico, uma esfera infinita de ser de tipo novo, e certamente enquanto uma esfera de tipo novo, de uma experiência transcendental (HUSSERL, 2010, p. 22).

Na busca pelas verdades apodíticas, o filósofo compreende que, dada a experiência comumente aceita, o procedimento da redução coloca entre parênteses as intuições não preenchidas, submetendo-as a uma sequência de experiências concordantes, ao que se acredita, darão à consciência uma síntese mais completa por meio das intuições.

Somente pela intuição que se pode chegar à plenitude da significação. É o que se depreende com base nas palavras de Xirau (1941, p. 74) “a intuição não é um modo de conhecimento entre outros que coadune com eles na atividade total cognoscitiva. É o fenômeno primitivo e originário que faz possível a verdade”. O dado essencial sempre inicia sua dinâmica *cogito-cogitatum* pela intuição. A passagem da intuição à evidência

---

<sup>4</sup> As ciências positivas se encontram “perdidas” em sua auto explicitação de sentido. O conhecimento fragmentado, a dispersão em meio a busca imediata por respostas que visam atender interesses esporádicos e efêmeros,

é o cerne da teoria fenomenológica. Intuir o sentido do fenômeno requer uma desconexão, uma colocação entre parênteses do mundo objetivo.

Adentrar no campo da experiência transcendental, como já dito, implica um gesto inaugural, decisivo e contínuo. Caso contrário, a investigação que agora se denomina fenomenologia transcendental está fadada a novamente adentrar no âmbito combatido por Husserl, a saber, o psicologismo.<sup>5</sup> A noção de transcendental é de fulcral importância no desenvolvimento da fenomenologia. Tal conceito pode ser compreendido em Husserl “como o âmbito originário a partir do qual mundo pode ser constituído” (ONATE, 2007, p. 132). Entender o transcendental é mergulhar nos princípios universais do conhecimento, descobrindo a fundamentação da fenomenologia como ciência eidética, ou, na denominação mais usual, a fenomenologia transcendental.

Trata-se, portanto, de permanecer restrito ao âmbito da redução transcendental da consciência. Conceber os elementos constitutivos dessa esfera, não mais como existentes, mas como meros fenômenos, é o passo essencial e incipiente a se tomar enquanto atitude fenomenológica. A percepção que se tem do objeto intencionado, mesmo após a aplicação da redução, ainda traz em seu bojo o objeto da mesma intenção. Em outras palavras, o Eu *cogito* traz em sua constituição o seu *cogitatum* respectivo. Tal característica é resultado do estatuto da intencionalidade da consciência.

---

<sup>5</sup> Essa dissertação não se ocupará com uma análise pormenorizada acerca do tema psicologismo. Sabe-se que “a crítica do psicologismo é um dos temas centrais do pensamento de Husserl”, como afirma Porta (2013, p. 54), no entanto, ocupa-se aqui, para fins de desenvolvimento multidisciplinar, do momento de superação do psicologismo transcendental pela redução intermediada pela via psicológica. Cita-se aqui, para fins de esclarecimento provisório, uma passagem deveras esclarecedora de André de Muralt (1998, p. 68-69) acerca do tema: “O psicologismo, considerado sobretudo em seus representantes anglo-saxões, Stuart Mill e Hebert Spencer, afirma que todo conceito, todo juízo, todo raciocínio, toda conclusão, são fenômenos psíquicos que resultam exclusivamente de uma operação psíquica, e que seria por isso da alçada mesmo da psicologia, ciência dos estados subjetivos internos. O que a lógica e, de modo geral, a crítica do conhecimento reivindicavam como seu objeto próprio é a psicologia que doravante o reivindica, pois somente a psicologia é capaz de obter um conhecimento verdadeiro desses fenômenos internos, sendo a única a basear-se sistematicamente no conhecimento imediato do eu pelo eu. Ora, segundo Husserl, a psicologia não pode pretender esse papel, porque negligencia a heterogeneidade essencial entre a consciência e seu objeto, heterogeneidade que funda as relações entre eles e, conseqüentemente, a intencionalidade. Basta por conseguinte evidenciar tal heterogeneidade, ou seja, a distinção absoluta entre a imanência realmente vivida e a transcendência do objeto visado, para reintroduzir a intencionalidade e, no mesmo movimento, reafirmar a autonomia da lógica e da crítica do conhecimento em relação à psicologia. Parece mesmo que é este de fato o objetivo último do pensamento husserliano: reabilitar a lógica e fundar novamente a crítica do conhecimento, e portanto a noção de transcendental, sobre a intencionalidade”.

“O que é mais particular a Husserl em sua concepção de intencionalidade é seu modo de vê-la como emergindo do fluxo, como sustentada por uma multiplicidade de vividos” (SALANSKIS, 2006, p. 60).

Husserl lança a seguinte afirmação: “Se o mundo, cujo eventual não-ser não suprime o meu ser puro, antes o pressupõe, se diz *transcendente*, então este meu puro ser, ou meu eu puro, diz-se *transcendental*” (HUSSERL, 2010, p. 22). Como Husserl define (2010, p. 20) “O mundo não é para mim, em geral, outra coisa senão um ser que, num tal *cogito*, está consciente e vale para mim”. Mundo e ser são equivalentes no sentido de que, tudo que surge no pensamento, todo *cogitatio* é um modo de ser mundano. Husserl alerta sobre a importância de estar sempre disposto nesse âmbito, mais, estar imerso na vida da consciência, sabendo que “*aquilo que o eu ou a consciência vive é precisamente a sua vivência. Entre conteúdo vivido ou consciente e a própria vivência não há qualquer diferença*” (HUSSERL, 2007, p. 383-84). Como instrui Husserl (2010, p. 20): “se dirijo exclusivamente o meu olhar para esta própria vida, enquanto consciência do mundo, então aproprio-me de mim próprio, enquanto *ego* puro, com a corrente pura das suas *cogitationes*”.

É preciso, portanto, efetuar uma descrição da captação da essência através dos *modos de doação (Gegebenheitsweisen)* e, conseqüentemente, dos atos que se desdobram dentro da consciência e perfazem o movimento doador de sentido. O grande desafio é voltar o olhar fenomenológico para um mundo de possibilidades infinitas, com conteúdos indetermináveis ou parcialmente apreensíveis, em que a todo instante o sujeito vivencia uma nova experiência.

A *epoché* possibilita analisar os julgamentos sem a extinção dos mesmos, pois, mediante a *parenteziação*, eles permanecem, em si mesmos, o que são. Com isso, o que a *epoché* pretende é interromper o curso natural das pré-concepções do *ego* e de suas ações cotidianas, motivando, por sua vez, a conversão do olhar natural para a orientação fenomenológica.

Tal como a Fenomenologia não subverte a certeza do mundo, mas põe-na entre parênteses para se concentrar não no mundo que atualmente é, mas no fenómeno-mundo, enquanto estrutura a priori que torna possível a experiência e o conhecimento de qualquer mundo, atual ou possível, também a Fenomenologia não introduz qualquer tipo de incerteza sobre a nossa convicção natural acerca da

existência atual de outros sujeitos (parentetização não é pôr em dúvida). Tratava-se antes, para Husserl, com a invocação da “objecção do solipsismo”, de determinar se a Fenomenologia, tal como havia sido desenvolvida até o final da sua quarta meditação, tornava já visível o sentido da experiência “outro sujeito”, tanto na sua gênese como na sua específica configuração de sentido (ALVES, 2008, p. 337).

Vale ressaltar que na atitude natural o sujeito se encontra, num primeiro momento, não como filósofo preocupado com o rigor da realidade, mas numa atitude ingênua e despreocupada. Na atitude natural tem-se um eu voltado para os fatos urgentes da vida efetiva, um eu psicológico envolto em seu soma corpóreo. Nas palavras de Husserl (2010, p. 22) “por meio da *epoché* fenomenológica, reduz-se o eu natural humano, ao meu eu transcendental, e assim se torna compreensível o discurso sobre a redução fenomenológica”.

A análise intencional dá-se, portanto, na dinâmica *cogito-cogitatum*, onde, como coloca Salanskis (2006, p. 59) “a intencionalidade designa a propriedade que a consciência tem de produzir *acontecimento*, a atividade por excelência da consciência”. Como afirma Lévinas (1967, p. 29-30) “Ela é essencialmente o ato de emprestar um sentido (*a Sinngebung*)”. A consciência, em sua vida intencional, em suas *cogitationes*, se encontra em constante fluxo, captando dados da realidade e purificando os mesmos através da dinâmica de redução. Dessa forma, temos o ato e o correlato da consciência. O importante é a experiência que o *ego* obtém dos fenômenos através da *intencionalidade (Intentionalität)* da sua consciência, como será demonstrado adiante.

Husserl faz uso das reduções para atingir um nível de certeza cada vez mais puro. É como se a cada operação ocorresse um procedimento de filtragem das vivências obtidas. É constante o aparecer nos escritos de Husserl de termos como “redução eidética”, “redução fenomenológica” ou “redução transcendental”. Pela ação suspensiva da *epoché* se elimina os fatos mundanos, bem como o eu enquanto realidade homem mundano. Resta o dado indubitável das minhas *cogitationes*. Nas palavras de Husserl (2010, p. 26), com a redução fenomenológica se consuma:

Uma espécie de cisão do eu: o espectador transcendental põe-se acima de si próprio, vê-se, e vê-se também como o eu que, antes, se abandonava ao mundo, encontra, portanto, em si mesmo, enquanto

*cogitatum*, a si mesmo enquanto homem, e encontra, nas correspondentes *cogitationes*, a vida e o ser transcendentais constituintes do mundano no seu todo.

É notável a compreensão do Eu puro como o condutor, o promotor e o ordenador do fluxo das vivências da consciência. Ele mesmo as constituirá e, como consciência intencional que investiga, desvelará o fenômeno dando sentido ao mesmo através de suas vivências intencionais. De tal maneira que nas *Meditações Cartesianas*, Husserl intenta demonstrar que o Eu puro, isolado no âmbito da consciência intencional atestada pela fenomenologia transcendental, embora constitua todo o horizonte de sentido do mundo no âmbito dessa consciência, nem por isso se torna rigorosamente solipsista. Husserl propõe uma espécie de suspensão<sup>6</sup> de juízos incertos, passíveis de dúvida ou comumente admitidos. Essa suspensão consiste em uma *colocação entre parênteses* (*Einklammerung*), o que Husserl denomina *epoché*. Segundo ele, referindo-se a *epoché* cartesiana, tem-se com isso “o início histórico de uma “crítica do conhecimento”, que será, com efeito, uma crítica radical do conhecimento objetivo” (HUSSERL, 2008, p. 78). Sobre a redução fenomenológica, Husserl atesta:

Se agora levamos a cabo uma redução fenomenológica, se transformam os fatos anteriores (colocados entre parênteses) em casos exemplares de essências universais de que podemos fazer-nos donos e que podemos estudar sistematicamente dentro do marco da intuição pura (1949, p. 174).

Husserl buscará com afinco uma ciência de fundamentos absolutos, colocando, num primeiro momento, em suspenso a existência do mundo. A ideia da existência do mundo, no âmbito da atitude natural, deverá ser recusada. De acordo com Husserl (2010, p. 19) a recusa

de todas as tomadas de posição perante o mundo objetivo, que designamos por *epoché* fenomenológica, torna-se justamente um meio metodológico por meio do qual eu me capto puramente como aquele

---

<sup>6</sup> Fragata (1959, p. 92) ao tratar do termo *epoché* em sua obra, assim o conceitua: “Tal suspensão designou pela palavra grega *epoché*, usada já na antiguidade pelos cétricos pirrônicos da filosofia grega que suspendiam ou se abstinham de qualquer assentimento por não reconhecerem razões decisivamente eliminatórias da incerteza. Husserl introduzi-la-á, porém, não como instrumento duma atitude cética, mas de depuração em ordem a um radicalismo particularmente reflexo na busca das evidências apodífticas”.

eu e aquela vida de consciência na qual e através da qual o mundo objetivo no seu conjunto é, e é tal como precisamente para mim é.

Isso não quer dizer que o mundo deixe de existir, mas não deve ser ele o ponto de partida para a edificação de uma nova filosofia rigorosa, apodítica e reformadora. A radicalidade da filosofia pensada por Husserl só acontecerá se, a consciência que medita tomar como ponto de partida o *ego cogito*. Somente partindo do sujeito meditante é que se pode firmar a filosofia e a ciência em terreno sólido. Nota-se que a reforma das ciências e da filosofia almejada por Husserl, dar-se-á a partir de uma transferência do campo de análise da experiência para a esfera do transcendental, no intuito de obter uma purificação dos atos cognitivos bem como do mundo em sua objetividade.

O Eu dá-se por conta da existência objetiva do fenômeno, mas, não lhe interessa enquanto eu reflexivo, afirmar a posição existencial da percepção espontânea do objeto. O mundo, aos olhos de um espectador do senso comum, portador de uma consciência passiva aos atos mundanos, torna-se um aglomerado de dados materiais, estático, sem sentido a fornecer. No entanto, aos olhos de um fenomenólogo, o mundo torna-se uma esfera de fundamentação transcendental, lugar do aparecer de fenômenos.

Tendo realizado essa suspensão a fim de alcançar uma evidência apodítica primordial, para Husserl resta somente o sujeito que empreenderá a busca pelas outras certezas, percorrendo o caminho em prol do atestado da apoditicidade da ciência. A busca é por um ponto de partida para o desenvolvimento da fenomenologia transcendental. A pureza do ponto de partida é o caráter essencial da fenomenologia. Essa pureza egológica requer uma total anulação das diretrizes normativas atestadas pelas ciências em geral. O resultado de toda *epoché* fenomenológica, será a descoberta do Eu puro, da consciência.

## **1.2 Conceitos fundamentais – Da Redução à Intencionalidade**

Nas *Meditações Cartesianas*, Husserl tenta mostrar que mediante a operação da *epoché* o mundo não se torna um nada para a fenomenologia, mas simplesmente o ganha como *cogitatum*, quer dizer, *como correlato de minha intencionalidade*.

Alegoricamente pode-se dizer que a *epoché* se dá tal como o ato de assistir um filme e paralisar a cena num determinado momento. Tal *atitude* (*Einstellung, Haltung*) da consciência permite ao eu captar o fenômeno em suas intuições não preenchidas, possibilitando à reflexão egológica um direcionamento essencialmente orientado. No entanto, a analogia usada não deve ser confundida com qualquer espécie de estaticidade da consciência. Ao contrário, o caráter desses acontecimentos é de fluxo contínuo, numa atividade constante de depuração, clarificação e descrição de atos percebidos num primeiro momento a fim de atingir verdades absolutas e irrefutáveis. Sobre a redução afirmar Ricoeur (2009, p. 23): “por ela a consciência se liberta de uma ingenuidade prévia que Husserl chama de atitude natural, e que consiste em crer espontaneamente que o mundo que está aí é simplesmente dado”.

A atitude imposta pela redução busca precisamente analisar os atos intencionais da consciência e não apenas os dados objetivos da realidade empírica. “Só mediante uma redução, que também já queremos chamar *redução fenomenológica*, obtenho eu um dado (*Gegenbenheit*) absoluto” (HUSSERL, 1989, p. 70). Acerca da redução fenomenológica, afirma Alves (1996, p. 19):

mais do que uma simples «exclusão» ou «eliminação» de qualquer crença inveterada e, no fundo, injustificada sobre o ser em si do mundo, ela é o *movimento de recondução do mundo* a essa instância originária que torna possível a sua doação e a expressa interpretação desta instância como o espaço próprio da *subjetividade*.

Ao aderir a essa nova forma de ocupação meditativa, o fenomenólogo não se contenta com a demonstração de simples fenômenos, mas, abstendo-se da atitude irrefletida, passa a valorizar os dados puros vividos da consciência. Pode-se afirmar com clareza que a *epoché* é o ato que perpassa toda a trajetória de saída da ingenuidade irrefletida para a responsabilidade filosoficamente comprometida. A atitude tomada nesse tipo de redução implica um abandono de toda especificidade ou particularidade do sujeito. O Eu deve agir reflexivamente em sua esfera de vinculação. Tal esfera de vinculação dispensa a pré-concepção do mundo e do Outro e predispõe o corpo como primeiro âmbito de sentido. A esfera de doação originária do ser é o lugar do transcendental. Esse âmbito inacessível a um olhar desatento surgirá a partir do intento

primordial pela busca dos princípios do conhecimento. Mas, porque o projeto cartesiano equivoca-se, se o mesmo foi quem possibilitou tal horizonte de reflexão? Talvez o grande equívoco consista na substancialização do *ego cogito* como *res*. Com a objetivação do conhecimento, Descartes acaba perdendo a oportunidade de levar adiante a possibilidade de análise transcendental<sup>7</sup> que seu método proporcionara. Faz-se necessária uma descrição do sujeito no âmbito puro e não de forma naturalizada, tal como o fizera Descartes. Segundo Husserl (1989, p. 29) “Dado o emprego da *epoché*, fica igualmente em suspenso todo o recurso a qualquer “saber”, a qualquer conhecimento: a investigação deve manter-se no *puro ver (im reinen Schauen)*”. Nas palavras de Fragata (1959, p. 114):

Neste exercício radical da *epoché*, atinjo os fenômenos verdadeiramente puros, pois só tomo em consideração aquilo que me é dado na pura imanência, e portanto com plena evidência. Nem os preconceitos do próprio eu podem viciar esta intuição plenamente originária, pois tudo está posto entre parênteses.

A *epoché* ou a redução fenomenológica permitirá um “guiar-se” comprometido com os fundamentos da constituição de sentido do conhecimento. De acordo com Fink (1974, p. 188), “a aspiração da fenomenologia só é, portanto, possível pelo método fundamental de uma abstenção consequente: a *epoché*”. O “em si” torna-se um “para mim”, pois me aproprio de sua condição existencial, não apenas enquanto objeto de conhecimento no âmbito empírico, mas como vivência intencional nos fluxos da consciência. Agindo dessa maneira, a filosofia se ocuparia somente dos dados essenciais da realidade objetiva, em outras palavras, o horizonte de sentido – que somente desvela-se no âmbito transcendental –, dispensado pelos fenômenos é agora o foco da filosofia

---

<sup>7</sup> Nas palavras de Colomer (1990, p. 380), o transcendental deve ser entendido “como uma esfera de estruturas dedutíveis *a priori* que fazem possíveis os objetos, em vez de entendê-lo como a esfera da vida absoluta, doadora suprema de sentido, na que todo dado consciente encontra seu último fundamento –, senão de um modo muito mais geral (“ao motivo original que desde Descartes dá seu sentido a toda filosofia moderna...; este motivo é o da *pergunta retrospectiva* pelas *fontes últimas* de todas as formações cognoscitivas”). Transcendental em Husserl tem que ver, pois, com o problema da origem do saber fenomenológico. Com o conceito de transcendental, mas que a uma filosofia concreta, Husserl alude a esse elemento latente que anima todo o pensamento moderno em seu intento de conformar uma filosofia como ciência a partir de um elemento originário: a *consciência*, a *subjetividade*, entendida precisamente como consciência e subjetividade *transcendentais*”. O trecho entre parênteses o autor extrai de *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie* (H, vol. VI), p. 100.

almejada por Husserl. Ao voltar-se para o mundo que se dá aí, a atitude reflexiva do fenomenólogo será fecunda se levar em conta o *vivido* (*Erlebnis*), “aquilo de que se tece a nossa consciência enquanto nela escoia uma vida” (SALANSKIS, 2006, p. 21).

O *mundo*<sup>8</sup> apresenta-se como a própria “evidência substrato” onde o eu experiencia as objetividades sempre em constante apresentação a si próprio. Como afirma Xirau (1941, p. 199) “O idealismo fenomenológico de Husserl quer realmente salvar o mundo e seu sentido. E não é possível que tenha sentido para nada um mundo que se limite a ser o âmbito infinito da minha solidão pessoal”. Partindo da evidência apodítica do Eu transcendental é que se poderá explicar o mundo. Quando se põe o mundo entre parênteses, a sua existência é preservada, no entanto, enquanto mera pretensão de fenômeno. Se o mundo é tido como “fenômeno de existência”, os corpos que habitam esse mundo, que o compõem no mesmo sentido de fenômenos co-habitantes do mundo circundante, também são preconcebidos como meros fenômenos existenciais e, portanto, sua existência é reduzida a esse patamar.

Em virtude da suspensão da facticidade do mundo e conseqüentemente dos *outros-eus*, resta somente um eu solitário, incumbido de dar conta de toda a realidade circundante através da crítica reflexiva. É possível perceber de modo originário, pela experiência originária, mas a percepção externa confere um tipo intuição de modo secundário. Tal como o outro e sua vida psíquica. Husserl alerta em *Ideen I*, “do próximo e sua vida psíquica se tem, sem dúvida, consciência como “estando aí o mesmo”, e estando aí com seu corpo, mas não como se tem consciência deste último, como algo que se dá originariamente” (HUSSERL, 1962, p. 18).

O mundo se doa ao sujeito através de uma intuição imediata, o que se pode denominar como seu modo de disponibilidade primordial. Estando o mundo de tal modo disponível, os seres anímicos e corpóreos, o mundo da prática e suas valorações estão

---

<sup>8</sup> Sobre este conceito julga-se necessário acrescentar uma definição conceitual extraída do glossário da obra de Alfred Schutz, *Fenomenologia e Relações Sociais*, (1970, p. 314). De acordo com a definição conceitual, “o termo se refere à experiência subjetiva e à compreensão. É, primeiro, um mundo de alguém ou, mais precisamente, do indivíduo que vivencia concretamente e, segundo, o mundo de uma esfera de experiência mais ou menos específica. No sentido diretamente subjetivo, um mundo é a totalidade de uma esfera específica de experiência, conforme vista e compreendida por um indivíduo específico, num momento determinado e em circunstâncias específicas. Qualquer indivíduo pode viver sucessiva, alternada ou ocasionalmente num número indeterminado de mundos: o mundo da vida, o mundo do brinquedo e da fantasia, o mundo dos sonhos, etc. A aplicação do termo mundo a todas estas múltiplas esferas de experiência é justificada subjetivamente pelo fato de que, para o indivíduo que vivencia, a esfera na qual ele se encontra no momento é, de fato, o mundo inteiro”.

conjuntamente “à disposição”, independente se o sujeito esteja ou não voltado para essas esferas de domínio. O mundo predispõe-se como uma efetividade no campo intuitivo do sujeito que o experimenta ao modo de um horizonte de significação e, posteriormente, de sentido.

Vê-se que, no exercício da *epoché*, o mundo não é simplesmente descartado, a análise fenomenológica tem o mundo como escopo, não enquanto *mundo existente*, mas enquanto “fenômeno de existência”. Mundo é agora tematizado segundo a condição de *puro possível* como horizonte potencial de experiências concordantes articuladas pelo *ego*. A guinada efetivada por Husserl consiste na instauração da redução transcendental como superação da redução psicológica, legado cartesiano. Se com o filósofo francês tem-se a suspensão dos juízos relativos à existência de tudo o que estivesse aquém do sujeito pensante, em Husserl reduz-se (coloca-se entre parênteses) a existência natural dos sujeitos, o que implica colocar os atos vividos (vivências).

A conduta do Eu que se volta para o mundo é ilustrada por Husserl como a postura de um investigador desinteressado, deveras comprometido com a investigação descritiva do mundo e de si mesmo. Tal conduta desde o princípio é guiada por uma espécie de independência do eu em relação a qualquer tipo de fator externo que venha deturpar a reflexão ou influenciá-la na dinâmica da redução. No seio dessa reflexão, o fenômeno do mundo torna-se o objeto intencional na perspectiva noemática e o *cogito* assume o caráter noético enquanto possibilidade infinita do campo da consciência.

A fenomenologia pode ser entendida como uma investigação analítica da consciência pura. Essa consciência comporta o fenômeno puro, constituído via processo dinâmico da consciência intencional. Essa operação da consciência, ao captar o objeto enquanto fenômeno denomina-se *constituição (Konstitution)*<sup>9</sup>. Esse procedimento, por

---

<sup>9</sup> A este respeito do conceito de constituição para a fenomenologia, Alves (2003, pp. 293-294): afirma que ““constituir” designa em unidade o referir-se e o mostrar-se, sem que haja aqui ainda qualquer desequilíbrio para o lado da intentio ou do *intentum*, e sem que haja também possibilidade de distinguir entre o ser-intencionado e o ser em si, fora da sua relação à intenção. “Constituir” é o nome para a correlação que indissolivelmente une, digamos, o estado-de-coisas predicativo e o ato de predicação, o conjunto e o coligir, a doação perceptiva e a síntese de unidade correspondente. Pois um estado-de-coisas predicativo, por exemplo, é uma objetualidade que só se pode configurar por referência ao ato correspondente, uma objetualidade acerca da qual não tem sentido falar do que ela é ou seria “fora” dessa correlação”. Sobre o modo de constituição do Outro, atesta Fragata (1959, p. 162-63): “O segredo da constituição do outro assenta precisamente neste caráter intermediário do corpo. O outro será constituído em mim através do corpo do outro, graças à semelhança apreendida em relação ao meu próprio corpo. É o que se depreende já da mesma definição de “outro”. “Alter quer dizer *alter-ego*, e o *ego* que aqui está

sua importância fulcral, carece de esclarecimento, pois é um conceito nuclear da fenomenologia transcendental. Com base nas palavras esclarecedoras de Fragata (1959, p. 198) “com a doutrina da “constituição”, Husserl quer apenas salientar a possibilidade do processo cognitivo sem a formação do objeto consciente que, como tal, só adquire uma significação através da consciência”. Na *constituição* – processo de formação consciente dos dados percebidos do objeto – temos a captação de elementos pertencentes ao fenômeno ainda na esfera natural. Esses elementos, por serem qualidades perceptíveis da matéria, serão nomeados *hyléticos*<sup>10</sup>.

O Eu puro está presente a cada momento no fluxo da consciência, unificando as condições que propiciarão a identidade do objeto. Essa dinâmica é fomentada no seio da consciência transcendental. Essa consciência é marcada pelo movimento de saída de si em busca do fenômeno. Esse movimento é o que Husserl denomina intencionalidade como já dito. Pela *intencionalidade*<sup>11</sup> compreende-se o voltar-se para a realidade circundante do mundo sempre visando algo. Husserl promove a dinâmica da

---

implicado sou eu mesmo, constituído no íntimo daquilo que me é primordialmente próprio, ou seja, como unidade psicofísica (como homem primordial) peculiar, como eu *peçoal* com poder imediato sobre o meu corpo que é único e agindo também imediatamente sobre o ambiente primordial”.

<sup>10</sup> Conforme esclarece Xirau (1941, p. 141): “É preciso, em primeiro lugar, distinguir o material *hylético* dos atos intencionais que o animam e o dão sentido. No ato de referência é preciso distinguir por sua vez dois elementos: o ato intencional propriamente dito e o conteúdo objetivo ao qual o ato se refere. Ao primeiro se denomina *noesis*; ao segundo, *noema*. Assim se opõe à atividade subjetiva o correlato objetivo, o ato de percepção, do juízo, do amor, do ódio... o percebido, o julgado, estimado ou odiado. Os objetos destituídos de qualidades de “coisas” ficam reduzidos a condição de *noemas*”.

<sup>11</sup> Sobre a intencionalidade afirma Otto Dörr Zegers (2013, p. 87) “O conceito mais fundamental da fenomenologia é sem dúvida o de intencionalidade. Em seu significado mais genérico a intencionalidade aponta ao fato de que todo fenômeno psíquico se caracteriza essencialmente por estar referido a outra coisa que si mesmo. Expressado com as palavras do próprio Husserl (1962), “nos simples atos de perceber estamos dirigidos às coisas percebidas, no recordar das recordadas, no pensar dos pensamentos, no avaliar aos valores, no desejar aos objetivos e perspectivas...” (p. 287). O caso mais demonstrativo da importância da intencionalidade é a percepção, de um objeto ou de outra pessoa. Toda percepção é necessariamente perspectivística, vale dizer, que um percebe sempre só aspectos do objeto e “apercebe” o resto. A “apercepção” é uma forma particular de “apresentação”, fenômeno que nos referimos com anterioridade, mas ambos se regem pelas mesmas leis. Através da intencionalidade e por meio dos processos de percepção / apercepção ou de apresentação / apresentação, o Eu constitui o objeto em sua totalidade e com ele, o mundo comum”. Na presente citação Zegers cita Husserl, E. (1962). *Husserliana*, Band IX, *Phänomenologische Psychologie*. Nijhoff, Den Haag. Fragata (1959, p. 131-32) afirma que “a intencionalidade vivifica a vivência. Tornando-a designativa do objeto, em virtude dum processo mais radical, inerente à própria consciência. Não se trata duma mera característica possuída pelo ato, em virtude do qual este adquire um caráter referencial. [...] a intencionalidade husserliana é portanto como um raio luminoso projetado entre dois polos imanente, – “eu” e “objeto”. Esta irradiação, proveniente do “eu”, encontra porém um substrato que há de ser a explicação da diversidade dos objetos de que tenho consciência”.

consciência, tirando-a da passividade espectadora diante do mundo. Cabe à consciência conferir sentido aos fenômenos que a ela se apresentam e, com isso, tem-se a consciência ocupando-se da constituição dos objetos no âmbito transcendental, onde os mesmos são tomados como fenômeno de existência. Os atos da consciência são tomados num nível intencional e a consciência passa da atitude natural para a atitude fenomenológica.

Através da intencionalidade o Eu apreenderá os dados materiais, gerando a partir daí o processo denominado *noesis*. A consciência, através de sua atividade sintetizadora, designa em seu interior a compreensão do sentido do objeto.

Husserl atesta que um dos momentos fundamentais do processo de formação sintético da consciência é a *identificação*. Pode-se afirmar que o desenvolvimento teórico da fenomenologia afirma-se como descrição do *progresso real da percepção*, tendo como guia a intencionalidade da consciência. Na *constituição de sentido* de um determinado objeto, a consciência, mediante os atos e correlatos da sua intencionalidade, fornece a doação de sentido que emerge de sua vivência constitutiva. Emaranhada numa sequência infinita de atos, a consciência vai constituindo e conferindo sentido aos fenômenos que a ela se mostram. Com isso tem-se um dado fundamental, a atividade fulcral da consciência, a saber, conferir sentido aos fenômenos.

Essa consciência estabelecida sob o ato intencional, dotada de vivências subjetivas, volta-se para a realidade e através de seus estados próprios de captação do fenômeno num *fluxo temporal imanente*, formam continuamente uma constituição de sentido que sempre abrirá um novo horizonte não-preenchido. Trata-se de um olhar voltado para si mesmo, no âmbito transcendental. Husserl se propõe a analisar os problemas constitutivos do eu transcendental, onde, esse eu volta o olhar para si mesmo explicitando-se, e, por intermédio dessa explicitação (auto-explicitação), dar-se-á a constituição do Eu para si mesmo.

Explicitar o campo de vivência transcendental do Eu torna-se fator imprescindível no que tange à busca de esclarecimento acerca do mundo e da gênese do Eu puro. O horizonte transcendental de sentido torna-se com Husserl o novo campo do saber ontológico, o acontecer do ser das coisas e das subjetividades. Explicitar esse horizonte é fundamental, pois esmiuçando as estruturas da consciência transcendental,

obtém-se uma compreensão que permite vislumbrar o campo das vivências puras. Além do mais, tal atitude propicia a emergência do *ego* transcendental em sua essência e, com isso, tem-se o estatuto primordial da subjetividade em análise. Os atos de consciência e os atos reflexivos são atos perceptivos. Se ambos coadunam os atos de vivência da experiência perceptiva, cabe, portanto, salientar a dinâmica da experiência da consciência não mais na perspectiva natural, senão que na esfera transcendental. Todos os atos convergem para a modificação da experiência dos atos reflexivos. Contudo, cabe elucidar que o sujeito e a consciência estão relacionados e, amiúde, o eu e o sujeito tornam-se consciência. A elucidação dessas instâncias proporcionará uma compreensão do modo de constituição dos objetos e do outro eu. Adentrar na estrutura da consciência é percorrer um caminho<sup>12</sup> difícil. Exige para tanto uma nova atitude, deveras comprometida com o método de investigação, que não admita o conhecimento natural como fonte do saber. Seja qual for o modo conceitual adotado por Husserl nas diversas passagens esparsas de suas obras, algo de comum acordo deve ser estabelecido: a evidência primordial e, por conseguinte, o “terreno último e apoditicamente certo de juízos, no qual toda e qualquer Filosofia radical deve ser fundamentada” (HUSSERL, 2010, p. 19) é o *ego cogito* puro. É deste importante conceito que se ocupará a seguir.

---

<sup>12</sup> Tendo presente que a palavra “método”, tal como se caracteriza o projeto almejado por Husserl nas *Meditações cartesianas* advém do grego *methodos*, *met' hodos* que significa, literalmente, “caminho para chegar a um fim”.

### 1.3 O Eu puro enquanto subjetividade transcendental

Faz-se necessário apresentar o modo de constituição do Eu transcendental enquanto sujeito e polo da intersubjetividade aqui referida. A fenomenologia se embasará, em sua vasta completude, numa constante apropriação do Eu puro. Segundo Fabri (2006, p. 75): “talvez seja possível afirmar que a fenomenologia husserliana não deixa de ser, paralelamente à auto-explicação do Eu transcendental, uma meditação interminável sobre o que fica no extremo oposto desta tarefa”. Husserl termina as *Meditações cartesianas* com uma epígrafe de Agostinho de Hipona (354-430) aludindo ao voltar-se para a interioridade como postura de todo investigador filosoficamente comprometido com a busca pela verdade. “*Noli foras ire, in te redi, in interiore homine habitat veritas*”. Dessa interioridade emerge o sentido do autêntico rigor fenomenológico e, ainda, o estatuto do sujeito transcendental<sup>13</sup>. Nota-se que nas *Investigações lógicas*<sup>14</sup>, Husserl já esclarecia a constituição do Eu ao afirmar que “o eu fenomenológico reduzido não é, portanto, nada de peculiar, que pairasse sobre as múltiplas vivências, mas é simplesmente idêntico à própria unidade de ligação dessas vivências” (HUSSERL, 2007, p. 363-364).

Para Husserl, toda a história da Filosofia está embasada na autorreflexão. Somente por esse processo dá-se o sentido das coisas que aparecem ao sujeito. Se a busca pela verdade<sup>15</sup> move a filosofia, Husserl privilegia um modo de buscá-la. Através da percepção, como ato originário, inicia-se a dinâmica do conhecimento. Daí em diante, em nenhum momento, há a sobreposição da experiência natural sobre a experiência interna.

Pretende-se apresentar a constituição do que Husserl chama de Eu puro, enquanto sujeito transcendental do conhecimento, a partir de suas estruturas de abertura

<sup>13</sup> No § 8 de *Meditações cartesianas*, Husserl atribui o estatuto do sujeito transcendental como sendo o retorno ao *ego cogito* cartesiano. Trata-se do retorno ao “terreno último e apodícticamente certo de juízos, no qual toda e qualquer Filosofia radical deve ser fundamentada” (HUSSERL, 2010, p. 67).

<sup>14</sup> É sensato destacar que a noção de Eu empregada em *Ideen* se difere da entendida a partir da leitura de *Logische Untersuchung*. Sobre o Eu de *Ideen* atesta Lévinas (1967, p. 52): “Nada se pode dizer da sua natureza nem das suas qualidades. Ele é uma forma de viver as intenções que se relacionam com ele de diversas maneiras”.

<sup>15</sup> O termo “verdade” em questão está sendo mencionado de modo lato. Não é o caso aqui de fazer um esclarecimento mais aprofundado do conceito de verdade para a Fenomenologia. Para uma verificação mais detida, indica-se o estudo do § 39 da VI *Investigação*, intitulado *Evidência e Verdade*.

de mundo. Somente pela determinação cabal da subjetividade transcendental é que se poderá ter o correto entendimento da fenomenologia e esclarecer problemas cruciais como o do psicologismo. Isso nos garante Porta (2010, p. 200) quando indica que tal problema seria resolvido mediante “a determinação do autêntico sujeito transcendental, o qual implica, obviamente, sua delimitação frente ao psicológico”.

O Eu não é nada mais que uma “*totalidade unitária de conteúdos*”, alerta Husserl no mesmo trecho. O Eu é o promotor e recipiente de todo conteúdo da consciência.

Desde a introdução da obra *Meditações Cartesianas*, Husserl intenciona o retorno ao Eu puro como protótipo de uma meditação que irá conceder à Filosofia um teor apodítico. Husserl lança, no início das *Meditações Cartesianas*, a seguinte indagação: “que se pode iniciar filosoficamente com o *ego* transcendental?” (HUSSERL, 2010, p. 22). Há em Husserl a proposta de uma tomada de posição diferente da efetivada pelo sujeito meditante tal como almejado por Descartes. O pensador francês havia provocado a grande guinada que punha o sujeito no centro do conhecimento em detrimento da “objetividade ingênua”. Enquanto Descartes chega ao eu, Husserl adentra as instâncias do Eu. Como ilustra Siemek (2001, pp. 191-192):

Husserl rompe, desde o início, a imanência da consciência pura e autotransparente do sujeito cognoscente, aquela que para Descartes é fundamentalmente intransferível e que não encontra em si mesma – porque encontrar, aí ela não pode – alguma referência válida ao Ente objetivo, existente “objetivamente” na sua realidade, porque sempre radicalmente transcendente. Essa “transcendência” das coisas externas em relação à consciência cognoscente, reconhecida por Husserl como o problema principal da tradicional teoria do conhecimento — em oposição à teoria transcendental do conhecimento que Husserl visa para a sua fenomenologia — é também um elemento da filosofia de Descartes, na qual o aspecto “claro” e “distinto” do *cogito* autoconsciente precisa ser complementado pela construção metafísica de “Deus veraz”.

Seu protesto em relação a Descartes é que o mesmo operou uma explicitação do eu em sua realidade natural. Cabe, no entanto, voltar-se para o momento da mudança de foco, pois, de acordo com Ricoeur (2009, p. 14): “Husserl esboça na IV *Meditação* a passagem de uma fenomenologia “voltada para o objeto” a uma fenomenologia “voltada para o *ego*””. Nas palavras de Siemek (2001, p. 191):

Descartes, através de seu “*Cogito*”, pode ser tido como o início de um caminhar, ainda que longo, para esta pergunta – um início bastante atraente, devido ao radicalismo de suas procuras do fundamento da ciência e à “pureza” das suas estruturas, enquanto produtos do autopensar do sujeito. Porém, olhando-o de perto, é um “*Cogito*” pobre filosoficamente e de pouco conteúdo filosófico.

A caracterização dessa subjetividade transcendental assume um modelo diferenciado em Husserl e, como atesta Siemek (2001, p. 193), “não se pode encontrar no “*Cogito*” de Descartes a subjetividade transcendental husserliana que a redução fenomenológica “configura”. Referindo-se ao objeto dessa ciência, diz Husserl, “parece que o seu primeiro, que o seu único objeto seja e só possa ser o meu *ego* transcendental – o *ego* daquele que medita” (HUSSERL, 2010, p. 78). Atestou-se, no primeiro capítulo, o modo como a intencionalidade coloca sujeito e objeto numa relação de pertença.

Tal como considera Ales Bello (2004, p. 97) “Husserl não queria falar de um sujeito que se contrapõe a um objeto, mas de um sujeito que, em certa medida, contém já em si os objetos, está em relação com os objetos.” Daqui se depreende que o Eu puro é dotado de uma consciência intencionalmente orientada, pois, “toda e qualquer vivência de consciência é, em si mesma, consciência de isto ou aquilo” (HUSSERL, 2010, p. 80), e é por via da mesma que se processa o conhecimento, e, por conseguinte, a Ciência e a Filosofia, como já visto, ganharão um novo enfoque. Esse Eu passa a se guiar por uma vida reflexiva que, mesmo dando-se conta da existência empírica do objeto, não admite “a crença natural de ser que é característica da experiência, se bem que essa crença esteja, porém, ainda aí e seja conjuntamente captada pelo olhar da atenção” (HUSSERL, 2010, p. 68).

Segundo Husserl (2010, p. 87), “é por isso que cada *cogito* não tem conscientemente o seu *cogitatum* num vazio indiferenciado, mas antes numa estrutura de multiplicidades que se pode descrever”. O Eu não é um polo de identidade vazio, pois, para cada ato tomado em si, o mesmo adquire um novo sentido intencional, uma nova propriedade durável. O Eu transcendental existe por intermédio de uma relação concordante e intencional, na experiência exterior, com objetos que ele apreende potencializando suas correlações. Nas palavras de Husserl (2010, p. 109), “o *ego*

transcendental (ou a alma, no paralelismo psicológico) só é o que é em relação com objetividades intencionais”.

No desdobramento do Eu, ora inserido na experiência natural, ora abstendo-se dela na experiência transcendental, tem-se o horizonte do conhecimento que vai sendo depurado através das constantes descrições da consciência sintetizadora, ou seja, a consciência transcendental unifica os múltiplos vividos a fim de atribuir sentido a tudo o que aparece. Nas palavras de Fragata (1959, p. 114-15):

O eu, assim depurado é o eu puro, apto a conhecer sem vício, como “espectador desinteressado” (*uninteressierter Zuschauer*) ou “imparcial” (*unbeteiligter Zuschauer*), tudo o que se apresenta como é, ou melhor, tudo o que dele brota; é o eu numa nova atitude oposta à natural, – o eu em “atitude fenomenológica” ou “transcendental”.  
(Grifos do Autor)

A fenomenologia se fundamenta no plano da análise dessas intuições com base no Eu transcendental. Atitude não assumida por uma psicologia interna eidética, onde o ato eidético faz parte da constituição da alma do *ego*, mas não é investigado em sua complexidade. Pois, “se ele fosse, porém, questionado, abrir-se-ia, então, o caminho para superação desta positividade, isto é, para o transporte para a Fenomenologia absoluta, a do *ego* transcendental” (HUSSERL, 2010, p. 116).

As experiências obtidas pelo Eu no mundo natural são confirmadas no âmbito transcendental pela iminência de experiências correspondentes, oriundas das outras estruturas transcendentais da consciência. Todo processo que intermedeia a formação do conhecimento, a abertura de um mundo estranho e até mesmo a intersubjetividade, dá-se a partir do âmbito transcendental. Nas palavras de Silva (2009, p. 227) “Só há revelação do mundo intersubjetivo, ou alguma alteridade possível, graças àquela cláusula transcendental enquanto fundação radical constituinte”. As estruturas que permitem o acontecimento de todo tipo de conhecimento estão interligadas no fluxo da consciência. Percepção, imaginação, ficção, fantasia e a empatia são evocadas a cada ato que surge. Segundo Walton (2001, p. 412):

entre a percepção atual de uma coisa e as percepções já efetuadas de objetos semelhantes se produz uma transposição pela qual se confere

ao objeto presente o que já se atribuiu ao anteriormente percebido e está a disposição em um horizonte de familiaridade.

Tal horizonte de familiaridade é o mundo que aqui se busca adentrar. O mundo da consciência em sua totalidade e possibilidade. Eis o terreno firme onde a fenomenologia deve assentar suas bases: na análise e descoberta do funcionamento da consciência em atribuição de sentido, na articulação das estruturas, na verificação do objeto e, como já mencionado, na busca pela verdade. Como bem esclarece Lévinas (1967, p. 23) “é o significado da verdade, *o sentido do ser*, como Husserl dirá mais tarde – o *Seinssinn* – que a análise fenomenológica descobre, refletindo sobre o sentido em que o pensamento entende, estabelece e verifica o seu objeto”. A partir desse horizonte de vivências é que se dá a captação e descrição dos atos, para em seguida fomentar a atribuição de sentido. Em Husserl, “o sentido é caracterizado pelo fenômeno de identificação, processo em que o objeto se constitui. A identificação de uma unidade através da multiplicidade representa o êxito fundamental de todo o pensamento” (LÉVINAS, 1997, p. 30). Na descrição dos atos intuitivos, acontece a *parenteziação* do valor existencial do objeto, do mundo e dos seres que são dados à consciência, sendo os mesmos remetidos à ficção que os converte em pura possibilidade. Como afirma Ricoeur (2009, p. 186), “a “ficção” é o caminho do fato ao *eidós* da realidade experimentada e permite apreender a consciência como possibilidade *a priori*.”

Quando pensamos uma Fenomenologia edificada puramente segundo o método eidético, enquanto ciência apriorístico-intuitiva, então todas as suas investigações de essência não são outra coisa senão desvendamentos do *eidós* universal *ego transcendental em geral*, que contem em si todas as possibilidades puras de variação do meu *ego* fático e o próprio *ego* fático enquanto possibilidade (HUSSERL, 2010, p. 115).

Pelo emprego da *parenteziação*, o Eu tira de circuito (*Ausschalten*), põe entre parênteses, (*Einklammerung*) os conteúdos apreendidos pela consciência. Ainda, o Eu atinge o âmbito transcendental, procedendo repetidas vezes a *epoché*, numa atitude de espectador desinteressado, purificando-se plenamente, tornando-se apto à consciência e aprimorando-se em prol da captação do conteúdo das vivências. A respeito desse

importante recurso metodológico, Husserl afirma que “a *epoché* é, também se pode dizer, o método radical e universal por via do qual eu me capto puramente como eu, com a vida de consciência que me é própria” (HUSSERL, 2010, p. 69).

Com a *epoché* os juízos acerca da realidade sofrem uma modificação de valor e a validade de sua existência é reduzida a uma condição de simples fenômenos. A *epoché* operada dessa maneira vai condicionando o eu a um âmbito de pureza egológica, onde o mesmo dá-se conta de seus estados vividos puros, num mundo que se faz no *cogitatum*. Operando sob o crivo da *epoché*, o Eu torna-se espectador de si mesmo e do mundo circundante. O sujeito passa a olhar para o fenômeno com autonomia de quem medita, alheio às ciladas que o mantêm na *atitude natural (natürlich eingestellt)*. Nessa postura transcendentalmente reduzida, o Eu se encontra a maior parte do tempo como polo fundamental do conhecimento subjetivo.

Através da *epoché* fenomenológica, reduzo o meu eu natural humano e a minha vida anímica – o domínio da minha *auto-experiência psicológica* – ao meu eu fenomenológico transcendental, ao domínio da *auto-experiência fenomenológica-transcendental*. O mundo objetivo que é para mim, que para mim era e há de ser, o único que para mim pode ser, com todos os seus objetos, ganha a partir de mim próprio, digo eu, todo o sentido e validade de ser que tem de cada vez para mim, a partir de mim enquanto aquele eu transcendental que entra em cena, por vez primeira, precisamente com a *epoché* transcendental-fenomenológica (HUSSERL, 2010, p. 73).

É no âmago dessa subjetividade que o fenômeno da existência do *alter ego* e de todos os outros seres se faz apreendido e, levando em consideração o que abaliza Silva (2009, p. 223), a saber, que “a existência de outros *ego* é um fenômeno inalienável que a teoria fenomenológica jamais poderá ignorar”, procura-se deslindar o percurso teórico da lucubração husserliana acerca do tema da intersubjetividade, a partir da Quinta Meditação da obra *Meditações Cartesianas*.

Ainda, como afirma Rodemeyer (2006, p. 3) “Na Quinta Meditação Husserl afirma que “o sujeito individual, após a redução primordial, é capaz de reconhecer a existência de uma outra consciência.” Como o Eu preenche o horizonte de sentido da constituição da sua imanência para a transcendência do Outro? Em meio ao processo de constituição das vivências, na dinâmica do *cogito-cogitatum*, constantemente tem-se a

presença do Outro. Nas palavras de Salanskis (2006, p. 71) “em nossa experiência, tomada tal como ela se dá, figuram alguns *alter ego* com os quais estabelecemos relações de cooperação”. Surge a necessidade, portanto, da explicitação da noção de *alter ego*.

Na dinâmica das estruturas transcendentais que possibilitam a evidência do Outro, o sujeito se depara com uma série de vivências que o permite se apropriar da identidade do *Estranho (Fremde)*. Como alerta Schutz (1970, p. 160) “Através da mera percepção visual contínua do corpo do outro e de seus movimentos, constitui-se um sistema de apresentações, de indicações bem ordenadas de sua vida psicológica e de suas experiências”. Segundo Husserl (2010, p. 87), “é por isso que cada *cogito* não tem apenas conscientemente o seu *cogitatum* num vazio indiferenciado, mas antes numa estrutura de multiplicidades que se pode descrever”. Ainda,

cada vivência tem um *horizonte* que cambia nas mudanças das conexões de consciência e nas mudanças das suas próprias fases de fluência – um horizonte intencional de remissão para as potencialidades da consciência que pertencem à própria vivência. Por exemplo, a cada percepção externa pertence à remissão dos lados *propriamente percebidos* do objeto perceptivo para os lados *co-visados*, não ainda percebidos, mas apenas antecipados na expectativa e, desde logo, num vazio intuitivo; enquanto lados que virão perceptivamente a partir de agora, trata-se de uma constante *protensão*, que adquire um novo sentido com cada fase perceptiva (HUSSERL, 2010, p. 90).

Caberá ao Eu puro, atuando nos sistemas concordantes de verificação intencional, ou seja, atuando na esfera de vinculação própria, atingir o sentido do Outro Eu que surge como estranho para si.

Nota-se, portanto, a originalidade primordial da vivência na esfera de propriedade do *ego*, sendo esse o ponto de partida da intersubjetividade transcendental. Tendo elucidado a noção de intencionalidade, e o modo de constituição do objeto intencional pela atividade do Eu Puro, efetuar-se-á uma análise das estruturas que permitem um esclarecimento da *esfera do próprio*, e, por conseguinte, atestar uma possível objeção ao problema do solipsismo teórico. Conforme sublinha Husserl (2010, p. 137): “eu não posso, manifestamente, ter experiência do alheio, portanto, não posso

ter o sentido mundo objetivo como sentido da minha experiência sem ter este primeiro estrato numa experiência efetiva”.

Eis o problema que Husserl prevê e, de acordo com as críticas em relação a sua teoria fenomenológica, prejudica e põe em risco todo o seu segmento filosófico. “O sentido “outro” é tomado de empréstimo ao sentido “eu”, porque é necessário em primeiro lugar dar sentido a “mim” e ao “meu próprio” para dar sentido ao “outro” e ao “mundo do outro”” (RICOEUR, 2009, p. 220). Antecipadamente, serão tratadas, de modo prévio, algumas estruturas da consciência fundamentais na apreensão do Outro.

Nesse processo, o Outro é analisado a partir de uma espécie de *analogia*, onde o Eu se espelha de uma forma comparativa nas vivências primordiais do Outro. Trata-se de uma apropriação dos estados vividos do não-próprio, via exame comparativo. Tal ato acontece mediata ou imediatamente. Para tanto, cabe elucidar os princípios da gênese constitutiva do Outro, em seus modos ativo e passivo. A gênese passiva é um mecanismo extremamente importante, pois remete a experiência atual ao conhecimento originário. Na atitude da gênese passiva emerge o princípio da *associação*. Conforme menciona Salanskis (2006, p. 71) “Nas *Meditações Cartesianas*, particularmente na quinta meditação, Husserl traz o esclarecimento da fenomenologia transcendental sobre o sentido que originariamente possuem para nós as entidades do tipo “outrem””.

pertence também à essência da subjetividade transcendental a dimensão inseparável do mútuo relacionamento e da inter-ação de sujeitos, ou seja, aquilo que Husserl define como a intersubjetividade transcendental, que, como se nota, antecede constitutivamente e, deste modo, possibilita o surgimento da “objetividade” (SIEMEK, 2001, p. 201).

No campo da experiência transcendental o Eu se mostra a partir dos conteúdos de atos vividos na consciência, através da experiência perceptível e reflexiva de si mesmo. De acordo com a experiência perceptiva que o sujeito obtém da realidade numa totalidade, os atos perceptivos são coadunados e inseridos numa dinâmica de reflexão *cogito-cogitatum*, tornam-se atos de consciência. Como Husserl, cabe meditar sobre a questão: “Como ficamos, porém com os outros *ego*, que não são, de todo, uma simples representação e algo representado em mim, simples unidades sintéticas de possível confirmação em mim, mas antes, segundo o seu sentido, precisamente *outros*?”

(HUSSERL, 2010, p. 131). Ainda, entender como afirma Alves (2005, p. 168) “quais as estruturas de sentido do ato intencional em que um outro sujeito é dado na sua existência, e na sua existência perante mim”.

## CAPÍTULO II

### A EXPERIÊNCIA DE CONSTITUIÇÃO DO OUTRO

#### 2.1 Solipsismo, esfera de propriedade e corporeidade

Avançando na leitura das *Meditações Cartesianas*, a cena teórica fundamental dedicada à intersubjetividade perfila-se diante da possibilidade de um solipsismo<sup>16</sup>. Primeiramente Husserl assume o desafio de objetar o solipsismo como quem procura solucionar algo “problemático” ou “ameaçador” no que tange a sistematicidade de um projeto teórico. De acordo com as palavras de Husserl (2010, p. 131):

Quando eu, o eu que medita, me reduzo ao meu *ego* transcendental absoluto através da *epoché* fenomenológica, não me torno num *solus ipse* e não o permaneço porquanto eu, sob o título de Fenomenologia, exerça conseqüentemente uma auto-explicitação? Não deverá uma Fenomenologia que queira resolver os problemas do ser objetivo e apresentar-se como Filosofia ser estigmatizada como Solipsismo Transcendental?

De acordo com Ricoeur (2009, p. 217), “Husserl começa fazendo um balanço daquilo que se chama geralmente de “experiência do outro” e que ele toma como fio condutor os “modos de se dar” do outro”. Ainda, “o outro é apercebido apresentativamente como eu de um mundo primordial, ou como uma mônada” (HUSSERL, 2010, p. 156). Explicitar a noção de *alter ego* será o intento de Husserl no que tange à pretensão de deslindar a própria reflexão fenomenológica como

---

<sup>16</sup> “o solipsismo transcendental, na medida em que torna possível a comunidade intermonádica, é também e, sobretudo, a conquista metódica sem a qual o sujeito não poderia separar-se ou destacar-se de sua cultura, de seu mundo circundante, numa palavra sem a qual o universal seria aquilo que absorve a singularidade humana através de um discurso único ou monológico” (FABRI, 2006, p. 75).

intersubjetividade transcendental. Encontrar o sentido do Outro Eu que se dá a partir das vivências obtidas pela experiência transcendental é o horizonte de reflexão para uma filosofia que almeja livrar-se da crítica de solipsismo. Nota-se a necessidade de resolver tal problema no terreno onde o mesmo é gerado, a saber, na esfera interior de propriedade do *ego*, sendo possível, por essa via, afirmar que “a superação do solipsismo há de resultar de uma imersão, todavia mais profunda na solidão em que nos encontramos. Temos de ver se existem motivos em mim mesmo que me obriguem de um modo necessário a sair de mim” (XIRAU, 1941, p. 199). A noção de intersubjetividade ocupará lugar essencial em toda discussão a respeito da possibilidade de se conhecer a experiência que o Eu retém do Outro e do mundo.

Deste modo, o corpo humano é, tanto para Husserl como para Kant e Fichte, por um lado, “a mão transcendental” da consciência: ele é o órgão de orientação ativa e de movimentos autônomos e cinéticos, e o instrumento dessa auto-ativa atividade sensitiva que auxilia a própria vida do sujeito e todo o seu poder no “mundo da vida” (*Lebenswelt*) (SIEMEK, 2001, p. 200).

Husserl reconhece que o Outro Eu ou a outra consciência, existem independentes da concepção do Eu, pois, estando o mundo objetivo aí, pré-concebido à consciência e independente dela, também o outro sujeito, por intuição analógica, a outra subjetividade, precisaria ser reconhecida como possuindo uma existência independente do Eu. No desenvolvimento da ideia de uma fenomenologia transcendental, Husserl não pode evitar a afirmação de que não há como conhecer o Outro diretamente, de forma imediata. Só sabe-se do Outro, da outra consciência, a partir da consciência intencional do Eu. Assim, o Outro só se mostra através dessa mediação, através das condições presentes de ter apenas consciência do Eu próprio como pertença inequívoca, como presença imediata. Ainda,

a experiência do outro não pode consistir nesta espécie de apresentação co-constituente que pertence já à natureza primordial, porque esta envolve a possibilidade de confirmação através da correspondente apresentação preenchente” (a parte traseira torna-se a parte frontal) enquanto que isso está *a priori* excluído no caso dessa apresentação que nos deve introduzir numa outra esfera original (HUSSERL, 2010, p. 149).

O Outro só existe, nesse sentido da consciência intencional, como uma experiência do Eu em sua esfera própria de vinculação, pois, “eu não posso, manifestamente, ter experiência do alheio, portanto, não posso ter o sentido mundo objetivo como sentido da minha experiência sem ter este primeiro estrato numa experiência efetiva” (HUSSERL, 2010, p. 137).

É possível afirmar que no plano da consciência intencional, o mundo vivido é sempre o mundo vivido de cada um, singularmente considerado, embora sempre intencionalmente dirigido a outro objeto ou a outra consciência. A experiência de um sujeito não teria como ser remetida, enquanto condição constituinte, a um mundo vivido em comum, compartilhado com outros. Esse é um dos problemas que se colocou desde o início para a fenomenologia transcendental de Husserl. De acordo com Silva (2009, 225) “Uma solução incipiente aparecerá através da investigação das experiências da corporeidade. Somos sujeitos de uma intercomunhão possível, a experiência mesma de uma intersubjetividade transcendental”.

Entre os corpos desta “natureza” que são captados na minha propriedade, encontro, então, com uma proeminência única, o meu soma, a saber, como o único que não é um simples corpo, mas precisamente um soma, o único objeto no interior do meu estrato abstrativo de mundo a que atribuo, em conformidade com a experiência, campos sensoriais, se bem que em diferentes modos de pertença (HUSSERL, 2010, p. 138).

Nesse plano, a subjetividade passaria à esfera da intersubjetividade, através de uma experiência constituinte, que pertence a todos e a ninguém em particular, o que abrirá o caminho para o trabalho de vários fenomenólogos posteriores. Tem-se por fim, após as sucessivas reduções, que o Eu é toda a realidade, e que os outros eus não possuem existência independente, passível de ser conhecida diretamente, sem mediações? Na unidade de experiência do Eu, faz-se necessário salientar o mostrar-se do Outro em um mundo de sentido próprio e acessível a cada um de modo particular. De acordo com Ricoeur (2009, p. 221):

Constituir o outro como Outro, em e por mim mesmo, é mostrar como o sentido “Eu”, nascido com a tomada de consciência da minha

existência como foco de todo sentido, se comunica a esses outros e me permite dizer que esses outros lá fora são também “eus”. Mas o serão somente em um sentido derivado, segundo, porque o sentido eu se constitui primeiramente em mim e para mim.

O Eu reduzido assume, no caráter de consciência, a condição de estrutura essencial da constituição universal. Trata-se de tomar posse da propriedade inerente ao Eu, a saber, a intencionalidade que apreende os Outros. No entanto, o modo como o sujeito meditante apropriar-se-á da intencionalidade em sua abordagem reflexiva terá um caráter diferenciado. Dentro dessa perspectiva é sensato trazer para a reflexão as seguintes indagações:

Não é verdade que se trata de compreender o *ser-para-si* de outrem a partir do seu *ser-para-mim*, ou, por outras palavras, de dar conta da alteridade do outro em e a partir da minha própria vida intencional? Não será preciso captar, a partir desta, não somente a possibilidade de uma pluralidade de sujeitos, de uma comunicação efetiva, mas ainda de uma verdadeira comunidade intermonádica como fundamento e garantia da objetividade do mundo? (KELKEL/SCHÉRER, 1954, p. 49)

Nesse novo horizonte intencional dá-se uma apreensão do Outro Eu no Eu, numa espécie de espelhamento monádico, sendo que, naquilo que é próprio ao Eu enquanto mônada, que existe puramente nele e para ele mesmo, ou o que lhe é próprio, há a intencionalidade do estrangeiro: constitui-se o novo sentido do ser que ultrapassa o Eu monádico no que é próprio de si mesmo, e se constitui como um Eu não como o *próprio*, mas como um que se *espelha* no Eu próprio, na mônada primordial. “A mônada será a unidade entre o *ego* da redução (residual, puro) e o Eu pólo idêntico dos *habitus*. (PELIZZOLI, 1994, p. 27). Este segundo Eu não está “presente”, não é dado “autenticamente”, mas é constituído como Outro Eu. Por uma espécie de analogia o Outro se torna Eu Mesmo. Como alerta Husserl (2010, p. 147):

O alheio em si primeiro (o primeiro não-eu) é o outro eu. E isto torna constitutivamente possível um novo domínio do que me é alheio, uma natureza objetiva e um mundo objetivo em geral, que pertencem em geral a todos os outros e a mim próprio.

A questão fundamental é como a intencionalidade capta, de acordo com as vias reflexivas sugeridas por Husserl, a constituição transcendental da outra subjetividade. O primeiro passo empregado consiste no rompimento do horizonte que permite ao Eu adentrar no campo do si próprio, conferindo sentido aos seus estados vividos. De acordo com Husserl a *epoché* que permitiu ao Eu chegar a seu estado de pureza egológica, far-se-á necessária no processo da redução do que é estranho ao Eu, a saber, o *alter ego*.

Destinada a esclarecer o enigma da existência de outrem, a redução intersubjetiva revela, primeiramente, a experiência paradoxal, o enigma do próprio eu: o mundo reduzido pertence ao ego constituinte como uma determinação intramonádica, interna, enquanto este se descobre a si mesmo como eu humano, membro do mundo exterior. (KELKEL/SCHÉRER, 1954, p. 50).

Segundo Kelkel/Schérer (1954, p. 49) “Outrem aparece, ao mesmo tempo, como um objeto dado na minha experiência do mundo e como um objeto que se anuncia como sujeito desse mundo”. Nesse movimento de auto-reflexão, e, por conseguinte, auto-constituição o Eu apreende-se em três características essenciais: como polo idêntico de seus atos vividos, como substrato de *habitus* e como totalidade monádica. Tais dimensões devidamente explicitadas permitem uma apropriação epistemológica do Eu *Cogito* transcendental.

Diante da indagação sobre o modo de constituição dos outros eus para o Eu próprio, Husserl focaliza a noção de *alter ego* como “fio condutor transcendental”. Explicitar a noção de *alter ego* passa a ser a tarefa metodológica a ser seguida a partir de então. O autor salienta a necessidade de considerar o caráter fundamental da intencionalidade da consciência no movimento de busca pelo domínio transcendental de apresentação do Outro. Afirma: precisamos ver “como, em que intencionalidades, em que sínteses, em que motivações o sentido *alter ego* se forma em mim e, sob o título de experiência concordante do que me é alheio, se confirma como sendo e mesmo como estando, a seu modo, ele próprio aí” (HUSSERL, 2010, p. 132).

Tal experiência ultrapassa o sentido de objetividade científica, adentrando no domínio transcendental da esfera egológica. Se nesse âmbito tem-se a instância fundamental do pensamento e, conseqüentemente, a apoditicidade da investigação fenomenológica, logo, somente através de uma suscetibilidade de interrogações do

próprio Eu à sua subjetividade transcendental – “fatos transcendentais da minha esfera fenomenológica” – é que se poderá atingir uma certeza livre da atitude natural do pensamento no que tange à explicitação do *alter ego*. A dinâmica de apreensão das categorias constituintes do Outro se dá numa perspectiva denominada *cogito-cogitatum*. Contudo, Husserl aborda fenomenologicamente o primeiro nível de percepção do Outro, como experiência noemática de vinculação. Os Outros se mostram ao Eu num contato primordial de corporeidade em um mundo no qual se compartilham vivências estranhas e, ao mesmo tempo, singulares. Nas palavras de Husserl (2010, p. 183-84):

nossa teoria da experiência alheia, da experiência dos outros, não queria nem precisava de ser mais do que a explicitação do seu sentido outro, a partir da sua operatividade constitutiva, e a explicitação do ponto-limite outro que é verdadeiramente, a partir das correspondentes sínteses de concordância.

O Eu é polo do conhecimento, assim como os Outros também o são por analogia. De tal forma que, como assegura Husserl, faz-se necessário ter como verdade inelutável o fato de que “todo e qualquer sentido que um qualquer ente tenha e possa ter para mim, tanto quanto ao seu *quid* como quanto ao seu *é*, e *é efetivamente*, é um sentido *em* ou a partir da minha vida intencional” (HUSSERL, 2010, p. 133). Destarte, o caráter constitutivo do Outro Eu será fundamentado no âmago da vida intencional da consciência transcendental do Eu Próprio. Nessa estrutura proceder-se-á a investigação do problema do solipsismo.

Um solipsismo transcendental é apenas um sub-nível filosófico e que, enquanto tal, ele deverá ser delimitado, do ponto de vista do método, para que a problemática da intersubjetividade transcendental, com problemática fundada e, portanto, de nível mais elevado, possa ser tomada em consideração de um modo correto (HUSSERL, 2010, p. 78).

Tal conceito de mundo não deverá ser verificado no âmbito da atitude natural, de tal forma que “o sentido de subjetividade alheia que está em questão não pode ainda ser o dos outros enquanto objetivos, enquanto sujeitos que são no mundo” (HUSSERL, 2010, p. 134). De acordo com Szilasi (1959, p. 139) “Teremos que expor como meu *ego* puro constitui, no caminho da constituição do *alter ego*, o mundo que nos é comum (ou,

dito mais exatamente, a transcendência objetivamente (*objektive*) imanente entendida como mundo)”.<sup>17</sup>

Husserl afirma que tanto a objetividade quanto a transcendência do mundo são constituídas intersubjetivamente e que um esclarecimento dessa constituição, conseqüentemente, exige uma análise da intersubjetividade transcendental, e mais concretamente um exame da experiência egóica de Outro. Nas palavras de Kelkel/Schérer (1954, p. 49):

O outro é um *ego* como eu, que possui o seu mundo, que existe como sujeito absoluto. Por outro lado, o seu aparecimento tem o condão de fazer surgir uma região do mundo que me é estranha e de transformar este meu mundo em mundo para nós, em mundo que existe para qualquer um. Simultaneamente, o objeto para mim permanece como uma existência incompleta enquanto não for também um objeto para os outros. A sua objetividade exige uma intersubjetividade.

De fato, mundo e sujeito estão submetidos a uma abstração do Eu meditante, em que o resíduo de tal procedimento crítico apresenta a “vida do *ego* transcendental” em forma de mônada.<sup>17</sup> Há que se dar o “passo para o outro” (HUSSERL, 2010, p. 148). Mas de que outro se trata? Qual o lugar do outro? Qual o seu sentido? Quais seus modos de doação? A experiência que o Eu próprio faz de um Outro personificado (*Leibhaft*) não pode promover uma completa captação ou apropriação das vivências do Outro de modo direto. Husserl insiste no que considera a pergunta norteadora: “como pode ser motivada, na minha esfera primordial, a apresentação da esfera primordial de um outro e, com isso, o sentido outro” (HUSSERL, 2010, p. 149). De fato, trata-se de como tornar conscientemente co-presente. Essa co-presentation é proporcionada por uma motivação peculiar no momento presente da experiência do *corpo*<sup>18</sup> alheio.

<sup>17</sup> Conceito neoplatônico, que foi retomado por Giordano Bruno e desenvolvido por Leibniz (1646-1716). As mônadas (unidade em grego) são pontos últimos se deslocando no vazio. Leibniz chama de enteléquia e mônada a substância tomada como coisa em si, tendo em si sua determinação e finalidade.

<sup>18</sup> Sobre a noção de corpo, Fragata (1959, p. 161-162) atesta que “nesta alteridade requerida para a constituição do eu, há um elemento intermediário que reveste particular importância em ordem ao fim desta nossa exposição: é o próprio corpo, que tem a peculiaridade de ser apreendido simultaneamente como objeto e como integrando o próprio eu monádico: “O meu corpo orgânico opõe-se a mim como corpo (*Körper*), mas não como organismo (*Leib*)”. Considerado na sua “exterioridade” (*in der Ausseneinstellung*), o corpo é uma “coisa”, que goza no entanto do privilégio de ser o ponto de referência, o “ponto zero” (*Nullpunkt*), em relação ao qual, no seu “aqui” constante, localizo as outras coisas. “Na sua ‘interioridade’ (*in Inneneinstellung*)” é o órgão (ou complexo de órgãos) livremente

O Outro aparece dotado de uma unidade psicossomática, provocando de modo imediato estímulos vitais que se assemelham aos do Eu somático primordial. Trata-se de uma auto-provocação motivacional onde o Outro atribui o sentido próprio de somaticidade a partir do que é percebido analogicamente. O Outro que adentra a minha esfera primordial é a própria motivação, num primeiro momento, já descrita como o surgimento e posicionamento de elementos determinativos de mim próprio. Husserl afirma que (2010, p. 150) “só uma semelhança, no interior da minha esfera primordial, ligando aquele corpo ali com o meu próprio corpo, pode fornecer o fundamento motivacional para a apreensão *analogizante* do primeiro como um outro soma”.

Este corpo que se constitui como meu como, no qual eu domino (a expressão sempre usada por Husserl é *walten*), com o qual eu me movo na exploração do mundo circundante, este corpo dado numa percepção interna (uma “introcepção”) que jamais se pode volver num completo objetivar-se e num ver-se “por fora”, este corpo que é, no seu fundo, não corpo *para* a consciência, mas consciência de *ter* corpo, é justamente o que Husserl denomina como *Leib* (ALVES, 2005, p. 167-68).

Esta relação intencional deve ser entendida adequadamente como uma “*transferência aperceptiva a partir do meu soma*” (*apperzeptiven Übertragung von meinen Leib*), sendo assim compreendida de modo indireto. A percepção por si só não proporciona o fluxo motivacional originário de co-pertença entre o Eu e o Outro Eu. Tem-se, portanto, o primeiro ato instituidor da experiência do Outro, a saber, uma espécie de apreensão analogizante. “A questão é, agora, saber o que, a este respeito, se deve tomar em particular consideração e como decorre a motivação, como pode se pôr a descoberto essa operação de apresentação” (HUSSERL, 2010, p. 149).

---

móvel, pelo qual o sujeito se põe em contato com o exterior; é, ao mesmo tempo, o portador das impressões sensíveis e, graças à união destas com todo o conjunto vital, forma com a alma uma unidade concreta”. O corpo apresenta-se portanto como o “ponto de intercâmbio” (*Umschlagspunkt*) entre o exterior e o sujeito cognoscente. É através dele que se constituem não só todas as coisas, mas também o próprio eu que, devido à corporeidade, de algum modo *se sente (fühlen)* a si próprio. Mesmo na atitude transcendental, a minha consciência não deixa de ser *humana* e “o homem concebe-se, como uma ‘significação’, através do corpo”.

## 2.2 Os modos de doação do Outro

Desde o limiar da reflexão empreendida por Husserl nas *Meditações Cartesianas* até o final da quarta meditação, três dados teóricos são relevantes: a) o estatuto do Eu transcendental enquanto doador de sentido; b) a condição intencional da consciência em relação ao fenômeno; e, c) a dinâmica de constituição do mundo e dos sujeitos, via redução, pelo Eu transcendental, cuja essência deve ser entendida como consciência pura. Nas primeiras meditações nota-se o caráter epistêmico da abordagem husserliana acerca da subjetividade.

O escrito de Husserl deslinda-se numa direção de transcendentalização do *cogito* cartesiano. Nesse espaço de atuação transcendental o Eu Puro age incessantemente guiado por movimentos de doação de sentido. De acordo com Husserl (2010, p. 109), “é, portanto, peculiaridade essencial do *ego* ter continuamente sistemas de intencionalidade e, entre eles, também sistemas de concordância”. Neste ponto Husserl coloca a pergunta fundamental para o seu projeto: como sair do plano da consciência? Faz-se necessário admitir que em mim sejam constituídos transcendentalmente outros Eus e um mundo objetivo. Trata-se, em primeiro lugar, de operar uma redução metodológica da esfera de propriedade, isto é, de excluir todos os dados questionáveis, ou seja, de fazer abstração de todos os produtos constitutivos da intencionalidade orientada mediata ou imediatamente à subjetividade alheia. Cabe ressaltar que (HUSSERL, 2010, p. 135):

esta abstração não é radical, porque este estar-só ainda não produz qualquer alteração no sentido mundano, natural, do experienciável-por-qualquer-um, que é inerente ao eu naturalmente compreendido e que não se perderia mesmo se uma peste universal me tivesse deixado inteiramente só no mundo.

É necessário efetivar um modo de abstração de “todas as operatividades constitutivas da intencionalidade que estejam referidas, mediata ou imediatamente, à subjetividade alheia” (HUSSERL, 2010, p. 135), a fim de se formar unidades constitutivas de sentido no âmbito da propriedade. Neste momento leva-se em conta a

importância da experiência que o Eu desenvolve. Essa experiência redutiva conduz o Eu ao seu modo de ser concreto. E o que se tem após essa redução? Segundo Fragata (1963, p. 36):

Atingida esta depuração “transcendental”, um problema inquietou ainda o espírito insatisfeito de Husserl: Oferece a “evidência apodítica”, determinada pela presença do “objeto intencional”, uma garantia *absoluta*? Por outras palavras: porque motivo essa evidência fundamental é válida não só para um indivíduo que conhece, mas para qualquer sujeito cognoscente? Só neste último caso adquire uma validade absoluta e portanto, *objetiva* no sentido mais vigoroso. Um conhecimento objetivo tem de ser inevitavelmente intersubjetivo.

Husserl afirma que “na abstração constitutiva que acabamos de assinalar, o meu *ego* – o daquele que medita – não é, porém, na sua propriedade transcendental, o eu-homem no sentido comum” (HUSSERL, 2010, p. 135), mas ocorre a formação de uma “estrutura essencial da constituição universal” (HUSSERL, 2010, p. 135) onde o Eu constituirá o mundo objetivo. O Eu puro é esse movimento intencional atuando incessantemente na busca pelo Outro. Nesse movimento intencional, “constitui-se um novo sentido de ser que ultrapassa o meu *ego* monádico na sua propriedade mesma, e constitui-se um *ego* não como eu-mesmo, mas antes como espelhando-se no meu próprio eu” (HUSSERL, 2010, p. 135). O eu surge como um reflexo de si próprio, sendo que, nas palavras de Husserl (2010, p. 135):

o segundo *ego* não está pura e simplesmente aí como ele mesmo dado em sentido próprio, mas é antes constituído como *alter-ego*, em que o *ego* que esta expressão “*alter-ego*” indica, como um dos seus momentos, sou eu-mesmo na minha propriedade. Segundo o seu sentido constituído, o outro remete para mim mesmo, o outro é reflexo de mim mesmo e, porém, não reflexo no sentido comum; o outro é análogo de mim mesmo e, de novo, porém, não o análogo no sentido comum.

Trata-se do ato de tornar co-presente, de uma espécie de *apresentação*, de tipo diferente com respeito àquela presente na experiência externa, segundo a qual, por exemplo, o lado visto de um objeto me apresenta aquele posterior, escondido. A apresentação do Outro é de tipo diferente: Eu e o Outro Eu são dados sempre e

necessariamente em *emparelhamento (Paarung)*<sup>19</sup> originário, que consiste numa síntese passiva de associação segundo a qual aparece na minha esfera primordial um corpo semelhante ao meu, um corpo que deve entrar em emparelhamento fenomenal com o meu corpo, onde aquele corpo assume sentido de corpo orgânico através de uma transferência de sentido. Sobre o *emparelhamento (Paarung)* afirma Husserl (2010, p. 152): “Ele é uma protoforma daquela síntese passiva que designamos por *associação*, por oposição à síntese passiva de *identificação*”.

Numa associação emparelhante, o característico é que, no caso mais primitivo, dois elementos sejam intuitivamente dados com destaque na unidade de uma consciência e que, sobre essa base, essencialmente já na pura passividade e, portanto, indiferentemente a que se atente nisso ou não, fundamentem fenomenologicamente, enquanto elementos que aparecem distintamente, uma unidade de semelhança e, por conseguinte, sejam sempre constituídos como uma parilha (HUSSERL, 2010, p. 152).

Segundo Husserl, a *apresentação*<sup>20</sup> que me dá o Outro na sua originalidade é entrelaçada a uma *apresentação (Gegenwärtigung)* original de seu corpo como parte da

---

<sup>19</sup>Sobre a noção de *emparelhamento* afirma Walton (2001, p. 426): “O emparelhamento tem um caráter recíproco em virtude de “um vivente e mútuo evocar-se, um recíproco supor-se sobrepujante no sentido objetivo”. De modo que posso também compreender-me a mim mesmo por uma analogia com a experiência do outro: “Entendemos os outros a partir de nossa ação (e sem dúvida logo retroativamente também nosso atuar em certo sentido a partir do atuar deles)”. A relação de emparelhamento se estabelece com toda minha experiência potencial na medida em que “como eu das capacidades precisamente sou este que ainda pode muito e pode realizá-lo dentro de si no livre chegar a ser ativo”. Deste modo, o corpo estranho fica associado com todo o sistema de modos de aparição que meu corpo próprio tem para a manifestação de minhas próprias experiências. Isto quer dizer que, se um dos dados que ingressam no par é um índice do conjunto de aparições – meu corpo próprio –, o outro dado se completa até o ponto de converter-se no índice de um sistema análogo de aparições, ou seja, na manifestação de um objeto semelhante – o corpo do outro eu –. Assim, o sistema unitário de múltiplas aparições que se associa com o primeiro dado relativo a meu corpo próprio se transfere ao segundo dado relativo ao corpo estranho. Mas não se trata de uma simples transferência destinada em forma mecânica a completar o segundo dado, senão que todo o segundo sistema é “adaptado analogicamente” de modo que se ajusta as modalidades peculiares do dado que é ponto de partida enquanto índice do novo sistema. Se produz “uma assimilação, uma acomodação do sentido de um membro com o do outro””.

<sup>20</sup> Sobre esse conceito, acrescentam-se as palavras esclarecedoras de Walton (2001, p. 413): “A apresentação que permite apreender o corpo estranho se estende ao que o governa. Este componente apresentativo se pode denominar já empatia – se bem que se trata de uma forma incipiente. Implica a compreensão de um corpo próprio como corpo próprio de outro eu que está orientado através dele a um mundo, tem sua própria vida de consciência, e conta com uma experiência original na que ele mesmo apreende seu mundo, seu corpo e suas vivências. Junto com o análogo de meu corpo próprio que está aí, intenciono algo semelhante ao meu eu em *kinestésias*, dados *hyléticos* e atos. Se compreende um corpo estranho como órgão da percepção e do movimento a uma com o campo perceptivo que está orientado em torno dele por analogia com o próprio corpo e o próprio campo perceptivo, e ademais, um eu estranho como o que governa e é um centro de aparições do mundo, habitualidade e metas análogas às próprias”.

natureza dada ao Eu. Mas neste entrelaçamento o corpo-orgânico estrangeiro e o Eu Estrangeiro que o governa são dados no modo de uma experiência transcendente unitária. Essa experiência do Estranho pode ser verificada mediante novas apresentações decorrentes em concordância sintética. Torna-se perceptível que na modificação analógica é apresentado tudo aquilo que pertence à concretude deste Eu, em primeiro lugar como seu mundo primordial e depois como Eu inteiramente concreto. Assim, por *apresentação*, constitui-se na minha mônada própria outra mônada que, no entanto, não se pode apreender originalmente, e que, por isso, tem o caráter da transcendência. Nas palavras de Otto Dörr Zegers (2013, p. 81):

um conceito fundamental para a concepção fenomenológica da intersubjetividade é a “apresentação”. Husserl denomina “apresentação” primeiro ao que se agrega à apresentação corporal do outro e com o que se funde logo em uma unidade, permitindo a experiência do *alter ego*. Se trata aqui de uma experiência da essência de um ente real que não é o meu próprio, mas que não se agrega ao meu próprio como parte integrante, ou seja que transcende totalmente a meu próprio ser, ainda “só pode adquirir sentido e justificação desde ele”. Se trata então de um caso especial do grande problema husserliano, de mostrar como o transcendente em geral pode tornar-se “immanentemente transcendente.

Essa experiência do Outro Estranho funda a objetividade do mundo e a comunidade das mônadas, isto é, a sua temporalidade comum. Para Husserl, existe uma comunidade intermonádica desenvolvida pelo conjunto dos eus, uma comunidade que constitui um só e mesmo mundo. No plano do que ele denomina de intersubjetividade transcendental, há uma *esfera de propriedade (Eigenheits-Sphäre)*<sup>21</sup> em que se constitui,

---

<sup>21</sup> Sobre a *esfera de primordialidade* Alves (2008, p. 352) afirma que “as análises de Husserl, nas *Meditações Cartesianas*, sobre a esfera dita de “primordialidade”, do “meu-próprio” (*Mir-eigene*), permitem-nos lançar um olhar penetrante sobre esta questão. Mas é preciso compreender bem o que Husserl aí intenta fazer. A esfera primordial, que se define como experiência *sem* o sentido *alter-ego*, representa simplesmente uma abstração metodológica. A redução à esfera de propriedade, que Husserl enceta no § 44, não é a exibição de uma forma primitiva da experiência, mas a amputação de todos os sentidos da experiência que tenham que ver diretamente ou que suponham implicitamente o sentido *alter-ego*, de modo a tornar visível, em negativo, as implicações do sentido “outro sujeito” na experiência mundana. A experiência não começa aí, obviamente, na esfera de propriedade de um *ego* privado de *alter-ego* e de tudo o que está pendente deste último. Trata-se de, por esta redução artificial, medir em toda a sua amplitude as formações de sentido que, na experiência do mundo, supõem já a posição de um outro sujeito, quer sob a forma de uma intersubjetividade aberta (*o für jedermann*), quer sob a forma de uma experiência concreta de outro sujeito na empatia. Portanto, a ordem de progressão das análises de Husserl não é uma verdadeira ordem de derivação das apercepções em causa. A experiência não começa

de maneira intersubjetiva, o mundo objetivo. Mas esse é, de fato, um ponto que se chegará mais adiante. Antes, seria necessário esclarecer os passos que apresentam o Outro, a Experiência do Outro, pelo que Husserl denomina "apercepção por analogia". Indaga Husserl (2010, p. 159): “Como se realiza a identificação do corpo da minha esfera original com o corpo constituído no outro *ego* – como pode isso, em geral, ser realizado?”.

Vale ressaltar que o Eu puro apresenta a capacidade de sintetizar as vivências intencionais atribuindo-lhes sentido. A polaridade egóica é o atributo que atribui o caráter intencional da consciência. Essa identidade do Eu polo, *substrato das habitualidades* (*Substrat von habitualitäten*) permite ao mesmo, ser o ponto de partida da dinâmica *cogito-cogitatum*, constituindo, sintetizando e unificando todos seus atos vividos. No entanto, a identidade do Eu, em sua constituição transcendental, após as sucessivas reduções, deixa transparecer os *habitus*, que são as convicções que o Eu vai adquirindo como próprias de forma permanente.

Eu tenho, enquanto *ego*, um mundo circundante que é para mim de maneira constante, tenho nele objetos que são para mim, a saber, que são para mim enquanto bem conhecidos, com uma disposição permanente, ou que são meramente antecipados como objetos suscetíveis de deles tomar conhecimento (HUSSERL, 2010, p. 112).

Nesse sentido, tem-se a dupla característica do Eu enquanto atividade e passividade de sua postura na esfera de apreensão. Os *habitus* são ocasionados devido à postura de reflexão do Eu diante de seus atos. Graças a essa capacidade elementar, o Eu desloca-se da postura ativa assumida até então no fluxo da correlação e, passivamente, reflete sobre as decisões, ações e convicções adquiridas na constituição dos fenômenos de sua vida intencional. Aos *habitus* cabe a função metodológica de autenticação e apropriação dos atos intencionais. Numa análise mais detalhada, os *habitus* vão personalizando o caráter do Eu que medita. A cada ato apropriado, o Eu vai realizando a

---

com um *ego* solipsista que, em passos sucessivos, constitua um outro sujeito e um mundo objetivo daí decorrente. É a ordem inversa que é a boa ordem e todas as reflexões de Husserl, na quinta meditação, devem, portanto, ser regressivamente reconstituídas a partir do que é nelas resultado, indo da experiência do mundo na sua plena concreção até os seus ingredientes parciais, que só uma abstração metódica permite isolar”.

apropriação de sua identidade egológica e, mesmo abstendo-se de suas convicções no momento da redução, os *habitus* adquiridos com os atos, paulatinamente, conferem identidade ao Eu como ser único, que no mundo objetivo vai se apropriando e conferindo sentido às coisas. Nas palavras de Husserl (2010, p. 110):

Se, por exemplo, me decido pela primeira vez, num ato judicativo, pelo ser e o ser assim, então esse ato efêmero passa, mas, doravante, eu sou, de um modo permanente, o eu que se decidiu desta ou daquela maneira, eu tenho a convicção respectiva. Isto não quer simplesmente dizer que eu me recordo ou que posso posteriormente recordar-me do ato. Eu posso fazer isso também quando *abandonei* a minha convicção.

Percorrendo o caminho de uma explicitação fenomenológica do campo da consciência em sua atuação intencional, ter-se-á uma caracterização do próprio Eu em sua auto-constituição na relação com os objetos em geral. O Eu torna-se auto-explicitativo através de um movimento de auto-centralização. Por ser dotado de uma capacidade de auto-explicitação, o Eu apreende a si mesmo como tal e percebe-se como existente. Na constituição de si mesmo, vale dizer, o Eu apropria-se de seus estados vividos, ou seja, as *cogitationes* singulares que vão formando unidades sintéticas particulares e permitem ao Eu uma apreensão do que se doa enquanto fenômeno. Dentro das *Meditações Cartesianas*, mais precisamente até a quarta meditação, o Eu deslinda-se como polo dos objetos. A partir daí vislumbra-se o Eu percebendo a si mesmo a título de Eu idêntico. Afirma Husserl (2010, p. 92):

O objeto é, por assim dizer, um polo de identidade, sempre consciente com um sentido pré-visado e a realizar – em cada momento de consciência, ele é o índice de uma intencionalidade noética que lhe pertence segundo o seu sentido, que pode ser interrogada e explicitada.

É preciso entender que o Eu puro vai constituindo uma identidade infinita de possibilidades: a cada ato efetuado, algo se torna permanente. Trata-se da vontade do Eu em assumir, no fluxo dos vividos, um determinado conteúdo que exprima convicção e se repita de forma permanente nos estados de consciência e nas experiências vividas. Pode-se indagar: qual o resultado dessa afecção na instância transcendental do Eu? Por

intermédio dessa capacidade do Eu de apropriação de propriedades permanentes é que o mesmo assume fenomenologicamente seu caráter de *Eu-pessoa*.

A presença em pessoa de um sujeito outro do ego próprio faz entrar, de algum modo, no quadro abstrato do ego puro, dado pela redução, toda a realidade concreta de um universo corporal. A possibilidade de um mundo objetivo fundar-se-á sobre a existência efetiva de uma comunidade intersubjetiva (KELKEL/SCHÉREER, 1954, p. 49).

No começo da segunda meditação, Husserl traz à tona o novo campo de atuação da experiência de quem reflexiona. Nesse capítulo da obra, o filósofo preocupa-se em elucidar a estrutura da esfera transcendental, e, de antemão, imbrica experiência real e experiência fictícia ou, parafraseando-o, “quase experiência”. Avançar nessa experiência é adentrar num campo infinito de possibilidades que, segundo Husserl, será a primeira tarefa a se fazer na abordagem do campo de experiência transcendental do Eu. Não se trata de questionar ou criticar as evidências decorrentes dessa experiência. Ao contrário, tal caminho deverá ser percorrido com ímpeto de investigadores atentos às singularidades desse âmbito. Só então se imputará uma postura crítica do conhecimento à atitude transcendental. É nesse trecho da obra que Husserl fala pela primeira vez sobre o solipsismo transcendental, condição na qual se encontra o Eu através da atitude de redução efetuada pelo sujeito meditante e, por conseguinte, a inquirição que permeia a reflexão desse trabalho, a saber, como se dá a apreensão de outros Eus no âmbito transcendental.

Fator imprescindível para o reconhecimento do Outro sujeito é a transposição que o Eu realiza a partir de um auto percepção, enquanto Eu idêntico, até a constituição de um mundo próprio, âmbito da constituição imanente. Neste domínio, o Eu está em meio a um *horizonte aberto, sem fim, de peculiaridades internas (einem offenen endlosen Horizont von noch unerschlossenen inneren Eigenheiten)* a serem explicitadas pelo que Husserl denomina *explicação (Explikation)*.

O Outro sujeito dá-se à experiência no primeiro estrato como mero *objeto indeterminado da intuição empírica (unbestimmter Gegenstand der empirischen Anschauung)*, aparecendo ao eu constituidor numa série infinita de explicitações. O Outro jamais cessa de aparecer e, no entanto, jamais será plenamente captado. Nesta doação contínua e constante, o objeto está sendo esmiuçado em suas propriedades

particulares internas, de modo geral e num horizonte aberto. É confirmação da propriedade e identidade do Eu quando inserido no processo de reflexão através da *síntese contínua unitária da auto-experiência originária* (*Synthesis der ursprünglichen Selbsterfahrung verharrende Identität mit mir selbst*). O Eu tem diante de si, por intermédio do desdobramento de seu ser idêntico, a possibilidade de explicitação das vivências obtidas, bem como da auto-explicação. O que é próprio ao Eu, até mesmo o Outro, que fora excluído da esfera de propriedade até o presente momento, vai ganhando sentido, mesmo que de modo primacial, a partir da explicação. De acordo com Husserl (2010, p. 142): “Aquilo que me é próprio se descobre por explicação e retira o seu sentido originário a partir da realização desta explicação”.

A explicação do Outro não abarca a totalidade da experiência possível do Outro, mas atua nos modos da temporalidade das correntes de vivência da consciência. Aqui se ocupa ainda da formação do Eu próprio a partir da sua auto-explicação original, reiterando que “a explicação é original quando desdobra o próprio experienciado no terreno da auto-experiência original e o leva àquela autodoação que será, para ele, a mais originária que pensar se possa” (HUSSERL, 2010, p. 143).

A esfera de propriedade vai se alargando e em seus limites de apropriação vão sendo inseridos outros elementos fundamentais. No desenvolvimento de toda reflexão, paulatinamente, o Eu evoca para si outros domínios que até então estavam submetidos à redução. Aparece na minha esfera de propriedade um tipo específico de objeto transcendente, dotado de uma natureza e somaticidade constituindo uma unidade transcendente. Este objeto singular, unidade transcendente constituída pela *sensibilidade externa* (*ausseren Sinnlichkeit*), ainda não se trata do Outro, mas sim, da própria constituição espacial de um corpo próprio. Nas palavras de Zegers (2013, p. 82): “O corpo do outro e o eu do outro aparecem dados no modo de uma experiência unitária e transcendente”. O primeiro mundo objetivo, resultante da redução que justificou o Eu em sua esfera de propriedade, possibilitou a abertura e referência a um mundo transcendente que, por conseguinte, é indissociável do Eu próprio em sua esfera de pertença. Nas palavras de Husserl (2010, p. 144):

Vemos de imediato que pertence a esta esfera o mundo no seu todo, por nós anteriormente reduzido por meio da exclusão do alheio,

enquanto componente de sentido, e que o mundo deve ser, portanto, legitimamente contado como fazendo parte da consistência, positivamente definida, do *ego*, enquanto algo que lhe é próprio.

O primeiro estágio da experiência do Outro está embasado na evidência, sendo que, evidenciar significa “não visar uma qualquer coisa de modo confuso, vazio, antecipativo, mas estar junto a ela, contemplá-la, vê-la, encará-la” (HUSSERL, 2010, p. 102). Nos diferentes modos de variação da evidência é que a figura do Outro se permite a efetividade clarificadora. “Como se poderá compreender que o Eu tenha e possa sempre formar em si tais intencionalidades de um tipo novo, com um sentido de ser através do qual ele transcende, de todo em todo, o seu próprio ser” (HUSSERL, 2010, p. 145).

Tem-se uma prefiguração da experiência do Outro em sua objetividade. O que aparece à consciência, de modo estruturalmente escalonado, nada mais é do que um corpo animado. Existem homens no mundo circundante, sendo previamente necessário “uma teoria constitutiva do Homem, da comunidade humana, da cultura, etc. (HUSSERL, 2010, p. 108). Ainda, “Em virtude da redução, os outros tornam-se, de homens para mim existentes, em *alter-egos* para mim existentes, com o sentido de ser de implicações intencionais da minha vida intencional original” (HUSSERL, 2008, 262).

O fato da experiência do alheio (do não-eu) está presente enquanto experiência de um mundo objetivo e, dentro disso, de outros (do não-eu sob a forma: outro eu), e foi um importante resultado da redução à propriedade, operada sobre estas experiências, o fato de ter permitido destacar um substrato intencional destas experiências, no qual se pode chegar à comprovação de um mundo reduzido enquanto transcendência imanente (HUSSERL, 2010, p. 146).

Com o conhecimento do Outro-Eu, Husserl pretende demonstrar que a possibilidade de abertura de mundo não se esgota nos limites da esfera de propriedade. O Outro-Eu não surge de um contrassenso metafísico ou de reflexões, o Outro é um dado averiguável. Uma averiguação fenomenológica que parte de uma intencionalidade que coloca o Outro na berlinda. Todo o processo permite fundear os recônditos do Eu. Não se trata de sair de si e buscar o Outro. Husserl está interessado em desvendar o mistério da experiência que o Eu faz do Outro a partir do próprio Eu. Trata-se, ainda, da

“experiência concordante do que me é alheio” (HUSSERL, 2010, p. 132). Este modo de abertura permite ao Outro estar-aí no mesmo domínio onde os fatos transcendentais surgem no modo próprio. Tudo é próprio ao Eu nesse domínio incluindo, agora, um Outro Eu. De modo incidental, o Outro surge, dado de modo direto, dotado de conteúdos que caberá ao Eu esmiuçar sua estrutura mais detalhadamente. Husserl alerta sobre o laborioso intento e “dificuldade da tarefa fenomenológica” (HUSSERL, 2010, p. 133).

O Outro é um *cogito* no mundo, um organismo psicofísico que se autoguaia, se autoexplicita e se põe como sujeito no mundo compartilhado. O Outro é também um sujeito dotado de uma vida de consciência transcendentalmente reduzida, sendo esse o quadro que possibilita o surgimento de um mundo intersubjetivo no interior do *cogito*. Husserl reconhece a indispensável comunicação intersubjetiva em um mundo “como sendo para qualquer um, como um mundo acessível para qualquer um nos seus objetos” (HUSSERL, 2010, p. 133), sem detrimento da individualidade das unidades de aparição.

O substrato do *ser-sujeito-outro* pode ser acessado, tornar-se conhecido, deslindado, na medida em que houver a apropriação das objetividades intencionais que permitem que este *ser-sujeito-outro* seja tal como o sujeito transcendental próprio. Este Eu, reitera Husserl (2010, p. 102) – aventada a sua condição concreta enquanto mônada, – “só pode ser um eu concreto na pluriformidade fluente da sua vida intencional e dos objetos que são, com isso, visados e que, eventualmente, se constituem para ele como objetos que são”. O outro Eu, também como o Eu próprio, “é tomado na sua plenitude concreta como “mônada”; ele é, sobretudo, um ser monádico e sinteticamente concreto capaz, a rigor, de abarcar todos os problemas constitutivos e quaisquer conteúdos particulares” (SILVA, 2009, p. 222).

Não é ainda de todo visível como, na atitude da redução, outros *ego* podem tornar-se susceptíveis de serem postos como seres – não como simples fenômenos mundanos, mas antes como outros *ego* transcendentais – e, com isso, como se podem tornar temas igualmente legítimos de uma egologia fenomenológica (HUSSERL, 2010, p. 78).

Ao estabelecer um vínculo mais estreito com a consciência, o corpo realiza uma espécie de reflexão: ele se torna sujeito-objeto. Assim, quando toco minha mão

esquerda com minha mão direita, esta última apreende àquela como uma coisa. Por outro lado, subitamente, apercebo-me de que a mão tocada começa a sentir: ela é capaz de realizar uma troca de sensações com a mão direita, estabelecendo-se, aí, uma relação de “co-presença”. O ponto culminante alçado pela experiência desta reflexividade genuinamente corporal é atestado pelo fato de que a intercorporeidade funda a intersubjetividade.

O único acesso possível ao outro é a explicitação do meu próprio. Portanto, se uma coisa corpórea tem para mim a significação de outro ego, a tem só em razão da interpretação sistemática do sentido do que me é próprio faça na trama das referências intencionais (Szilasi, 1959, p. 132).

O impulso maior das investigações husserlianas acerca da intersubjetividade consiste em “esclarecer a diferença ontológica entre o *ego* e um outro *ego* transcendental” (REYNAERT, 2001, p. 207). Além do mais, se trata de descrever o sentido de uma natureza intersubjetiva da consciência transcendental constitutiva.

A auto experiência do meu *ego* concreto e, a recíproca, do *alter-ego* experimentado apresentativamente na nova maneira associativa de aparição, efetua a esfera abjudicada ao outro. Nesta eu sou o *alter-ego* e isto sucede com todos os outros. A comunidade intermonádica existe entre mim mesmo, ou seja, a mônada primordial para mim, e a mônada constituída em mim mesmo como estranha e, portanto, como sendo para si, e que me é comprovável só apresentativamente (SZILASI, 1959, p. 135).

Husserl assenta as bases de seu projeto filosófico no dado pressuposto de que “aquele que medita mantém como absolutamente indubitável – como algo que não se pode suprimir, mesmo se este mundo não existisse – somente a si próprio, enquanto *ego* puro das suas *cogitationes*” (HUSSERL, 2010, p. 52). Tal pressuposto põe em relevo a funcionalidade do *ego cogito* puro em sua interioridade mais absoluta e, por conseguinte, um tipo solipsístico de filosofar que perpassa todo o esquema da reflexão fenomenológica transcendental. Como atesta Husserl, a filosofia “assume uma viragem radical do objetivismo ingênuo para o subjetivismo transcendental” (HUSSERL, 2010, p. 53), e, mediante este desvio de rota, avançando na leitura das *Meditações*

*Cartesianas*, a cena teórica fundamental dedicada à intersubjetividade perfila-se diante da possibilidade de um solipsismo transcendental. Como afirma Ricoeur (2009, p. 90),

O retorno ao *ego* leva a um monadismo de acordo com o qual o mundo é em primeira instância o sentido que o meu *ego* desdobra. Husserl assume lucidamente a responsabilidade do “solipsismo transcendental”, e tenta ao mesmo tempo encontrar uma saída no conhecimento do outro, que deve realizar o extraordinário paradoxo de constituir “em” mim o “estranho” primeiro, o outro primordial.

A noção de intersubjetividade ocupará lugar essencial em toda discussão a respeito da possibilidade de se conhecer a experiência que o eu retém do Outro e do mundo. Explicitar a noção de Outro Eu será o intento de Husserl no que tange à pretensão de deslindar a própria reflexão fenomenológica como intersubjetividade transcendental. Encontrar o sentido do *alter ego* que se exprime a partir das vivências obtidas pela experiência transcendental é o horizonte de reflexão para uma filosofia que almeja livrar-se da crítica de solipsismo. Husserl tematiza esse mistério nos seguintes termos:

A questão sobre a possibilidade do conhecimento efetivamente transcendente e, primeiro que tudo, a questão sobre a possibilidade de eu, a partir do meu *ego* absoluto, chegar até outros *ego*, que, todavia, enquanto outros, não estão efetivamente em mim, mas estão apenas em mim enquanto conscientes, é uma questão que não pode ser levantada de um modo puramente fenomenológico (HUSSERL, 2010, p. 132).

O fio condutor da análise da experiência alheia é o próprio *alter ego* e, para tanto, é “mais adequado compreender e desenvolver sistematicamente, num trabalho concreto, a tarefa de explicitação fenomenológica que nos é indicada pelo *alter ego*” (HUSSERL, 2010, p. 132), afirma Husserl. Se o ponto de partida está dado de antemão como sendo o Outro Eu, antecipa-se a necessidade de descrever os modos de doação para o Eu, numa intencionalidade de modo diverso, nas quais o Outro Eu desponta como o motivador do entrelace entre os Outros e, posteriormente, na formação da comunidade intersubjetiva. Sob esse prisma, o Outro Eu se permite estar-aí? Ou, estando ele aí, quais e como se dão as intencionalidades, sínteses e motivações que se efetivam no processo de autoexplicitação egológica? Nas palavras de Husserl:

O outro é apercebido apresentativamente como eu de um mundo primordial, ou como uma mônada em que o seu soma é originariamente constituído e experienciado no modo do aqui absoluto, precisamente como centro funcionante do seu governo. Por conseguinte, nesta apresentação do corpo entrando na minha esfera monádica no modo do ali, que é apercebido como corpo somático alheio, como soma do *alter-ego*, está indiciado o mesmo corpo no modo aqui, como aquilo que o outro experiencia na esfera monádica (HUSSERL, 2010, p. 156).

Husserl mostra que, no posicionamento diante do Outro experienciado, se inicia um movimento intermitente de apropriação elucidativa que permitirá uma fundamentação de uma “teoria transcendental da experiência do que me é alheio” (HUSSERL, 2010, p. 134). Está em jogo a fundamentação do conceito de *experiência transcendental* que se efetivará num desdobramento contínuo, envolvendo a experiência do mundo próprio comum. Na experiência própria do Eu surge um *estranho* (*Fremde*) que se destaca na vida intencional do Eu Puro, que o visa e retém, e, conjuntamente, com outras séries de experiência que deste contato emergem, origina sínteses de descrição noemática. Há que se atentar para a noção de estranho como o que está fora da apropriação do próprio. Nas palavras de Waldenfels (1998, p. 86) “*Fremd*” é, em primeiro lugar, o que aparece fora do âmbito próprio, como algo exterior oposto a um interior.

Da experiência – nas suas diversas e infinitas possibilidades configurativas – emana a experiência do fenômeno mundo previamente reduzido e disposto na condição comum para os sujeitos num todo. Deste modo, compartilho com o Outro de um mundo vivencial, embasado em sistemas de confirmação concordante, onde, em seguida, o aí-para-mim se desdobra num aí-para-qualquer-um. A teoria transcendental do mundo objetivo deve, segundo Husserl, fundamentar o projeto posterior de formação das camadas de comunidades superiores da intersubjetividade.

A operação de constituição do Outro em sua subjetividade dá-se no âmbito transcendental, campo temático onde a vida de consciência está atuando mediante dois tipos específicos de intencionalidade, a saber, intencionalidade ativa e passiva. Nesse campo de atuação ou de experiência vivencial do Eu, emprega-se uma nova redução abstrata que possibilitará uma tomada de posse rigorosa do Eu, fazendo emergir o seu

campo de propriedade. Nesse campo de propriedade do Eu destaca-se o predomínio do Eu transcendental em detrimento do eu mundano. Observa Husserl:

Na atitude transcendental e, em simultâneo, na abstração constitutiva que acabamos de assinalar, o meu *ego* – o daquele que medita – não é, porém, na sua propriedade transcendental, o eu-homem no sentido comum, reduzido a um simples fenômeno correlativo no interior do fenômeno global do mundo. Ao contrário, trata-se, agora de uma *estrutura essencial da constituição universal*, em que transcorre a vida do *ego* transcendental, enquanto constituinte de um mundo objetivo (HUSSERL, 2010, p. 135).

Husserl indica que essa nova projeção do Eu, reduzido para si próprio, requer também a exclusão da operação da intencionalidade dirigida ao alheio, operação no modo sintético, em outras palavras, a intencionalidade que predispõe o alheio em sua efetividade. Resta aí um modo de intencionalidade, colocada em movimento pelo Eu reduzido transcendentalmente, onde há a constituição de “um *ego* não como *eu-mesmo*, mas antes como se espelhando no meu próprio eu, na minha mônada” (HUSSERL, 2010, p. 135). Esta espécie de duplicação do Eu é oriunda da operação redutiva posta pelo próprio Eu ao se abstrair de tudo o que é alheio, inclusive a subjetividade alheia. Esta atitude metodológica espontaneamente levada a cabo põe uma questão fundamental: como poderá o Eu constituir algo alheio no âmbito de sua esfera de propriedade?

A atitude transcendental propiciada pela *epoché* pressupõe uma apropriação do ser ou dos modos de doação deste, impreterivelmente na condição de fenômeno, (HUSSERL, 2010, p. 136): “como um sentido visado que se confirma.” Tanto o modo de ser do humano que se identifica a cada visada, como o de qualquer objeto, há que se tomar como sentido que deve ser aclarado. Nota-se a influência da teoria da abstração como traço predominante e fundamental no processo de constituição do alheio. Não interessa ao Eu que reflete o outro humano que se coloca de frente, que permite o contato ou ataca pelo olhar. Resta, portanto, os inúmeros modos de doação de sentido do fenômeno Outro. Faz parte da atitude transcendental tal postura do experienciante.

A precisão da *epoché* abstrativa aqui explicitada concede ao alheio a condição de sentido a ser aclarado. O alheio é tomado como um fenômeno no interior da esfera própria do Eu, e, ainda de modo prévio, é tido como fenômeno estranho para a

experiência transcendental e, como tal, fica retido. O mundo está dado da mesma forma como fenômeno estranho para o próprio. O fenômeno transcendental do mundo se dá através da experiência concordante. Sendo tal experiência co-participativa, cabe ao Eu meditante aplicar a abstração dos predicados culturais que envolvem o mundo enquanto determinante do alheio.

Pela *epoché* abstrativa o Outro perde todas as referências que o fazem ser estranho para o Eu, não se tratando, por via disto, de uma ruptura irreversível com a outra subjetividade. Ao contrário, faz-se a abertura de possibilidade de apreensão do Outro enquanto fenômeno de sentido purificado. O mundo e suas peculiaridades *circum-mundanas*, que por ser motivo de estranheza entre Eu e Outros, também é reduzido. Em meio a estes dados, é notável que

se a depuração à esfera de propriedade é realizada relativamente ao mundo exterior, ao soma e ao todo psicofísico, então perco o meu sentido natural de ser um eu, pois fica eliminada toda e qualquer referência de sentido a um “nós” ou um “a nós” possível, bem como toda a minha mundaneidade em sentido natural (HUSSERL, 2010, p. 138-39).

Diante da redução tudo o que é objeto – neste caso entendido como “alheio” – torna-se excluído abstrativamente. Resta defrontar-se com a “estrutura essencial da constituição universal”, onde transcorre a vida do Eu, ou o que se denomina estrutura de propriedade. O Eu, em sua esfera de propriedade, atuando no âmbito da experiência transcendental, abstrai, paulatinamente, de todas as estranhezas que o cercam, inclusive, “de todas as determinações do mundo fenomênico que remetem, no seu sentido, para os outros enquanto sujeitos egóicos” (HUSSERL, 2010, p. 137). A posição em que se encontra o Eu, após a aplicação redutiva, privilegia um estrato de continuidade reflexiva pura, totalmente incondicionada, possibilitando uma linha de análise que dispensa toda a influência do “psíquico e dos predicados do mundo objetivo que provêm das pessoas” (HUSSERL, 2010, p. 137). Ainda, “na nossa abstração, porém, desaparece total e completamente o sentido “objetivo”, que pertence a tudo que é mundano, enquanto intersubjetivamente constituído como algo experienciável por qualquer um, etc.” (HUSSERL, 2010, p. 137).

Na *esfera de propriedade*, o aspecto somático do corpo é ressaltado como o estrato único de contato com a experiência. Há o homem no mundo que está entrelaçado com a experiência fática. Mas esse homem que sou eu, reduzido, num primeiro momento, se torna Eu psicofísico. Um Eu que está em constante orientação para o mundo – mundo este que não pode ser jamais confundido com o mundo exterior objetivo – atuando indissociavelmente na esfera transcendental reduzida, como um mundo de sentido primordial que é comum ao Outro. Na tarefa de constituição do mundo de sentido, surgem um Eu que se dá conta da sua humanidade, paralelo ao Eu transcendental, imerso na corrente de suas vivências de consciência. Este último promove a abertura de consciência a partir da *autopercepção mundanizante*. Pela parentetização

Por meio dela, fiquei ciente de mim enquanto *ego* transcendental, que constitui na sua vida constitutiva tudo o que para mim é objetivo, o eu de todas as constituições, o eu em cujas vivências atuais e potenciais, e nas habitualidades egóicas, existe e nas quais, tanto como a tudo o que é objetivo, se constitui também enquanto *ego* idêntico (HUSSERL, 2010, p. 140).

Em meio à constituição via *autopercepção mundanizante*, é possível que o Eu constitua, certamente perpassada pelo crivo da *epoché*, toda e qualquer vivência oriunda da psicossomaticidade. Tal possibilidade de trânsito entre uma camada e outra concede ao Eu transcendental a condição necessária de estar imerso na vivência, constituir em meio ao fluxo das vivências, concordâncias ou discordâncias, retornar ao âmbito transcendental onde a vivência está sendo purificada e ir constituindo sínteses de validação. Neste sentido, há o modo primordial de vivência do alheio onde, “toda e qualquer consciência do que é alheio, todo e qualquer modo de aparição do alheio, pertence, porém, à primeira esfera” (HUSSERL, 2010, p. 141).

Quando vejo a vergonha no ruborizar-se, o desgosto no franzir da testa, a cólera no punho fechado, então se trata de um fenômeno distinto de quando observo no corpo vivo alheio seu estrato sensível ou co-percebido das sensações e os sentimentos vitais do outro indivíduo. Ali apreendo o um com o outro, aqui vejo o um através do outro (STEIN, 2004, p. 94).

Tudo o que é objeto no mundo se mostrar com determinidades que vão se desenvolvendo em momentos dispostos na temporalidade imanente da consciência. Outros “objetos” – apesar do termo ser um tanto, confuso, mas nem por isso equivocado – afetam de forma diferenciada, se destacando para o olhar captador da experiência.

Cada experiência está apontada a ulteriores experiências, preenchendo e confirmando os horizontes apresentados, experiências que incluem, sob a forma de antecipação intuitiva, sínteses potencialmente confirmadoras de uma experiência continuada concordante (HUSSERL, 2010, p. 153).

Tal objeto específico é o corpo do alheio que não está para o olhar do experienciado desprovido de somaticidade. Não interessa o corpo natural do Outro que surge, mas a projeção ideal-reflexiva que o Eu, em seu mundo, também projetado e refletido idealmente, interpõe pela redução transcendental. Eu capto Outro Eu que sou eu mesmo, mas que não deixa de ser *alter ego*. “Quando eu, na redução transcendental, reflito sobre mim, o *ego* transcendental, então estou para mim próprio perceptivamente dado como este *ego*, e certamente numa percepção captadora” (HUSSERL, 2010, p. 142).

Aquilo que me é próprio se descobre por explicação e retira o seu sentido originário a partir da realização desta explicação. Ele desvenda-se originariamente no olhar experienciante e explicitante que dirijo para mim próprio, a partir do meu eu sou, perceptiva e mesmo apoditicamente dado, e da sua identidade persistente consigo próprio, na síntese contínua unitária da auto-experiência originária (HUSSERL, 2010, p. 142).

Trata-se de uma experiência mediata onde a intencionalidade toma o Outro por uma espécie de analogia. Husserl reconhece que o Outro Eu ou a outra consciência, existem independentes da concepção do Eu, pois, estando o mundo objetivo aí, pré-concebido à consciência e independente dela, também o outro sujeito, por intuição analógica, a outra subjetividade precisaria ser reconhecida como possuindo uma existência independente do Eu. No desenvolvimento da ideia de uma fenomenologia transcendental, Husserl não pode evitar a afirmação de que não há como conhecer o

Outro diretamente, de forma imediata. Só sabe-se do Outro, outra consciência, a partir da consciência intencional do Eu. Assim, o Outro só mostra-se através dessa mediação, através das condições presentes de ter apenas consciência do Eu próprio como pertença inequívoca, como presença imediata.

Se a fenomenologia quer “trazer a experiência todavia muda à expressão de seu próprio sentido”, e a experiência do homem é uma experiência comunitária, a fenomenologia haveria de elucidar esta experiência; se no princípio não o fez, foi porque tomava a experiência como algo individual. Husserl era filho de uma tradição que ele mesmo deveria superar (SAN MARTÍN, 1993, p. 258, tradução nossa).

O Outro existe, nesse sentido da consciência intencional, como uma experiência do Eu em sua esfera própria de vinculação. Desse modo, é possível afirmar que no plano da consciência intencional, o mundo vivido é sempre o mundo vivido de cada um, singularmente considerado, embora sempre intencionalmente dirigido a outro objeto ou a outra consciência. Portanto, a experiência de um sujeito não teria como ser remetida, enquanto condição constituinte, a um mundo vivido em comum, compartilhado com outros. Esse é um dos problemas que se colocou desde o início para a fenomenologia transcendental de Husserl.

Na atitude transcendental e, em simultâneo, na abstração constitutiva que acabamos de assinalar, o meu ego – o daquele que medita – não é, porém, na sua propriedade transcendental, o eu-homem no sentido comum, reduzido a um simples fenômeno correlativo no interior do fenômeno global do mundo (HUSSERL, 2010, p. 135).

Para tanto é necessário salientar o que Husserl considera como sendo o “próprio”, ou, o que é especificamente próprio ao Eu. Ele avalia a esfera de propriedade do Eu como “o meu ser concreto enquanto mônada, puramente em mim próprio e para mim próprio, numa propriedade fechada, compreende, tanto como outra qualquer, também a intencionalidade dirigida para o alheio” (HUSSERL, 2010, p. 135).

Husserl continua suas análises descrevendo um tipo especial de experiência do Outro, ou seja, como situações em que o Eu sente o Outro a partir de si mesmo. Este

tipo de coexistência original recíproca em que o Eu assume o Outro objetivando fazer uma apreensão de si próprio, isto é, em que o Eu apreende-se e mediado pelo Outro, experimenta-se como estranho, é de importância decisiva para uma constituição de um mundo objetivo no e para o Eu. Quando o Eu percebe que pode conceber o Outro Eu como um elemento parte de si mesmo, acontece uma mudança marcante na constituição própria e a diferença absoluta entre o Eu e o Outro desaparece. Tendo presente o *reflexo* que o Outro provoca ao Eu – isso implica afirmar que o Outro se torna um “Eu-mesmo” num sentido ontológico – cabe adentrar na esfera intencional em que ocorre o encontro das mônadas. No entanto,

como pode o meu *ego*, no interior da sua propriedade, constituir, sob o título “experiência alheia”, precisamente algo alheio, portanto, constituir algo com um sentido tal que exclua o constituído da consistência concreta do eu-mesmo concreto que constitui esse sentido, que o constitua, de certo modo, como um *analogon* (HUSSERL, 2010, p. 136).

Para obter o êxito de tão importante empreendimento, cabe ao filósofo livrar-se do “estranho” e ocupar-se do “próprio”. Mas, como se dá tal atitude? No horizonte da experiência transcendental, o Eu atentará aos atos que apresentam “familiaridade” na correlação entre os “*Eus* sujeitos”. Como afirma Husserl (2010, p. 139):

Assim, por meio desta peculiar separação abstrativa do sentido do alheio, retivemos ainda um tipo de “mundo”, uma Natureza reduzida à propriedade, um eu psicofísico com um soma, uma alma e um pessoal, inserido nessa Natureza por meio do soma corpóreo.

Vamos supor um outro homem presente no campo de nossa percepção; em termos de redução primordial, isso quer dizer que, no campo da percepção da minha natureza primordial, aparece um corpo que, na qualidade de primordial, não pode ser mais que um elemento determinante desse eu mesmo (transcendência imanente). Posto que nessa natureza e nesse mundo, meu corpo é o único que é e que pode ser constituído de maneira original como organismo (órgão que funciona), é preciso que esse outro corpo – que, no entanto, também se mostra como organismo – tenha esse sentido de transposição perceptiva a partir do meu próprio corpo. E isso de maneira a excluir uma

justificação realmente direta e, em consequência, primordial – por meio de percepção no sentido exato do termo –, predicados específicos do organismo. De acordo com Husserl (2010, p. 150): “só uma semelhança, no interior da minha esfera primordial, ligando aquele corpo ali com meu próprio corpo, pode fornecer o fundamento motivacional para a apreensão *analogizante* do primeiro com um outro soma”.

Em relação à compreensão da vivência do Outro se deve considerar a importância da relação empática do Eu para com o Outro, fator propiciador da intersubjetividade transcendental através das associações constantes. O próprio filósofo aponta isso nos parágrafos finais da quinta meditação:

Toda e qualquer compreensão conseguida do outro atua abrindo novas associações e novas possibilidades de entendimento, tal como, ao contrário, dado que toda associação emparelhante é recíproca, esta compreensão desvenda a vida anímica própria na sua semelhança e alteridade e, pondo em destaque novos aspectos, torna-os frutuosos para novas associações (HUSSERL, 2010, p. 158).

### 2.3 A Experiência da Empatia

Na esfera dos atos de consciência um ato é fundamental no que tange à percepção, apreensão e compreensão do conteúdo do Outro Eu: trata-se do ato da *Empatia*. (*Einfühlung*)<sup>22</sup>. O Outro se apresenta ao Eu, num primeiro momento, numa totalidade de sentido apreendida imediatamente e que diferencia de modo primordial o ser do Outro dos outros seres. Husserl afirma que os outros eus não são simples representações e objetos representados no Eu primordial, mas que seriam justamente "Outros", enquanto dados transcendentais da esfera fenomenológica do Eu. Segundo Husserl (2010, p. 184) “na minha própria experiência, experiencio não apenas a mim mesmo, mas também o outro, na forma particular da experiência do alheio”. Ainda, afirma Husserl (2010, p. 185): “a aparência de um Solipsismo vê-se dissolvida, se bem que conserve o sentido fundamental a proposição segundo a qual tudo o que é para mim só pode retirar o seu sentido de ser exclusivamente a partir de mim próprio”. A empatia torna-se, dessa forma, uma possibilidade de análise da condição egóica do Outro a partir do Eu. Dessa forma, o Eu reduzido transcendentemente, confere rigor à análise de sentido do Outro, sendo que a operação empática traz para a esfera do eu a vivência do Outro.

Ao fazer referência à noção de *empatia* (*Einfühlung*) nas *Meditações Cartesianas*, Husserl está aludindo a um conceito relevante nas investigações acerca da constituição do Outro. No processo empático, o sujeito como meditante, atua na esfera descritiva, percebe seus conteúdos e, no transcorrer da sua vida de consciência, se dá conta do modo como ocorre a percepção e a co-percepção. A *empatia* pressupõe,

---

<sup>22</sup> A palavra alemã utilizada por Husserl (*Einfühlung*) é composta por três partes, o núcleo *fühl* significa “sentir”. Há na língua grega uma palavra que poderia corresponder a *fühl* (e a *feeling*, derivada da língua latina): *pathos*, que significa “sofrer” e “estar perto”. A palavra empatia é uma tentativa de tradução desse sentir em termos linguísticos espontâneos do ser humano, para sentir o outro. Uma outra tradução poderia ser intropatia. O termo empatia é frequentemente utilizado, principalmente pela Psicologia, como “sentir o outro” no sentido de simpatia, mas não é assim. Eu posso encontrar uma pessoa, e ter um reconhecimento súbito de que é um ser humano, imediatamente o vejo como indivíduo e identificado como alguém semelhante a mim. assim, enquanto eu o vejo, tenho, ao mesmo tempo, percepção e intropatia, ou seja, percepção e apreensão de que é um ser humano (ALES BELLO, 2006, p. 64-65). Ainda, com Ricoeur (2009, p. 284) “A teoria da *Einfühlung* pertence à fenomenologia descritiva antes de suportar a tarefa de resolver o paradoxo do solipsismo transcendental. Ela se une com a fenomenologia da percepção, com a percepção do outro se incorporando à significação do mundo que percebo”.

portanto, essa vivência própria do Eu, bem como a vivência por analogia, a percepção do Outro em mim e os atos comportamentais em geral. Fragata adverte (1962, p. 36-37):

Segundo Husserl, graças a uma espécie de sentimento interior, ou “*intropatia*” (*Einfühlung*), constituem-se, na consciência transcendental, outros eus, como sujeitos cognoscentes, idênticos a mim mesmo. O sujeito fenomenológico eleva-se então a um grau superior, apresentando-se como um entre muitos. Atinge-se assim uma espécie de “nós transcendental”, e é para esta pluralidade que o sujeito individual cognoscente apreende o objeto como válido.

Através da empatia ocorre uma mudança no mundo primordial, afetando aquilo que é próprio ao Eu dentro desse mundo de sentido. A *empatia* acontece de modo próprio e impróprio. Esses dois momentos da experiência empática vivida pelo sujeito são decisivos para elucidar a constituição transcendental de sentido do *alter ego*. Os dois momentos se referem ao mundo de apreensão dos outros pelo Eu transcendental. No modo impróprio, o sujeito se apresenta de forma passiva ao Eu, que o percebe na forma de subjetividade estranha, e, paulatinamente, numa retenção que ocorre a partir de uma associação analógica, apreende o Outro Eu como um para mim.

Mas o sujeito da vivência empatizada – e esta é a novidade fundamental frente à lembrança, a espera, a fantasia das próprias vivências – não é o mesmo que realiza a empatia, mas sim o outro. Ambos estão separados, não ligados como ali por uma consciência de mesmidade, por uma continuidade de vivência. E enquanto vivo aquela alegria do outro, não sinto nenhuma alegria originária, ela não brota viva de meu eu, tampouco tem o caráter do ter-estado-viva-antes como alegria recordada. Mas, muito menos ainda é mera fantasia sem vida real, mas sim aquele outro sujeito tem originariedade, embora eu não vivencie essa originariedade; a alegria que brota dele é alegria originária, embora eu não vivencie como originária. Em meu vivenciar não originário me sinto, de certo modo, conduzido por um originário que não é vivenciado por mim e que, porém, está aí, manifesta-se em meu vivenciar não originário. Assim temos, na empatia, um tipo *sui generis* de atos experienciáveis (STEIN, 2004, p. 134).

Ao investigar a possibilidade de um sujeito ter a experiência de Outro Eu, Husserl refere-se ao que denomina de *esfera de propriedade*. Essa esfera designaria, de um lado, a experiência da autodotação mais originária possível e, de outro, pressuporia que a experiência da intersubjetividade não pode se dar fora de uma auto-experiência.

Com isso, Husserl procura apontar que o Outro, entendido como consciência estrangeira, não se dá nessa esfera de originalidade, nessa esfera inaugural. Pois, se fosse o caso, o Outro seria acessível de forma direta e seria meramente um momento de meu próprio ser e, desse modo, eu e o outro seríamos o mesmo. O que pertence a essa esfera original é apenas minha experiência do Outro, a saber, as experiências de *empatia* (*Einfühlung*). Sobre o conceito de *empatia* afirma (SILVA, 2009):

Este fenômeno é o que manifesta, em carne e osso, um gênero de experiência singular, qual seja, a de uma ocorrência sobre-reflexiva e estesiológica da percepção das vivências de outrem, pois, muito especialmente, na atitude natural, encontro-me no seio do mundo – eu entre os outros – dos quais me distingo e aos quais me oponho (SILVA, 2009, p. 223).

O interessante é que, para Husserl, isso bastaria para mostrar que essa esfera do “meu próprio” (*Mir-eigene*) não é, de modo algum, uma esfera solipsista, já que inclui também as vivências que o Eu tem do Outro, ou, ao menos, de outro Eu. Essa esfera original deve ser entendida como o conceito geral de tudo aquilo que é dado de forma direta, auto-dado em forma originária em todas as experiências do Eu. Para Husserl, é possível reconhecer uma *apresentação* (*Appräsentation*) do Outro, mas nunca uma *presentação* (*Gegenwartigung*). Nas palavras de (PELIZZOLI, 1994, p. 37): “Outrem, apreendo-o em mim, captado da mesma forma que capto a mim próprio em relação a meu corpo, por “*apprésentation*”, mas não como uma evidência apodítica absoluta”.

A apresentação, que dá o que, no outro, é *originaliter* inacessível, está entrelaçada com uma apresentação originária (a do seu corpo, enquanto pedaço da minha natureza dada na propriedade). Neste entrelaçamento, porém, o corpo somático alheio e o eu alheio que o governa são dados ao modo de uma experiência unitária transcendente (Husserl, 2010, p. 153).

O exemplo clássico utilizado na fenomenologia é o do cubo. Posso ter a frente do cubo como “*presentação*”, mas os lados que não vejo me aparecem por *apresentação* (*Appräsentation*). O outro é Outro não somente por que suas vivências não podem ser doadas ao Eu de forma original, mas também, principalmente, por que se tem a experiência dele em uma situação subjetiva que, por princípio, não pode ser do Eu.

Husserl sugere que um corpo exterior do Outro, por analogia, é percebido como o sujeito percebe seu próprio corpo. Motivado por essa semelhança, o Eu tende a realizar uma *transferência aperceptiva* pela qual concebe o corpo exterior como um corpo em analogia com seu próprio corpo.

Ela é a mesma natureza, apenas que no modo de aparição como seu atuasse ali, no lugar do corpo somático alheio. O corpo é o mesmo, a mim dado como ali, a ele como aqui, como corpo central, e a “minha” inteira natureza é a mesma que a do outro, ela é dessa maneira constituída na minha esfera primordial como unidade idêntica dos meus múltiplos modos de doação – como idêntica nas orientações cambiantes em torno do meu soma como corpo-zero no aqui absoluto (HUSSERL, 2010, p. 161).

Husserl considera a possibilidade do conhecimento do Outro a partir da identificação de sua corporeidade e do reconhecimento que o Eu tem para ele enquanto índice de uma experiência concordante bilateral, ou seja, a experiência da intersubjetividade dá-se a partir do surgimento do *corpo estranho* ao Eu e, tal aparecer indica que esse corpo vivo é uma sede de vivências intencionais e o “corpo zero” (HUSSERL, 2010, p. 161) de um horizonte infinito de possibilidades e constituinte de um mundo comum. Trata-se de uma *presentificação* original do *alter ego*. Nas palavras de Silva (2009, p. 225): “Por obra e graça desse “acoplamento”, é que se tece a analogia entre outro mundo e meu mundo primordial, quer dizer, a presunção mais profunda do enigma de uma “Natureza intersubjetiva”.

Ora, no que diz respeito à constituição do Outro, é verdade que eu não saio da imanência do meu Eu: não vivo os vividos do Outro como se eles se tornassem para mim imanentes. O Outro está, efetivamente, aí, em “carne e osso”, diante de mim, e não me é dado no para-si da sua vida intencional. O modo de presentificação original do Outro Eu, a apresentação, sublinha que, no seu comportamento psicofísico, se dá uma presença, mas, ao mesmo tempo, que ela se recusa no seu próprio ser vivido. Se não fosse assim, Outro e Eu mesmo não faríamos mais que uma só e mesma pessoa. Mas é realmente a partir de mim que o Outro se constitui. “Ao lado da experiência originária que me dá a mim mesmo, há, portanto, uma experiência mediata do corpo do outro que

esclarece, igualmente, a diferença irredutível entre o meu “aqui” e o seu “lá””. (KELKEL/SCHÉRER, 1954, p. 51)

Husserl afirma que “em primeiro lugar, devo explicitar o próprio enquanto tal, de modo a compreender como, no próprio, também o não-próprio adquire sentido de ser, e certamente como algo analogicamente apresentado” (HUSSERL, 2010, p. 185). Os dados de aparição do Eu lhe são dados de forma original, enquanto os do outro são concedidos ao Eu por meio da *presentificação* (*Vergegenwartigung*), portanto, não de forma original.

A mônada que se encontra na posição primordial diante do eu-mônada mostra-se como estranha. Esse mostrar-se num sentido meramente apresentativo confere existência a essa mônada, possibilitando uma verificação constante e doando sentido ao Eu. Nessa forma primitiva de comunicação, o Outro Eu permite um vislumbre de si, no entanto, as vivências permanecem restritas ao próprio da mônada e da Outra mônada, levando em conta que se reconhece aquela mônada como outra semelhante à do Eu. Quando se fala em vivências nesse caso, é necessário estar atento ao estatuto semântico do conceito de vivências puras do Eu puro. De que maneira esclarecer tais vivências? Como elas se dão e de que maneira o Eu as percebe enquanto vivências do Outro Eu? “A apercepção exprime um significado bem pontual: não é um simples raciocínio ou um ato intelectual, mas uma intencionalidade originária na qual, pela primeira vez, assistimos a constituição de um objeto de sentido análogo” (SILVA, 2009, p. 224).

Não é possível ao Eu tê-las na sua representação, o que não o impossibilita de efetivar uma penetração intencional na esfera primordial das vivências do Outro. Husserl reconhece a existência, na comunidade primordial das mônadas, de uma espécie de introspecção empática.

Segundo Husserl (2010, p. 166), tal dinâmica “é uma vinculação que, principalmente, é de um tipo peculiar, que é uma comunidade efetiva, e, precisamente, ela é a vinculação que torna transcendentalmente possível o ser de um mundo”. Na análise da nova esfera em que acontece o segundo grau de comunidade do Eu se relacionando com os Outros, leva-se em conta o caráter psicofísico desse Eu e desse Outro. Quando Husserl propõe essa nova configuração constitutiva, a dinâmica de apreensão do Outro na esfera do Eu ganha um sentido de assimilação como

reciprocidade. Mas qual a novidade desta intercomunhão subjetiva? A grande novidade consiste na concepção perceptiva do Outro como numa espécie de *reflexo*. O Eu não tem o Outro como um par somente; não se opõe e ainda, tem a possibilidade de inaugurar a esfera de pertença do Outro a si mesmo. Nessa reciprocidade existencial é certo dizer que há a emergência de um corpo central, polo das vivências e a partir da consecução da “refletividade” analógica corporal, descubro o Outro como polo também.

Se, compreendendo o outro, penetro profundamente no seu horizonte de propriedade, então de imediato darei com o facto de que, assim como o meu soma corpóreo se encontra no meu campo de percepção, também o meu soma se encontra no seu, e que, em geral, ele me experiencia sem mais como um outro para ele, tal como eu o experiencio como meu outro (HUSSERL, 2010, p. 167).

Parece óbvio dizer que, enquanto apreensão corporal objetiva, o Outro não se mostra ao Eu, na forma de evidência apodítica; essa percepção exterior é superficial, incompleta e dubitável. No entanto, sucessiva e paulatinamente, a redução é aplicada a essa *representação (Repräsentation)* primordial do Outro, no intuito de atingir a totalidade do ser transcendente. O ser do Outro se faz possível de ser fenômeno próprio, a partir de uma vinculação transcendental, que acontece mesmo o Outro não estando aí efetivamente. Tanto o Outro como a realidade objetiva são o foco da intencionalidade da consciência.

Essencialmente o Eu, num movimento de interiorização destacado por Husserl, adentra na esfera própria primordial, explicita suas vivências próprias e, dentro dessa esfera mesma, o Eu reduzido transcendentalmente compreenderá as propriedades que lhe são estranhas. Nessa dinâmica insere-se a atividade da intersubjetividade transcendental. Esse vínculo do corpo próprio e não-próprio permite ao Eu uma verificação de que há outro organismo tal como o dele, dotado de caráter psicofísico e, como humano, preenche as intenções de outro Eu na e para a sua consciência. Esse é o primeiro passo para a compreensão dos entes de uma transcendência imanente. Adentrar a esfera do próprio desvela o Eu concreto e próprio na forma de mônada.

Paulatinamente os conceitos inerentes à teoria husserliana da constituição originária do Outro vão se deslindando e ganhando sentido. É necessário manter e

retomar, sempre que houver desvio, o aspecto essencial da investigação. Na dinâmica das *Meditações Cartesianas*, na explicitação de sua teoria fenomenológica num modo geral, Husserl deixa claro que não deve ser preocupação da mesma a constatação efetiva e rigorosa da existência dos entes em geral. O papel da fenomenologia será cumprido com rigor se a mesma, embasada nas estruturas de funcionamento da consciência pura e com a atribuição do Eu, conferir sentido ao aparecimento dos entes.

Até o presente momento o caminho percorrido elucidou a busca de sentido para o que se apresenta ao sujeito enquanto Eu monádico. Essa busca aconteceu de forma auto-explicitativa pelo Eu transcendental, a partir de sua esfera de vinculação, ora de sentido, ora de existência. Na existência do Outro Eu, o Eu que se auto explicita percebe essa vivência subjetiva alheia, também inserida no mundo e atribuindo sentido aos objetos. Essa compossibilidade dá-se graças à passagem da vivência da *aparição de si mesmo* (*Selbsterscheinung*) à apreensão do Outro, o que pode se afirmar ser já um indício de solução para o problema do solipsismo.

É teorizando acerca da constituição do mundo que o método empreendido por Husserl tenta num primeiro momento desvencilhar-se dessa aporia metodológica. Entrecortando os aspectos essenciais dessas vivências, Husserl se preocupa em analisar alguns atos intencionais que seriam necessários para a efetivação da intersubjetividade. Assim como o voltar-se para o mundo requer atos de percepção, sensibilização, imaginação etc., o voltar-se para o Outro sugere atos que vão se tornando explícitos no decorrer do texto das *Meditações Cartesianas*. A proposta inicial de Husserl para a compreensão da intersubjetividade transcendental é tratada propriamente na quinta meditação, onde Husserl dedicar-se-á à compreensão das condições de possibilidade da constituição do Outro para o Eu em sua primordialidade. Nas palavras de Alves (2008, p. 10).

A tese de Husserl é que a consciência de um Outro sujeito não é um ato de auto-apreensão pela mediação de uma outra consciência, mas uma operação direta de transposição por analogia. Ou seja, a consciência de outrem não é apreensão do meu devir objeto para um outro, ele não é recuperação dessa última extensão de mim mesmo, mas recorte, sobre os objetos do mundo circundante, de um conjunto de sinais que se organizam sob a forma de um comportamento e que, por isso, são interpretados por analogia com meu próprio ser segundo um processo passivo que é, portanto, anterior a qualquer consciência

temática de mim mesmo. Aí onde isto se verifica, algo aparece para mim no mundo com o sentido de um “outro eu”.

A questão essencial é compreender o que possibilita ao Eu apreender o Outro exatamente na qualidade de Outro Eu, como base na efetuação das operações transcendentais até aqui descritas. Na explicitação transcendental da noção de *alter ego*, emergem dois horizontes próprios da colocação do Outro para mim: o *alter ego* enquanto fenômeno constituído na esfera transcendental da consciência; e, num segundo momento, o mesmo enquanto existente mundano. No primeiro momento, faz-se compreender a posição do Outro constituído no Eu.

Aqui acontece a surpreendente co-determinação do sentido do mundo e de si mesmo a partir de um *modo de ligação (Verbindungsweise)*; a primeira e mais importante refutação ao solipsismo dá-se então a partir dessa condição de possibilidade de co-pertencer ao Outro. A partir dessa co-presença do Outro no Eu, abre-se um horizonte de atos que não são próprios: na esfera própria de acontecimentos do Eu emerge o “estranho”, o não-próprio, rompendo os limites do próprio da consciência e originando novas orientações na compreensão dos fenômenos.

Nessa condição, Husserl averigua a co-participação do Outro no Eu a partir da fenomenologia estática, tendo em vista que estando o Outro já em mim, basta a abstração interiorizada para propiciar a manifestação do Outro. Além desse compartilhamento egóico, o existente mundano apresenta-se ao Eu, num segundo momento, através de um corpo semelhante, ligado a uma dimensão psíquica, formando uma unidade intrínseca. Nas palavras esclarecedoras de Alves (2008, p. 10):

Para bem compreender essa gênese do sentido *alter-ego*, é necessário recordar a grande descoberta que alimenta as reflexões de Husserl – a consciência em que o *ego* transcendental faz experiência do mundo é a consciência pela qual o *ego* se põe ele próprio no mundo e a si próprio se aparece como uma unidade não só psíquica (*seelisch*), mas também somática (*leiblich*). Em reflexões sempre de novo recomeçadas e jamais levadas a um ponto conclusivo, Husserl tenta circunscrever este processo pelo qual a consciência transcendental, no seu devir realidade humana no mundo, para si própria aparece como unidade de um corpo e de uma *psique*.

Nesse plano, a subjetividade passaria à esfera da intersubjetividade, através de uma experiência constituinte, que pertence a todos e a ninguém em particular, o que abrirá o caminho para o trabalho de vários fenomenólogos posteriores. Cabe a indagação: a *epoché* fenomenológica desemboca, necessariamente, em uma posição solipsista? Ou seja, tem-se por fim, após as sucessivas reduções, que o Eu é toda a realidade, e que os Outros Eus não possuem existência independente, passível de ser conhecida diretamente, sem mediações?

Na unidade de experiência do Eu, faz-se necessário salientar o mostrar-se do Outro em um mundo de sentido próprio e acessível a cada um de modo particular. Diante da crítica de solipsismo como resíduo da abstração constitutiva, o Eu não pode ser concebido no plano humano. Nas palavras esclarecedoras de Alves (2005, p. 170) “A descrição husserliana da experiência de um outro sujeito é, desde o início, polarizada por este tema da autoconstituição somática do *ego* na sua apercepção mundana enquanto eu humano”.

Tal condição possibilitaria uma digressão ao erro cometido por Descartes. O Eu reduzido assume, no caráter de consciência, a condição de estrutura essencial da constituição universal. Trata-se de tomar posse da propriedade inerente ao Eu, a saber, a intencionalidade que apreende os Outros. O modo como o sujeito meditante apropriar-se-á da intencionalidade em sua abordagem reflexiva terá um caráter diferenciado.

Nesse novo horizonte intencional dá-se uma apreensão do Outro Eu no Eu, numa espécie de espelhamento monádico, sendo que, naquilo que é próprio ao Eu enquanto mônada, que existe puramente nele e para ele mesmo, ou o que lhe é próprio, há a intencionalidade do estrangeiro: constitui-se o novo sentido do ser que ultrapassa o Eu monádico no que é próprio de si mesmo, e se constitui como um Eu não como o *próprio*, mas como um que se *espelha* no Eu próprio, na mônada primordial.

Nesta intencionalidade insigne, constitui-se um novo sentido de ser que ultrapassa o meu *ego* monádico na sua propriedade mesma, e constitui-se um *ego* não como eu-mesmo, mas antes como *espelhando-se* no meu próprio eu, na minha mônada. Todavia, o segundo *ego* não está pura e simplesmente aí como ele mesmo dado em sentido próprio, mas é antes constituído como *alter-ego*, em que o *ego* que esta expressão *alter-ego* indica, como um dos seus momentos, sou eu-mesmo na minha propriedade (HUSSERL, 2010, p. 135).

Este segundo Eu não está “presente”, não é dado “autenticamente”, mas é constituído como Outro Eu. Por uma espécie de analogia o Outro se torna Eu mesmo. A questão fundamental é como a intencionalidade capta, de acordo com as vias reflexivas sugeridas por Husserl, a constituição transcendental da outra subjetividade. O primeiro passo empregado consiste no rompimento do horizonte que permite ao Eu adentrar no campo do si próprio, conferindo sentido existencial aos seus estados vividos. De acordo com Husserl a *epoché* que permitiu ao Eu chegar a seu estado de pureza egológica, far-se-á necessária no processo da redução do que é estranho ao Eu, a saber, o Outro Eu. A atitude tomada nesse tipo de redução implica um abandono de toda especificidade ou particularidade do sujeito. O Eu deve agir reflexivamente em sua esfera de vinculação. Tal esfera de vinculação dispensa a pré-concepção do mundo e do Outro e predispõe o corpo como primeiro âmbito de sentido. A esfera de doação originária do ser é o lugar do transcendental. Esse âmbito inacessível a um olhar desatento surgirá a partir do intento primordial pela busca dos princípios do conhecimento.

O Eu movimenta-se numa relação dele mesmo consigo e com o mundo. Nesse movimento de auto-reflexão, e, por conseguinte, auto-constituição o Eu apreende-se em três características essenciais: como polo idêntico de seus atos vividos, como substrato de *habitus* e como totalidade monádica. Tais dimensões devidamente explicitadas permitem uma apropriação epistemológica do Eu transcendental. Permitirá ainda a compreensão da unidade do âmbito transcendental e da constituição do Outro Eu em suas vivências puras. A intersubjetividade transcendental é característica do Eu monádico, comportando essencialmente.

O Eu encontra sua plenitude enquanto mônada: nessa condição a consciência volta-se para os objetos do mundo, unificando-os e doando sentido à manifestação dos mesmos num processo de constituição que familiariza os fenômenos numa dinâmica de *habitus*. Destacando o caráter individual da mônada, Husserl coloca em destaque a estrutura do Eu transcendental. Diante da indagação sobre o modo de constituição dos outros eus para o Eu próprio, Husserl focaliza a noção de *alter ego* como “fio condutor transcendental”.

Explicitar a noção de *alter ego* passa a ser a tarefa metodológica a ser seguida a partir de então. O autor salienta a necessidade de considerar o caráter fundamental da intencionalidade da consciência no movimento de busca pelo domínio transcendental de apresentação do Outro. Tal experiência ultrapassa o sentido de objetividade científica, adentrando no domínio transcendental da esfera egológica. Se nesse âmbito tem-se a instância fundamental do pensamento e, conseqüentemente, a apoditicidade da investigação fenomenológica, logo, somente através de uma suscetibilidade de interrogações do próprio eu à sua subjetividade transcendental – “fatos transcendentais da minha esfera fenomenológica” – é que se poderá atingir uma certeza livre da atitude natural do pensamento no que tange à explicitação do *alter ego*. A dinâmica de apreensão das categorias constituintes do outro se dá numa perspectiva denominada *cogito-cogitatum*.

Husserl aborda fenomenologicamente o primeiro nível de percepção do Outro, como experiência noemática de vinculação. Os Outros se mostram ao Eu num contato primordial de corporeidade em um mundo no qual se compartilham vivências estranhas e, ao mesmo tempo, singulares. O Eu é polo do conhecimento, assim como os outros também o são por analogia. Destarte, o caráter constitutivo do Outro Eu será fundamentado no âmago da vida intencional da consciência transcendental do Eu próprio.

Somente a partir do *ego* e da sistemática das suas funções e realizações transcendentais pode ser demonstrada a intersubjetividade transcendental e a sua comunidade transcendental, nas quais, a partir do sistema funcional dos polos-eu, o “mundo para todos”, e para qualquer sujeito se constitui como mundo para todos (HUSSERL, 2008, 189).

Husserl afirma que tanto a objetividade quanto a transcendência do mundo são constituídas intersubjetivamente e que um esclarecimento dessa constituição, conseqüentemente, exige uma análise da intersubjetividade transcendental, e mais concretamente um exame da experiência egógica de Outro. De fato, mundo e sujeito estão submetidos a uma abstração do Eu meditante, em que o resíduo de tal procedimento crítico apresenta a “vida do *ego* transcendental” em forma de mônada. Para tanto é necessário salientar o que Husserl considera como sendo o “próprio”, ou, o

que é especificamente próprio ao Eu. Husserl continua suas análises descrevendo um tipo especial de experiência do Outro, ou seja, como situações em que o Eu sente o Outro a partir de si mesmo. Para obter o êxito de tão importante empreendimento, cabe ao filósofo livrar-se do “estranho” e ocupar-se do “próprio”.

O Outro se apresenta ao Eu, num primeiro momento, numa totalidade de sentido apreendida imediatamente e que diferencia de modo primordial o ser do outro dos outros seres. Husserl afirma que os Outros Eus não são simples representações e objetos representados no Eu primordial, mas que seriam justamente "Outros", enquanto dados transcendentais da esfera fenomenológica do Eu. Trata-se de especificar uma teoria transcendental da experiência do Outro, a saber, uma teoria como a da *empatia* (*Einfühlung*). É necessário atentar para a necessidade metodológica de antecipar a redução da intencionalidade que se dirige a subjetividade alheia. Segundo Husserl (2010, p. 135):

O que me é especificamente próprio enquanto *ego*, o meu ser concreto enquanto mônada, puramente em mim próprio e para mim próprio, numa propriedade fechada, compreende, tanto como outra qualquer, também a intencionalidade dirigida para o alheio, apenas que, desde logo por razões metodológicas, a sua operatividade sintética (a efetividade do alheio para mim) deve permanecer tematicamente excluída.

Essencialmente o Eu, num movimento de interiorização destacado por Husserl, adentra na esfera própria primordial, explicita suas vivências próprias e, dentro dessa esfera mesma, o eu reduzido transcendentemente compreenderá as propriedades que lhe são estranhas. Nessa dinâmica insere-se a atividade da intersubjetividade transcendental. Esse vínculo do corpo próprio e não-próprio permite ao eu uma “tomada de consciência” de que há outro organismo tal como o dele, dotado de caráter psicofísico e, como humano, preenche as intenções de outro eu na e para a sua consciência. Esse é o primeiro passo para a compreensão dos entes de uma transcendência imanente. Adentrar a esfera do próprio desvela o eu concreto e próprio na forma de mônada.

Na medida, porém, em que o corpo alheio no ali entra numa associação emparelhante com o meu corpo no aqui e porque o corpo

no ali é perceptivamente dado e se torna no núcleo de uma apresentação, isto é, na experiência de um *ego* coexistente, deve este, então, de acordo com a inteira marcha doadora de sentido da associação, ser necessariamente apresentado como *ego* agora coexistente no modo do ali (como se eu estivesse ali) (HUSSERL, 2010, p. 157).

A constituição desse Outro mundano se dá através da percepção mútua do *ego* e do *alter ego* em suas modalidades de aparição (*Erscheinung*). Ambos se notam como viventes, como homens inseridos em um mundo, com corpos e vivências semelhantes. No comentário de Ricoeur (2009, p. 240): “A identidade do mundo, enquanto o mesmo mundo percebido por duas consciências, é no fim das contas reduzido por Husserl ao modelo de síntese de identificação, tal como operada por uma única consciência”. Certamente tal dinâmica pressupõe uma vivência corporal de sentido do eu e a consciência de si mesmo.

Além do mais, a linearidade da experiência do outro tem sua gênese no aparecer de um corpo semelhante no mundo primordial, em que o ego percebe um “para-si” a partir do conceito de analogia; em seguida, a associação e o emparelhamento colocam o próprio e o não-próprio e ainda a potencialidade do “como-se”, em que o eu dá-se conta das vivências e atos do *alter ego* e os assimila como próprios ou não, familiares ou estrangeiros. O mostrar-se do outro por analogia é um tema fulcral e elemento essencial para se adentrar na dinâmica da intersubjetividade almejada por Husserl, ao menos tendo por base as *Meditações Cartesianas*. “O interesse primário da quinta meditação, portanto, é a objetividade do mundo, de tal modo que ele não se reduza aos atos de consciência e aos correlatos noemáticos do *ego* que medita” (SMITH, 2003, p. 214).

Na percepção por analogia, o *ego* se sobrepõe ao objeto vislumbrado, tendo a percepção não plena, mas totalizante, dos conjuntos de intencionalidades, através da apresentação do mesmo. Trata-se de uma possibilidade de doação total do fenômeno, que mesmo não tendo a capacidade de deixar transparecer o ego, se apresenta numa doação de sentido multifacetária. Nessa doação, o *ego* pode através da mudança de seus atos de consciência, em infinitas perspectivas de percepção, preencher estruturas até então vazias. Tal condição não é passível de ser aplicada, na maioria das vezes, ao *alter ego*. Quando se trata de um objeto ou da percepção das coisas, a condição tal como abordada acima, se torna facilmente aplicável. Quando se trata de outra subjetividade,

tem-se uma realidade psicossomática, com experiências semelhantes a do *ego*. Diante disso:

A tese de Husserl é que a consciência de um outro sujeito não é um ato de auto-apreensão pela mediação de uma outra consciência, mas uma operação direta de transposição por analogia. Ou seja, a consciência de outrem não é apreensão do meu devir objeto para um outro, ele não é recuperação dessa última extensão de mim mesmo, mas recorte, sobre os objetos do mundo circundante, de um conjunto de sinais que se organizam sob a forma de um comportamento e que, por isso, são interpretados por analogia com meu próprio ser segundo um processo passivo que é, portanto, anterior a qualquer consciência temática de mim mesmo. Aí onde isto se verifica, algo aparece para mim no mundo com o sentido de um “outro eu”. (ALVES, 2008, p. 10)

Na *gênese passiva* a *analogia* pode ser entendida predominantemente como relação corpórea entre os sujeitos. O eu apreende o seu corpo e, nesse ínterim, o corpo do outro através das vivências análogas às suas intencionalidades. O Eu tem diante de si a semelhança, mas, ao mesmo tempo, a diferença entre si e o outro. Não há dualidade entre ambos, mas uma complementação de associações de vivências similares, que vão gradativamente sendo assimiladas e correlacionadas simultaneamente como próprias. No processo de *analogia* desdobra-se o conceito de emparelhamento. No emparelhamento acontece a apreensão presentificante do Outro pelo Eu. Estando esse Outro predisposto ao Eu, acontece no modo análogo uma apropriação do dado intuído do Outro como próprio ao meu. Usando como exemplo a percepção tátil que realizo em um aperto de mão. Como afirma Xirau (1941, p. 201-202):

só é possível chegar à percepção da psique alheia através de seu corpo e que este se oferece sempre como uma variedade da percepção dos objetos físicos dotada de certas características peculiares”. [...] “Esta percepção de mim “ser no mundo” – em corpo e alma – é a base indispensável para a percepção dos demais. Frente a ela percebo outras realidades que se conduzem de uma maneira análoga, que sentem a realidade do mundo e reagem ante o que sentem de uma maneira parecida com a minha, que se movem no mundo e são aptos para vir *aqui* aonde eu estou e perceber a perspectiva que eu percebo do mesmo modo que eu posso transladar-me *ali* aonde eles estão e perceber a sua.

Nessa atitude, retenho certa propriedade que identifica, via sensações sinestésicas, aquela mão como minha. Ainda assim, diante da assimilação de igualdade, o Eu consegue diferenciar e perceber a sua propriedade como primordial em relação a do Outro. Usando o exemplo da tactibilidade, a mão que pertence ao Eu é tomada na condição de *substrato de habitualidades* (*Substrat Von habitualitäten*). O Outro também tem, de maneira associativa, a constituição de sentido para o Eu, da sua mão como pertencente ao seu corpo próprio. Nota-se por essa analogia associativa que o Eu pode conceber as propriedades inerentes ao Outro Eu e, conseqüentemente, a realidade mundana do Eu torna-se co-realidade com a presença do Outro como Eu nesse mundo.

Se agora, na minha esfera primordial, entra um corpo, destacadamente, que é semelhante ao meu, ou seja, um corpo de tal modo constituído que deve estabelecer com o meu um emparelhamento fenomenal, então parecerá agora claro sem mais que ele, na deslocação de sentido, deve tomar de imediato do meu soma o seu sentido de “soma” (HUSSERL, 2010, p. 152-53).

O *emparelhamento*, portanto, deve ser entendido como uma correlação, uma ligação que confere unidade à experiência vivida dos entes. Como a própria derivação etimológica atesta, emparelhamento consiste fenomenologicamente numa apresentação configurada em par. Para o melhor entendimento, destaca-se o que diz Husserl (2010, p. 151-52) “Tanto quanto um emparelhamento seja atual, também se estenderá, permanecendo numa atualidade viva, aquela notável forma de instituição originária de uma apreensão analogizante que sublinhamos como a primeira peculiaridade da experiência do alheio”.

A percepção do próximo se funda sempre na percepção de um corpo orgânico e esta por sua vez na simples percepção de um corpo. O problema se coloca, portanto, nos seguintes termos: como é possível que um corpo da natureza apareça, em determinados casos, como um organismo pertencente a outro eu? (XIRAU, 1941, p. 201).

Diante desta constatação, deste perceber analogicamente o Outro, pode emergir a questão: qual o aspecto ou conceito que permite uma vinculação mais profunda em relação ao Outro? Em outras palavras, como empreender uma análise mais aprofundada do mostrar-se do corpo lá na constituição de sentido da esfera transcendental? Segundo

Husserl, tal modo se daria, em um dos momentos, através do *comportamento* (*Verhalten*) do Outro na vivência original. Esse Outro Eu modifica o ser do Eu que o constitui intencionalmente.

A forma fundamental da consciência de outro sujeito consiste nestes processos comunicativos e empáticos de harmonização dos fluxos de experiências respectivos, pelos quais desponta a forma comunitária de um “nós” socializado e a referência a um mundo comum (cultural e natural) (ALVES, 2008, p. 16).

Noutro plano, o Eu insere-se numa vivência tida como própria, estando inserido no Outro Eu, numa espécie de convivência simultânea num *mundo ambiente* (*Umwelt*). Há um deslocamento do Eu em busca do Outro. Trata-se de uma equiparação egóica onde o Eu, como doador de sentido em todos os atos de consciência, compreende em si e para si, o distinto e o semelhante. Cada apropriação do Outro, em seu dar-se ao Eu, abre uma nova possibilidade de relação. A cada associação, o diferente, o estranho se deixa intuir em novos desvelamentos, propiciando ao Eu uma compreensão em meio a diversidade de atos mostrados.

### CAPÍTULO III

#### COMUNIDADE INTERMONÁDICA E O NÓS TRANSCENDENTAL

O problema da intersubjetividade ou aquilo que Ricoeur acredita ser a “pedra de toque” (2009, p. 215) da fenomenologia transcendental, por fim, pode ser resolvido através da inserção do conceito de comunidade, na constituição de um mundo objetivo comum<sup>23</sup>. Essa comunidade tem dois graus de formação: em um grau inferior, a outra mônada é constituída no e para o Eu como Estranha; as outras mônadas são realidades separadas do caráter monádico do Eu, ou seja, não há liame real entre os momentos de consciência delas e os do Eu e, em um grau mais elevado, se o Eu dirige sua compreensão em direção ao Outro Eu, descobre que, como o corpo orgânico do Outro se encontra no seu campo perceptivo, também o seu *corpo (Leib)* se encontra no dele. Esta reciprocidade funda a comunidade monádica, a intersubjetividade transcendental que traz consigo, necessariamente, o mesmo mundo objetivo constituído.

Assim, à constituição do mundo objetivo pertence essencialmente uma *harmonia das mônadas*<sup>24</sup>, mais precisamente, uma constituição harmônica particular das mônadas e, conforme a isso, também uma harmonia na gênese singular que prossegue. A

---

<sup>23</sup> Vale indagar: qual a necessidade de que se estabeleça um mundo objetivo de sentido? Nas palavras de Husserl (2010, p. 147): “O mundo objetivo enquanto ideia, enquanto correlato ideal de uma experiência intersubjetiva que idealmente se realiza e que foi realizada na concordância – enquanto correlato de uma experiência intersubjetivamente comunalizada –, está por essência referido à intersubjetividade, ela própria constituída na idealidade como intersubjetividade aberta ao infinito, cujos sujeitos singulares estão dotados de sistemas constitutivos que se correspondem mutuamente e que são em conjunto concordantes”.

<sup>24</sup> Sobre a dinâmica de constituição do “nós transcendental”, julga-se necessário retomar, nas palavras de Fragata (1959, p. 176-77) o modo de junção e harmonização Intermonadológica. A saber, “experimentando os outros como outros-eus, experimento-os simultaneamente como sujeitos cognoscentes que se formam também num mundo que eu posso experimentar na minha consciência, operando-se assim uma nova síntese de identidade que é a natureza no seu mais alto grau de objetividade. E “a objetividade desta natureza, esclarece Husserl, ... *baseia-se na compreensão mútua* entre uma pluralidade de eus que se experimentam”. Esta identidade coletiva implica, evidentemente, uma “*harmonia das mônadas*, isto é, uma constituição individual harmônica em cada mônada em particular e conseqüentemente uma gênese que se desenvolve harmoniosamente em cada uma delas”. Não se trata, contudo, duma “harmonia pré-estabelecida” no sentido leibniziano, pois esta harmonia é verificada fenomenologicamente graças às relações mútuas e à intropatia, e exige portanto a apreensão duma atividade recíproca. Tal harmonia verifica-se através da própria subjetividade, e por isso o sujeito fenomenológico é elevado a um grau superior constituindo-se nele “o *nós transcendental*” (*das transzendente Wir*)”.

constituição da intersubjetividade transcendental necessita do conceito de mônada como espelho sintético de um mundo-ambiente e do conceito de comunidade monádica como reciprocidade dos espelhamentos, sincronia dos mundos.

Cabe propor, com Husserl, a seguinte questão: “como pode vir a realizar-se a comunalização e, desde logo, na sua primeira forma de um mundo comunitário” (HUSSERL, 2010, p. 159). Diante da necessidade da formação de um mundo comum, concebe-se a presença efetiva de um corpo – unidade psicossomática – que vejo e assemelho ao meu corpo. Nas palavras de Husserl (2010, p. 162) “eu vejo antes o outro; e o que é captado com isso, numa originalidade efetiva, nesta corporeidade ali”. Corpos que se destacam num mundo objetivo. Surgem desta feita, duas esferas, dois mundos primordiais que podem ser passíveis de associação.

A intersubjetividade transcendental é característica do Eu monádico, comportando essencialmente “uma harmonia das mônadas, precisamente esta constituição particular nas mônadas particulares e, por conseguinte, também uma gênese decorrendo harmonicamente nas mônadas particulares” (HUSSERL, 2010, p. 147). O Eu encontra sua plenitude enquanto mônada: nessa condição a consciência volta-se para os objetos do mundo, unificando-os e doando sentido à manifestação dos mesmos num processo de constituição que familiariza os fenômenos numa dinâmica de *habitus*. Destacando o caráter individual da mônada, Husserl coloca em destaque a estrutura constitutiva do mundo objetivo pela integração das mônadas.

Para Leibniz, a configuração necessária da comunidade de mônadas estava dada claramente na essência das mônadas individuais, enquanto cada uma delas reflexa a todas as outras. O reflexo é a expressão do mundo comum invariante único. Sua tarefa é a constituição do mundo comum. Trata-se de uma efetuação simples, porque os distintos mundos próprios de cada mônada individual se apartam do mundo comum só enquanto ao modo de projeção (SZILASI, 1959, p. 139).

Husserl, se posicionando de modo antecipado à crítica que inicia a Quinta de suas meditações, indagando acerca da possibilidade do Eu, reduzido à atitude transcendental – “como poderei sair da ilha da minha consciência” (HUSSERL, 2010, p. 125-26) – precipita um dado relevante que servirá de base e desenvolvimento para a interpretação cabal da Quinta Meditação. Trata-se da afirmativa de que “a

transcendência, em todas as suas formas, é um caráter de ser imanente, que se constitui no interior do *ego*” (HUSSERL, 2010, p. 126). Não importa para a fenomenologia qual seja o interesse investigativo ou o objeto teórico que esteja sendo inquirido. Se está em voga a busca pelo conhecimento ou doação de sentido de um outro sujeito, é pressuposto que a conferência de sentido e todo o desenvolvimento reflexivo que possa conduzir a tal meta, está inteiramente acontecendo no âmago da subjetividade transcendental, movimento de introspecção e não de exteriorização.

Se em mim, o *ego* transcendental, são transcendentalmente constituídos não só outros *ego*, como de fato acontece, mas também um mundo objetivo a todos comum, como constituído, por seu lado, pela intersubjetividade transcendental que surge, com isso, constitutivamente a partir de mim, então tudo o que foi dito há pouco não é válido simplesmente para o meu *ego* fático e para esta intersubjetividade e este mundo fáticos, que ganham sentido e validade de ser para mim (HUSSERL, 2010, p. 126-27).

Trata-se de confirmar a posição do Eu como polo de todas as vivências e doador de sentido de todo conhecimento possível e de explicitação de todo ser possível em sua condição fenomênica. O Eu atua, desse modo, na descrição do outro sujeito numa dinâmica de “desvendamento sistemático da própria intencionalidade constituinte” (HUSSERL, 2010, p. 128). Husserl é taxativo ao afirmar que as meditações irão progredir de forma coerente com o projeto de uma Filosofia Fenomenológico-Transcendental, se for efetivado a correta “interpretação de sentido” do que se apresenta ao Eu meditante.

Como, em primeiro lugar, uma auto-explicação em sentido pleno, que mostra sistematicamente como o *ego* se constitui um ser próprio, enquanto sendo em si e para si, e logo de seguida, em segundo lugar, como uma auto-explicação em sentido alargado, que mostra, a partir daí, como o *ego* constitui em si, em virtude deste seu ser próprio, também o outro, o objetivo e, em geral, tudo o que para ele tem validade de ser enquanto não-eu no eu (HUSSERL, 2010, p. 127-28).

No caminho da auto-explicação por parte do Eu meditante surge a imposição necessária de caracterizar o aparecimento de outros Eus. Nas palavras de (ALVES, 2005, p. 169): “Husserl tenta circunscrever este processo pelo qual a consciência

transcendental, no seu devir realidade humana no mundo, para si própria aparece como unidade de um corpo e de uma *psique*". Husserl reconhece tal necessidade ainda na quarta meditação ao afirmar que após a dinâmica das meditações "não pudemos, naturalmente, evitar pensar nos outros e nas suas constituições" (HUSSERL, 2010, p. 129).

Primeiramente a distinção decisiva entre *leib e körper*, que é preciso traduzir por "carne" e "corpo", ocupa nas *Meditações cartesianas* uma posição estratégica em virtude da qual ela só deveria ser uma etapa em direção à constituição de uma natureza comum, isto é, intersubjetivamente fundada (RICOEUR, 1991, p. 376).

Este mundo comum deve ser o resultado e ao mesmo tempo o promotor da intersubjetividade, pois, não é suficiente que se tenha a experiência de um mundo que seja essa de exclusividade do Eu. É necessário que haja, no entanto, uma experiência comunitária do mundo, uma visão de conjunto essencial e compartilhada entre todos os integrantes da cadeia ecológica. Por isso recorre-se a necessidade da redução solipsística. Somente no âmbito da consciência pura será possível percorrer "o caminho que nos leve a ver como o mundo que é por e para mim se converte em um mundo que é por e para todos" (XIRAU, 1941, p. 200).

Este mundo mutuamente sabido como comum, no qual se inclui um saber recíproco da pluralidade dos *egos* na sua motivação recíproca, é caracterizado logo de seguida como "mundo comunicativo". Com a sua habitual genialidade analítica, Husserl capta aqui de uma forma excelente a complexidade da intenção comunicativa, na sua diferença relativamente ao simples estrato da expressividade, que se constitui a partir da *Einfühlung* (ALVES, 2005, p. 177).

Com a evidência da comunidade intersubjetiva abre-se um novo campo transcendental de averiguação. Num primeiro momento da análise, tendo como foco a comunidade intermonádica, o Eu ainda não se apercebe na condição de homem. Devido à redução transcendental rigorosamente atribuída a esse Eu – condição que colocaria o sujeito na condição de *solus ipse* – o Eu retém somente sua postura genética em relação ao conhecimento. No plano da relação intermonádica, temos a alma pura como o Eu Puro do homem concreto. O importante é ter presente a preocupação de Husserl em atestar que, no final das contas, mesmo tendo o Eu Puro esse carácter metodologicamente

necessário de pura relação consigo mesmo, tudo converge para um fundamento da comunidade intersubjetiva.

O verdadeiro lugar de gênese da intersubjetividade será, assim, a *vontade de constituição da comunidade*. A motivação que institui originariamente o lugar do um *alter* estará, pois, contida nessa motivação que, a partir da vida transcendental fática de cada *ego*, vai na direção da constituição de um horizonte de vida comunitária e abre originariamente o lugar do *alter-ego* enquanto membro possível dessa comunidade (ALVES, 2005, p. 175-76).

Esse Outro com quem o Eu estabelece vínculo intencional possui, aos moldes transcendentais, uma noção de mundo tal como a do Eu primordial. Um mundo que se configura “não como formação sintética minha, privada, por assim dizer, mas antes como um mundo que me é alheio, como um mundo intersubjetivo, como sendo para qualquer um, como um mundo acessível para qualquer um nos seus objetos” (HUSSERL, 2010, p. 133). Sendo essa noção de mundo similar a do Eu Puro, restam ainda as noções particulares que atribuem sentido ao Eu e ao Outro em coesão às noções particulares e diferentes lançadas nas esferas individuais de apreensão do mundo. Cada sujeito faz sua experiência particular de fenômeno do mundo e diante dessa gama de atos intencionais algum sentido último deve prevalecer no âmbito da experiência comum.

No § 60 das *Meditações Cartesianas*, Husserl formula a sua tese central a respeito do papel decisivo da intersubjetividade transcendental na constituição mundana: “O meu *ego*, para mim dado apoditicamente, [...] só pode ser *a priori* um *ego* que faz a experiência do mundo porquanto esteja em comunidade com outros seres semelhantes” (ALVES, 2005, p. 178-79).

É importante frisar o sentido que Husserl está dando ao conceito de comunidade. No entender do filósofo, a Fenomenologia está preocupada com o sentido das relações que possibilitam ao sujeito livrar-se das contingências que caracterizam uma abordagem ôntica acerca do mundo e das comunidades que se formam nesse âmbito. A preocupação deve ser exclusivamente transcendental. A partir dessa inteligibilidade de sentido o mundo passa a ser constituído no âmbito eidético. Segundo Husserl

A filosofia exige um esclarecimento a partir das necessidades de essência mais concretas e últimas, e estas são as que dão satisfação ao enraizamento essencial de todo e qualquer mundo objetivo na subjetividade transcendental, por conseguinte, que tornam concretamente compreensível o mundo enquanto sentido constituído. E com isso abrem-se por vez primeira as questões supremas e últimas que se podem ainda dirigir ao mundo, mesmo assim compreendido (HUSSERL, 2010, p. 174).

Os empreendimentos acerca da investigação monadológica deixam transparecer a correlação sujeito-mundo, através de uma experiência interminável e sempre revisitada. Tendo estabelecido que o mundo se justifica para o sujeito a partir de uma comunidade de mônadas, torna-se um contrassenso afirmar uma suposta posição de não comunicação entre as mônadas. Na relação das mônadas na comunidade Intermonadológica acontece uma ligação entre as mesmas onde cada mônada ainda opera no seu mundo e por atos intencionais dirige-se ao mundo da outra mônada. Embora seja notável que cada mônada restringe-se ao circuito próprio de relação, ainda assim acontece a “composição” – no sentido de estar na mesma posição – e, por conseguinte, a experiência do ambiente intermonádico. A indagação do próprio Husserl versa acerca da conseqüente separação das mônadas a partir dessa incompatibilidade estrutural de mundos. A resposta para o problema consiste na instauração da comunidade intersubjetiva, em que as mônadas, coexistindo em grupos na constituição da comunidade Intermonadológica, passam a coexistir na esfera de uma comunidade de natureza única de um *mundo comum* (*Gemeinwelt*). Nessa esfera de coexistência, o Eu na sua polaridade alcança o mundo que faz parte do Outro e de todos de uma forma universalmente constituída.

se este mundo é reduzido ao que é primordialmente constituído na alma singular, então ele já não é doravante mundo para qualquer um, já não é mundo recebendo o seu sentido a partir da experiência humana comunalizada, mas será antes o correlato intencional exclusivo do anímico singular e, desde logo, da minha vida experienciante e das suas edificações graduais de sentido na originalidade primordial (HUSSERL, 2010, p. 180).

Seguindo a dinâmica constitutiva dos entes e do mundo é que se torna possível o sentido da *empatia* e, fora desse âmbito, qualquer teoria se torna ineficaz. Tal objeção

ao seu projeto não vislumbra a necessidade da atitude transcendental para a consecução de um projeto eidético voltado à investigação da objetividade do Outro Eu. O Outro, em sua posição de co-pertença ao Eu, não somente aparece ao Eu como objetificado, senão que se explicita na dinâmica de apreensão de sua vida intencional. Existindo, o Eu vivencia no Outro a experiência de si.

Eles são *egos* transcendentais, percebidos como tais. A transferência de sentido na empatia pode alcançar esse reconhecimento, uma vez que eu, como a instituição primariamente original, sou eu mesmo uma mônada transcendentalmente meditante reconhecida como tal. Parte do que é “aperceptivamente transferido” na empatia é o meu status como transcendental. Que nada menos que isso é requerido pela quinta meditação deve ser evidente a partir de seu propósito, que é traçar o sentido da objetividade e realidade do mundo de volta à intersubjetividade transcendental, o fundamento absoluto do ser (SMITH, 2003, p. 249-50).

O critério fundamental de caracterização do Eu puro é a completa imersão no fluxo de *vivências puras de consciência* (*reinen Bewußtseinserlebnisse*) e o entrelaçamento do mesmo com as vivências obtidas neste âmbito. No circuito fechado de atuação do Eu puro, se instaura a afetação do Outro Eu. Como ponto de partida, Husserl sugere que se dê atenção “a tarefa de explicitação fenomenológica que nos é indicada pelo *alter-ego*” (HUSSERL, 2010, p. 132). Trata-se de conduzir uma reflexão que terá como base a “*experiência concordante do que me é alheio*” (*einstimmiger Fremderfahrung*), seguindo passo a passo o movimento de constituição experienciante em todo o seu conjunto. Promovendo tal investigação, a reflexão condutora certamente imporá os modos de aparição específicos do Outro Eu em suas intencionalidades, sínteses e motivações.

Ao desfazer-se de toda afirmação ou negação acerca do que me possa parecer estranho – leia-se Outro – há, ainda, a presença efetiva de seres que perturbam a operação da abertura de mundo do Eu transcendental. E por que perturbam? Perturbam em virtude do modo como os experimento ou no modo como eles se dão à experiência que faço. Tenho, enquanto Eu meditante e, portanto, no âmbito da experiência reflexiva, *multiplicidades de experiências mutáveis e concordantes* (*einstimmigen Erfahrungsmannigfaltigkeiten*). O primeiro âmbito da experiência do Outro é moldado a

partir de um processo de objetivação de uma coisa estranha. Não há qualquer outro tipo de vínculo neste âmbito a não ser um incômodo pelo fato de haver uma equiparação de movimentos, atitudes e linguagem.

A perturbação se torna contínua quando por intermédio do conjunto de equalização, promovo, enquanto Eu meditante, a transferência intersubjetiva e, tomo, por conseguinte, o Outro como um sujeito tal como eu. O Outro não pode ser tomado com um mero estar-ali, embora esteja ele também nesta posição. Outros se encontram no mundo também como eu e “cada um tem as suas experiências, as suas aparições e unidades de aparição, o seu fenômeno mundo” (HUSSERL, 2010, p. 133).

Recai sobre a pesquisa uma necessidade de atenção minuciosa para os diversos modos de doação do Outro para o Eu através de um “desdobramento sistemático das intencionalidades abertas e implícitas em que o ser dos outros se faz para mim” (HUSSERL, 2010, p. 134). O problema, portanto, consiste em investigar a fundamentação do “*ai-para-mim* dos outros” (HUSSERL, 2010, p. 134). Surge a necessidade de delimitar as características constitutivas do Eu e do Outro. Como a constituição transcendental permeia a reflexão a partir de suas estruturas, torna-se necessário não partir dos outros objetivamente dados no mundo natural comum, senão que, primeiramente, “será preciso delimitar bem o que é próprio do eu e do outro” (PELIZZOLI, 1994, p. 35). Tal necessidade metodológica irrompe da necessidade de delimitar os horizontes abertos pela primeira redução, através de uma redução de tipo novo.

O outro não está no “já feito”, na facticidade do mundo, mas é buscado por esta redução profunda que o encontra em uma intencionalidade que, ao mesmo tempo que depende de meu ser próprio, ser racional com um corpo, deve indicar para a estranheza dos seus semelhantes (PELIZZOLI, 1994, p. 35).

É notável que a análise acerca do mostrar-se do Outro se efetiva no mundo primordial através da observação do outro pelo Eu, da familiarização de seus comportamentos, das sínteses de apresentação conferidas pelo Eu, possibilitando um adentrar na esfera transcendental desse Outro, mesmo que não se trate de uma vivência originária. É notável e faz sentido tornar a dizer que o Eu jamais terá um acesso

completo às vivências originais do Outro e que todo tipo de apreensão acontece por associação e analogia através do emparelhamento. Pelo conceito de imaginação, o Eu pode colocar-se na posição de “como se eu estivesse lá”. Nesse ato de consciência, o Eu transgride sua esfera intencional e acessa o espaço de doação do Outro e, no momento de tocar o estranho, na participação sinestésica do próprio no não-próprio, o fluxo de consciência permite uma ampliação dos conteúdos, tanto para o Eu como para o Outro. Nessa dinâmica de comunicação, ampliando os polos de correlatos de vivências, o Eu e o Outro vão formando uma comunidade de mônadas que se modificam – enquanto apreensão e doação de sentido – e, permitem com que o estranho se torne próprio.

Através desta comunalização, a intersubjetividade transcendental tem uma esfera intersubjetiva de propriedade, na qual ela constitui intersubjetivamente o mundo objetivo e, assim, ela é, enquanto nós transcendental, uma subjetividade para este mundo e também para o mundo humano, mundo humano que é a forma em que essa subjetividade objetivamente se realizou (HUSSERL, 2010, p. 147).

Tal reflexão leva a entender a importância da comunidade intersubjetiva na resolução do problema do solipsismo teórico. Não há um sujeito do conhecimento isolado, alienado e indiferente aos outros como ele, mas há sim uma compreensão da necessidade de Outros como contribuintes e possibilitadores da gênese de qualquer tipo de conhecimento. Assim, de acordo com as palavras esclarecedoras de Fabri (2006, p. 76) “é na vida comunitária, caracterizada pelas relações entre o eu, os outros e o mundo circundante comum, num interminável percurso de construções e reconstruções, avaliações e reavaliações, que se tece a vida intersubjetiva”. Ainda,

Assim reinterpretado, o movimento da quinta meditação, a tese fundamental que se extrai das longas reflexões de Husserl sobre o tópico da intersubjetividade é a de que a forma em si primeira da vida de experiência é a apercepção de um outro sujeito são os processos empáticos e comunicativos que conduzem à edificação de uma comunidade (ALVES, 2008, p. 16).

No que tange à unidade da noção de intersubjetividade em Husserl, é sensato dizer que, o núcleo da investigação está condensado no movimento basilar da relação mútua entre o estranho e o idêntico. O Eu, nesse caso, nada mais é que o detentor da identidade; enquanto o Outro se apresenta como diferente. Cabe entender que tal

investigação resulta em uma comunidade em que o diferente e o estranho são sujeitos de um mundo comum, num enlace de vivências subjetivas, gerando uma concepção intermonádica da intersubjetividade transcendental.

Através de uma reciprocidade de vivências, o Eu permite ao Outro mostrar-se em pessoa, o que deixa transparecer sua personalidade e atesta a dinâmica do Eu de dirigir-se ao Outro e ao mundo num movimento de reconhecimento de si próprio e do estranho. “Em primeiro lugar, devemos assinalar o caráter intencional da autopercepção do meu eu dentro do mundo que me é próprio. Nunca estou presente ante mim mesmo como eu puro na abstração sem conteúdo” (SZILASI, 1959, p. 133).

Como visto isso só é possível em virtude do *emparelhamento* associativo que faz com que o corpo estrangeiro se faça presente no mundo primordial do próprio. Em outras palavras, o corpo do outro e, na percepção dessa natureza, através do fluxo de vivência da consciência de um outro para mim, vai se desvelando como um ser que pode ser o mesmo Eu, mesmo que intencionalmente ambos não comunguem das mesmas vivências.

Pode-se afirmar a emergência de uma teoria sobre o sentido do Outro, com base na autoconsciência do Eu transcendental. O Eu como instaurador da possibilidade de todo e qualquer conhecimento, o que corresponde aos outros e ao mundo, permite uma unidade teórica em relação à tematização acerca da intersubjetividade. É em virtude da reflexão empreendida acerca do Eu que o mundo e a subjetividade desvelam-se numa coesão propiciada pela intersubjetividade. Tanto que, para tal pergunta acerca da preocupação fulcral da filosofia de Husserl, a saber, o Outro ou o mundo – pode-se afirmar que ambas convergem para o mesmo ponto de partida. Husserl mantém seus empreendimentos tomando a realidade mais pertinente aos sujeitos do conhecimento para, a partir desse campo, adentrar a vivência do Outro como Eu. Toda a investigação desenvolvida no plano transcendental propiciou uma condição de possibilidade de sentido para os entes.

O Eu está inserido em natureza primordial, enquanto o alheio também está inserido em sua esfera primordial, mas de modo apresentado ao Eu. Neste caso entra em cena a importância do soma alheio, segundo Husserl (2010, p. 159) “O soma alheio, enquanto aparente na minha esfera primordial, é desde logo corpo na minha natureza

primordial”. Esta conversão transcendental da somaticidade em território apresentativo de apropriação é o que permite a experiência constante e essencial da intersubjetividade. Indaga Husserl (2010, p. 159): “Como se realiza a identificação do corpo da minha esfera original com o corpo constituído no outro ego, de um modo totalmente separado, a que, pela identificação, chamamos o mesmo soma do outro – como pode isso, em geral, ser realizado?”. Resta atentar para o âmbito da formação da comunidade das mônadas, onde o Eu e o Outro enquanto unidades, em suas esferas primordiais, estão predispostos num encontro emparelhante, presentante-apresentante.

Quando surge o Eu psicofísico acoplado ao eu psicossomático, origina-se um ser que será substrato para a formação de uma comunidade intersubjetiva. Um ser de natureza compartilhada e fundamentada no modo de apresentação-presentativa.

O ser que está em comunhão intencional (e assim, de alguma forma, em comunhão “espiritual”) não é apenas a comunidade limitada dos homens no mundo espacial, mas, já num nível transcendental profundo, uma comunidade de mônadas que é a própria “intersubjetividade transcendental” (PELIZZOLI, 1994, p. 42).

Tem-se a formação de uma comunidade através das *sínteses de identificação* contínuas sob o crivo da temporalidade. Como atesta Husserl (2010, p. 165): “Por via disso, é primitivamente instituída a coexistência do meu eu (e do meu *ego* concreto em geral) e do eu alheio, da minha e da sua vida intencional, das minhas e das suas *validades*, em suma, de uma forma temporal comum”.

A redução à esfera de propriedade tem a função metodológica de excluir a afetação que o outro sujeito possa exercer no âmbito da compossibilidade das vivências, pois, “há que atentar no modo como o alheio se apresenta como co-determinante do sentido do mundo e, na medida em que o faz, há que excluí-lo abstrativamente” (HUSSERL, 2010, p. 136). Ao promover essa exclusão abstrativa, Husserl não descarta e, por razões metodológicas, não o poderia, a execução da categoria fundamental da experiência, a saber, a *intuição experienciante* (*erfahrenden Anschauung*).

A experiência primordial do outro se inicia, portanto, neste estrato e, “não posso ter o sentido mundo objetivo como sentido da minha experiência sem ter este primeiro estrato” (HUSSERL, 2010, p. 137). Com a abstração desponta uma natureza simples

onde “desaparece total e completamente o sentido objetivo que pertence a tudo o que é mundano, enquanto intersubjetivamente constituído como algo experienciável por qualquer um” (HUSSERL, 2010, p. 137).

Tendo efetuado a redução à primordialidade, salientam-se propriedades essenciais no domínio do Eu reduzido. O Eu se depara com uma estrutura diferenciada, única; trata-se da somaticidade, o domínio de atuação do Eu, “o único objeto no interior do meu estrato abstrativo de mundo” (HUSSERL, 2010, p. 138). Impõe-se a necessidade de delimitar a fronteira entre o eu-homem psicofísico enquanto “constituído enquanto membro do mundo” (HUSSERL, 2010, p. 138), portador de uma somaticidade que o credencia como fonte primacial da experiência intersubjetiva e o *ego* transcendental. Neste processo constitutivo deve-se reiterar a condição fundamental do eu enquanto polo idêntico de vivências. O *ego* transcendental se auto constitui nesse nível e no âmbito mundanizante enquanto eu humano e pessoal.

Esta etapa de auto constituição do ego em sua esfera de propriedade pretende “transformar a objeção do solipsismo em argumento” (RICOEUR, 2009, p. 219). É certo afirmar que antes de conferir sentido a qualquer experiência de um *alter ego*, Husserl impõe a necessidade impreterível de investigar a experiência do sentido de um mundo-para-mim. O problema da intersubjetividade surge a partir do mistério da constituição da própria subjetividade transcendental.

Ao afirmar que “o fato da experiência do alheio (do não-eu) está presente enquanto experiência de um mundo objetivo” (2010, p. 146), Husserl toma uma decisão metodológica de promover uma transcendência de tipo secundária que permitirá o surgimento de um mundo comum. O surgimento e confirmação do ser do outro surge, portanto, do “questionar esta própria experiência e de desvendar intencionalmente o modo da sua doação de sentido” (HUSSERL, 2010, p. 146). Vale ressaltar que esta experiência projetiva terá sempre como substrato o mundo primordial que já foi conquistado pela redução. Mesmo que haja outros, o sujeito é polo idêntico de qualquer verificação e doação de sentido de toda experiência. No nível *constitutivo dos outros* (*Konstitutionsstufe des Anderen*) o mundo primordial converte-se em um mundo compartilhado, aberto à compossibilidade de uma natureza objetiva e um mundo

objetivo em geral e a formação de um novo domínio que se denominará intersubjetivo. Segundo Husserl (2010, p. 147):

Reside na essência desta constituição, que se eleva a partir dos outros puros (que não têm, ainda, nenhum sentido mundano), que os que são para mim outros não permaneçam isolados, que, ao contrário (na minha esfera de propriedade, naturalmente, se constitua uma comunidade dos eu, que são uns com os outros e uns para os outros.

Os outros eus puros constituem conjuntamente um mundo ou uma esfera intersubjetiva de propriedade por via de uma *intencionalidade constituinte comunalizada* (*vergemeinschaftet-kostituierenden Intentionalität*). Fala-se, portanto, em uma mundanização, um pôr em comunidade (*Vergemeinschaftung*). Como afirma Ricoeur (2009, p. 242): “a constituição de um mundo comum (*gemein*) é o primeiro grau e o fundamento de todas as outras comunidades intersubjetivas”. Essencialmente essa comunidade de egos é constituída por relação de concordância e mútua correspondência de vivências e explicitação dos conteúdos intencionais.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

A presente pesquisa visou basicamente fazer uma leitura acerca do conceito de *intersubjetividade* dentro do esquema da obra *Meditações Cartesianas* (1930) de Edmund Husserl. Na elaboração do presente trabalho, vislumbrou-se a dinâmica metodológica efetivada por Husserl no decorrer do texto supracitado, visando percorrer a trajetória que culminaria com sua própria objeção de solipsismo teórico. Para tanto, o texto abordou a concepção de que o projeto husserliano da fenomenologia transcendental apresenta um problema de cunho metodológico que põe à prova sua teoria, comprometendo a eficácia metódica da mesma ao isolar o sujeito numa consciência indiferente ao outro. Na busca pela solução dessa aporia metodológica, verificou-se que o filósofo desenvolvera em toda a obra citada, através de um retorno ao expoente da modernidade René Descartes, uma busca pelo atestado teórico do

conhecimento, voltando-se categoricamente para o sujeito cognoscente em sua constituição epistemológica transcendental.

A investigação empreendida pretendeu elencar elementos que dispusessem uma elucidação da noção de intersubjetividade transcendental como resposta a preocupação de Edmund Husserl em estabelecer "comunicação" entre os polos eu - outro, em objeção ao solipsismo metodológico que se impusera à sua teoria filosófica. Pretendeu-se adentrar os meandros da Quinta Meditação da obra *Meditações Cartesianas*, tomando-a como texto norteador da pesquisa. Na execução da investigação, referenciou-se a obra em questão e, com base nos escritos de comentadores comprometidos com a temática, aportou-se à formação da comunidade intersubjetiva constituída a partir da análise das estruturas ontológicas advindas do pensamento fenomenológico.

Mediante a abordagem da Quinta Meditação verificou-se que a constituição desse outro mundano se dá através da percepção mútua do *ego* e do *alter ego* em suas *modalidades de aparição (Erscheinung)*. Ambos notam-se como viventes, como homens inseridos em um mundo, com corpos e vivências semelhantes. Trata-se de uma experiência mediata onde a intencionalidade toma o outro por uma espécie de analogia. Procurou-se salientar que o mostrar-se do outro por analogia é um tema fulcral e elemento essencial para se adentrar na dinâmica da intersubjetividade almejada por Husserl, ao menos tendo por base as *Meditações Cartesianas*.

Notou-se que na percepção por analogia o *ego* se sobrepõe ao objeto vislumbrado, tendo a percepção dos conjuntos de intencionalidades, através da "apresentação" do mesmo. Diante da investigação da possibilidade de um sujeito ter a experiência de outro, mostrou-se que Husserl refere-se ao que denomina de "esfera própria ou primordial". Essa esfera designaria, de um lado, a experiência da autodoação mais originária possível e, de outro, pressuporia que a experiência da intersubjetividade não pode se dar fora de uma auto-experiência. Com isso, Husserl procura apontar que o outro, entendido como consciência estrangeira, não se dá nessa esfera de originalidade, nessa esfera inaugural. Pois, se fosse o caso, o outro seria acessível de forma direta e seria meramente um momento de meu próprio ser e, desse modo, eu e o outro seríamos o mesmo. O que pertence a essa esfera original é apenas minha experiência do outro, a saber, as experiências de empatia (*Einfühlung*).

Notou-se que para Husserl, isso bastaria para mostrar que essa esfera do “meu próprio” (*Mir-eigene*) não é, de modo algum, uma esfera solipsista, já que inclui também as vivências que o ego tem do outro, ou, ao menos, de outro *ego*. Essa esfera original deve ser entendida como o conceito geral de tudo aquilo que é dado de forma direta, auto-dado em forma originária em todas as experiências do *ego*. Para Husserl, é possível reconhecer uma *apresentação* (*Appräsentation*) do outro, mas nunca uma *presença* (*Gegenwartigung*). Verificou-se também a tentativa de superação da dualidade eu-outro, e também sujeito-objeto, por meio da concepção husserliana de uma consciência intencional. Parte-se do reconhecimento do "abismo" entre eu e outro, e busca-se a superação do solipsismo.

Por fim, vale ressaltar que o Eu, a consciência, têm prevalência na tarefa de conhecimento, sobre o mundo, sobre outros eus. Esse *eu* apreende-se como mônada em sua primordialidade e totalidade, conferindo, através de um processo de autoconsciência, sentido ao outro eu e ao mundo. O outro é outro não somente por que suas vivências não me podem ser dadas de forma original, mas também, principalmente, por que temos a experiência dele em uma situação subjetiva que, por princípio, não pode ser minha. Husserl sugere que um corpo exterior de um outro, por analogia, é percebido como percebo meu próprio corpo. Motivado por essa semelhança, tendo a realizar uma *transferência aperceptiva* pela qual concebo o corpo exterior como um corpo em analogia com meu próprio corpo. Por fim, cabe salientar que o interesse desse trabalho, mesmo que por ora, tenha direcionado suas análises à obra *Meditações Cartesianas*, não esgota sua investigação com a elucidação da reflexão desenvolvida por Husserl em sua obra magna. O presente estudo somente abre margem para uma análise mais aprofundada acerca do sentido originário do outro, na correlação entre imanência e transcendência, embasado no conjunto dos escritos husserlianos. Durante toda a dissertação, trabalhamos diante da necessidade de fornecer uma visão de conjunto entre os conceitos que surgem no decorrer da obra, tentando tornar coesa a teoria que pretende responder ao problema da intersubjetividade. Neste tópico final, podemos considerar com segura distinção que a noção de comunidade satisfaz o intento de resolver, de acordo com o interesse do idealismo fenomenológico transcendental, o problema da intersubjetividade. Como saldo de nossa pesquisa podemos indicar que tal

reflexão leva a entender a importância da comunidade intersubjetiva na resolução do problema do solipsismo teórico. Não há um sujeito do conhecimento isolado, alienado e indiferente aos outros como ele, mas há sim uma compreensão da necessidade de Outros como contribuintes e possibilitadores da gênese de qualquer tipo de conhecimento.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- HUSSERL, E. (2010). *Meditações cartesianas. Conferências de Paris*. Tradução de Pedro S. M. Alves. Phainomenon e Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa.
- \_\_\_\_\_. (2008). *A Crise das Ciências Europeias e a Fenomenologia Transcendental. Uma Introdução à Filosofia Fenomenológica*. Tradução de Diogo Falcão Ferrer. Phainomenon e Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa.
- \_\_\_\_\_. (2007). *Investigações Lógicas*. Tradução de Pedro M. S. Alves e Carlos Aurélio Morujão. Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa.
- \_\_\_\_\_. (1989) *A Ideia da Fenomenologia*. Tradução: Artur Morão. Edições 70. Portugal
- \_\_\_\_\_. (1973a). *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Erstes Teil: 1905-20*. Husserliana XIII. Haag: M. Nijhoff.
- \_\_\_\_\_. (1973b). *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Zweiter Teil: 1921-28*. Husserliana XIV. Haag: M. Nijhoff.
- \_\_\_\_\_. (1973c). *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Dritter Teil. 1929-35*. Husserliana XV. Haag: M. Nijhoff.
- \_\_\_\_\_. (1949). *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica – Livro Primeiro: Introdução geral a Fenomenologia*. Tradução de José Gaos, Fondo de Cultura Económica. México

### **Bibliografia Secundária**

- ALES BELLO, A. (2006). *Introdução à Fenomenologia*. Tradução de Ir. Jacinta Turolo Garcia e Miguel Mahfoud. Bauru, SP: Edusc.
- ALVES, P. (2008). *Empatia e ser-para-outrem: Husserl e Sartre perante o problema da intersubjectividade*. Estud. Pesqui. Psicol., Rio de Janeiro, v. 8, n. 2.  
Disponível no URL [http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S1808-42812008000200016&lng=pt&nrm=iso](http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1808-42812008000200016&lng=pt&nrm=iso) Acessos em 28 jul. 2012.
- \_\_\_\_\_. (2005). *Racionalidade e Comunidade da fenomenologia de Edmund Husserl*. Investigaciones Fenomenologicas. SEFE Sociedad Española de Fenomenología. Nº 4.

[http://www.uned.es/dpto\\_fim/InvFen/InvFen04/indice.html](http://www.uned.es/dpto_fim/InvFen/InvFen04/indice.html)

\_\_\_\_\_. (1996). *A ideia de uma Filosofia Primeira na Fenomenologia de Edmund Husserl. Uma tentativa de interpretação*. Revista Philosophien 7, Lisboa, Edições Colibri, 1996, pp. 3-37.

CAVALIERI, E. (2013). *Transcendência e Imanência na Fenomenologia de Husserl*. Estudos de Religião, v. 27, n. 1 • 35-58 • jan.-jun.

COLOMER, Eusebi. (1990). *El pensamiento alemán de Kant a Heidegger – III*. Editorial Herder. Barcelona.

FABRI, M. (2006). *A atualidade da ética husserliana*. Revista Veritas Porto Alegre, V. 51. Nº 2.

FINK, E. (1974). *De la phénoménologie*. Tradução de Didier Franck, Paris: Minit, 1974.

FRAGATA, J. (1962). *Problemas da Fenomenologia de Husserl*. Livraria Cruz. Faculdade de Filosofia de Braga.

\_\_\_\_\_. (1959). *A Fenomenologia de Husserl como fundamento da Filosofia*. Livraria Cruz, Faculdade de Filosofia de Braga.

KELKEL, A. / SCHÉRER, R. (1954). *Husserl*. Tradução de Joaquim João Coelho Rosa. Edições 70.

LÉVINAS, E. (1997). *Descobrimos a existência com Husserl e Heidegger*. Tradução de Fernanda Oliveira. Lisboa: Instituto Piaget.

MOHANTY, J. N. (2008). *The Philosophy of Edmund Husserl: A historical development*. Yale University.

ONATE, A. (2007). *O Lugar do Transcendental*. Rev. Filos., v. 19, n. 24, p. 131-145, jan./jun. 2007

PELIZZOLI, M. (1994). *A relação ao Outro em Husserl e Lévinas*. Porto Alegre. EDIPUCRS.

PIZZI, Jovino. (2006). *O mundo da vida: Husserl e Habermas*. Ijuí: Ed., Unijuí.

PORTA, M. (2013). *Edmund Husserl: Psicologismo, psicologia e fenomenologia*. São Paulo. Edições Loyola.

\_\_\_\_\_. (2010). *Psicologismo Transcendental y Psicología Fenomenológica*. Natureza Humana 12(1): 197-228, jan.-jun. 2010.

- RICOEUR, P. (2009). *Na escola da Fenomenologia*. Tradução de Ephrain Ferreira Alves. Editora Vozes, Petrópolis, RJ.
- \_\_\_\_\_. (1991). *O si-mesmo como um outro*. Tradução de Lucy Moreira Cesar. Papirus Editora, Campinas, SP.
- SALANSKIS, J-M. (2006). *Husserl*. Tradução de Carlos Alberto Ribeiro de Moura. Editora Estação Liberdade: São Paulo.
- SAN MARTÍN, J. (1993). *El solipsismo em la filosofía de Husserl*. Endoxa: Series Filosóficas, Madrid, n. 1, p. 239-258.
- SCHUTZ, A. (1970). *Fenomenologia e Relações Sociais*. Tradução de Ângela Melin. Zahar Editores. Rio de Janeiro.
- \_\_\_\_\_. (1959). *Le problème de l'intersubjectivité transcendantale chez Husserl*. In: Husserl. Paris, Minuit, 334-381 (Cahiers de Royaumont, Philosophie III).
- SIEMEK, M. (2001). *Husserl e a herança da Filosofia transcendental*. Revista Síntese, Belo Horizonte, V. 28. Nº. 91.
- SILVA, C. (2009). *A carnalidade da reflexão: ipseidade e alteridade em Merleau-Ponty*. São Leopoldo, RS: Nova Harmonia.
- SMITH, A. D. (2003). *Routledge Philosophy guidebook to Husserl and the Cartesian meditations*. New York: Routledge.
- STEIN, E. (2004). *Sobre el problema de la empatía*. Tradução de José Luis Caballero Bono. Madrid: Editorial Trotta.
- WALDENFELS, B. (2008). *La pregunta por lo extraño*. Logos. Anales del Seminario de Metafísica. Nº 1. Pgs. 85-98. Universidad Complutense: Madrid.
- WALTON, R. (2001). *Fenomenología de la empatía*. Revista Philosophica. Nº 24-25 Instituto de Filosofía da Pontificia Universidad Católica de Valparaíso.
- \_\_\_\_\_. (1988). *Husserl, mundo, consciencia y temporalidad*. Revista de Filosofía, Buenos Aires. Editorial Almagesto. Vol. III, nº 1.
- SZILASI, W. (1959). *Introducción a la fenomenología de Husserl*. Buenos Aires: Amorrortu.
- XIRAU, J. (1941). *La Filosofía de Husserl. Una introducción a la Fenomenología*. Editorial Losada, S.A. Buenos Aires.

ZAHAVI, D. (2003). *Husserl's phenomenology*. Stanford, California: Stanford University Press, 2003.

ZEGERS, O. (2013). *Fenomenología de la intersubjetividad y su importancia para la comprensión de las enfermedades endógenas*. *Revista Psicopatología Fenomenológica Contemporânea*. Fonte: *Psicopatología Fenomenológica Contemporânea*, 2 (1), 75-90 <http://www.revistapfc.com.br/artigo/32>.