



Fenomenologia(s) e Saúde Coletiva

Anna Karynne da Silva Melo
Maria Lúcia Magalhães Bosi


Imprensa
Universitária
Urc


COLEÇÃO
DE ESTUDOS DA
PÓS-GRADUAÇÃO

Fenomenologia(s) e saúde coletiva



Presidente da República

Jair Messias Bolsonaro

Ministro da Educação

Milton Ribeiro



UNIVERSIDADE FEDERAL DO CEARÁ - UFC

Reitor

Prof. José Cândido Lustosa Bittencourt de Albuquerque

Vice-Reitor

Prof. José Glauco Lobo Filho

Pró-Reitor de Planejamento e Administração

Prof. Almir Bittencourt da Silva

Pró-Reitor de Pesquisa e Pós-Graduação

Prof. Jorge Herbert Soares de Lira



IMPRENSA UNIVERSITÁRIA

Diretor

Joaquim Melo de Albuquerque

CONSELHO EDITORIAL

Joaquim Melo de Albuquerque | Presidente

Francisco Jonatan Soares | Diretor da Biblioteca

Titular: Prof. Luiz Gonzaga de França Lopes | Ciências Exatas e da Terra

Suplente: Prof. Rodrigo Maggioni

Titular: Prof. Armênio Aguiar dos Santos | Ciências Biológicas

Suplente: Prof. Márcio Viana Ramos

Titular: Prof. André Bezerra dos Santos | Engenharias

Suplente: Prof. Fabiano André Narciso Fernandes

Titular: Profª Ana Fátima Carvalho Fernandes | Ciências da Saúde

Suplente: Profª Renata Bessa Pontes

Titular: Prof. Alexandre Holanda Sampaio | Ciências Agrárias

Suplente: Alek Sandro Dutra

Titular: Prof. José Carlos Lázaro da Silva Filho | Ciências Sociais Aplicadas

Suplente: Prof. William Paiva Marques Júnior

Titular: Prof. Irapuan Peixoto Lima Filho | Ciências Humanas

Suplente: Prof. Cássio Adriano Braz de Aquino

Titular: Prof. José Carlos Siqueira de Souza | Linguística, Letras e Artes

Suplente: Prof. Osmar Gonçalves dos Reis Filho

Anna Karynne da Silva Melo
Maria Lúcia Magalhães Bosi

Fenomenologia(s) e saúde coletiva



Fortaleza
2020

Fenomenologia(s) e saúde coletiva

Copyright © 2020 by Anna Karynne da Silva Melo, Maria Lúcia Magalhães Bosi
Todos os direitos reservados

IMPRESSO NO BRASIL / PRINTED IN BRAZIL

Imprensa Universitária da Universidade Federal do Ceará (UFC)
Av. da Universidade, 2932, fundos – Benfica – Fortaleza – Ceará

Coordenação editorial

Ivanaldo Maciel de Lima

Revisão de texto

Yvantelmack Dantas

Normalização bibliográfica

Marta Regina Sales Barbosa

Programação visual

Sandro Vasconcellos / Thiago Nogueira

Diagramação

Sandro Vasconcellos

Capa

Heron Cruz

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação
Bibliotecária Marta Regina Sales Barbosa CRB 3/667

M528f Melo, Anna Karynne da Silva.
 Fenomenologia(s) e saúde coletiva [livro eletrônico] / Anna Karynne da Silva
 Melo, Maria Lúcia Magalhães Bosi. – Fortaleza: Imprensa Universitária, 2020.
 1054 Kb ; PDF

ISBN 978-65-991493-1-3

1. Fenomenologia. 2. Saúde coletiva. 3. Epistemologia. I. Bosi, Maria Lúcia
Magalhães. II. Título.

CDD 142.7

SUMÁRIO

PREFÁCIO	7
APRESENTAÇÃO	13
Parte I - EDMUND HUSSERL E A(S) FENOMENOLOGIA(S)	31
Da psicologia descritiva à fenomenologia	35
A fenomenologia como filosofia do rigor	39
Novas reflexões sobre a fenomenologia	42
Fenomenologia do <i>Dasein</i> : Martin Heidegger	59
Releituras de Husserl e de Heidegger	72
Parte II – MERLEAU-PONTY E A FENOMENOLOGIA DA AMBIGUIDADE	91
Consciência e natureza	94
Fenomenologia numa perspectiva existencialista	99
A radicalização do pensamento não dicotômico	114
O sentido da ambiguidade	118
Parte III - <i>LEBENSWELT</i> : UMA COMPREENSÃO FENOMENOLÓGICA DO MUNDO DA VIDA	123
A retomada da ênfase no mundo – Edmund Husserl	125
A noção de <i>Lebenswelt</i> em Merleau-Ponty	140
Parte IV – O LUGAR DA(S) FENOMENOLOGIA(S) NO CAMPO SAÚDE COLETIVA	159
Merleau-Ponty e o marxismo	192

A noção de sujeito: interlocuções com a Reforma Sanitária Brasileira	199
Clínica ampliada na saúde coletiva como clínica do <i>Lebenswelt</i>	216
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....	232
SOBRE AS AUTORAS	249

PREFÁCIO

A fenomenologia,¹ tal como a entendemos atualmente, foi proposta por Edmund Husserl (1859-1938), no fim do século XIX, como método filosófico, com o intuito de levar a filosofia das especulações abstratas metafísicas para o contato com a experiência vivida concreta, ou seja, com “as coisas mesmas”. O conceito de *Lebenswelt* – mundo da vida ou mundo vivido – aparece ao longo de toda a sua obra, sendo mais amplamente desenvolvido em sua última fase, no livro *Die Krisis der euroäischen Wissenschaften und di transzendentale Phänomenologie: Eine Einleitung in di phänomenologische Philosophie*. *Lebenswelt* se refere ao mundo vivido antes de ser pensado, sendo, portanto, pré-reflexivo, o que já está lá, para alguém do pensamento dualista ou idealista. Desta forma, no *Lebenswelt*, não existe cisão entre exterior e interior, individual e social, consciente e inconsciente e, assim por diante; é, simultaneamente, sujeito e objeto, no entrelaçamento entre o universal e o singular.

O conceito de *Lebenswelt* foi retomado pelo filósofo francês Maurice Merleau-Ponty (1908-1961), que realizou uma releitura existencialista da fenomenologia do último Husserl, superando seu idealismo transcendental. Buscando uma fenomenologia existencialista, de cunho eminentemente antropológico, Merleau-Ponty aboliu verdades herméticas e pensamentos idealistas, na sua busca de permanecer no

¹ Do grego *phainesthai*, aquilo que se apresenta ou que se mostra, e *logos*, explicação ou estudo.

plano do pensamento pré-reflexivo, desenvolvendo uma fenomenologia que se mantém aquém da dicotomia sujeito-objeto, sendo sempre movida em uma dialética cíclica, que nunca se fecha. A realidade é opaca, não existem verdades absolutas e o mundo tem contornos múltiplos, assim como a pintura de Cézanne. Merleau-Ponty supera a dicotomia entre o mundo natural e o mundo cultural por meio da priorização do significado do *Lebenswelt*, conceito que, consistindo no entrelaçamento da experiência subjetiva com a experiência objetiva, foi o fio condutor de todo seu pensamento ambíguo.

A assim chamada atualmente, fenomenologia clínica, por sua vez, surgiu historicamente, quando da utilização da fenomenologia filosófica no campo clínico, que compreende a psicopatologia, a psiquiatria e a psicologia clínica. Teve seu início quando Ludwig Binswanger e Eugène Minkowski abordaram a esquizofrenia e melancolia à luz da fenomenologia filosófica, pela primeira vez, no campo clínico, em um congresso de psiquiatria, na Suíça, em 1922, fundando a tradição da psicopatologia fenomenológica. Como representante contemporânea da fenomenologia clínica, cabe destacar a obra de Arthur Tatossian, que acentua a priorização da compreensão do mundo vivido nos diferentes quadros psicopatológicos, desenvolvendo o que, em nossas pesquisas, nomeamos de clínica do *Lebenswelt*.

Este livro não apenas aponta, por meio de detalhada pesquisa, a lacuna existente no campo Saúde Coletiva no que diz respeito às fenomenologias, mas dá um passo adiante na história da fenomenologia, propondo uma fenomenologia da saúde coletiva, que prioriza o *Lebenswelt*, o mundo vivido, inspirada na filosofia da ambiguidade de Merleau-Ponty. E o faz de forma magistral: primeiro, descrevendo o cenário contemporâneo dos usos limitados das diferentes fenomenologias no campo Saúde Coletiva, para, em seguida, após consistente apresentação da filosofia da ambiguidade de Maurice Merleau-Ponty, propor uma fenomenologia da saúde coletiva. Uma fenomenologia que compreenda a humanização, a clínica ampliada e as relações entre usuários e profissionais da saúde na historicidade que caracteriza uma prática em saúde que tenha como foco o mundo vivido, em sua interseção entre o ser humano, seja ele o profissional ou usuário, e o mundo, em

suas dimensões política, econômica e cultural, entre tantas outras que constituem os múltiplos contornos da experiência vivida.

Considerando, então, a contribuição histórica deste livro para a fenomenologia, é, para mim, uma grande honra prefaciá-la esta obra de Anna Karynne Melo e Maria Lúcia Bosi. A primeira, parceira no APHETO – Laboratório de Psicopatologia e Clínica Humanista Fenomenológica, da Universidade de Fortaleza, no Brasil, minha coautora predileta, que, ao longo dos anos, me proporcionou o prazer de expandir minha experiência como profissional e pesquisadora da clínica psicológica e da psicopatologia e de aprender com ela, participando da construção de sua identidade como cientista do campo Saúde Coletiva. Mais do que tudo, hoje, é minha irmã muito querida. A segunda, que, desde há muito tempo, admiro e acompanho o trabalho acadêmico de excelência como um dos grandes nomes da saúde coletiva no Brasil e de quem tenho podido me aproximar tendo em vista sua “expertise” na pesquisa qualitativa e seu interesse pela fenomenologia, o que se concretiza nesta importante publicação.

Como fenomenóloga clínica, gostaria de sublinhar, nesta obra sobre fenomenologia e saúde coletiva, uma questão de fundo que é comum aos diferentes campos que utilizam a fenomenologia filosófica, seja a psicologia clínica, a psicopatologia ou a saúde coletiva. Trata-se da relação entre esses diferentes campos do saber, nos quais não são raros os enganos na prática de profissionais quando se propõem a aplicar a filosofia em sua prática.

Lembrando, com Arthur Tatossian, que a relação entre as fenomenologias filosófica e clínica deve ser de implicação, não de aplicação, podemos pensar que, em uma fenomenologia da saúde coletiva, esta relação tampouco pode ser de aplicação, mas de implicação, pois a fenomenologia da saúde coletiva se inspira na fenomenologia filosófica, que, no caso deste livro, consiste na fenomenologia filosófica do *Lebenswelt*, de Maurice Merleau-Ponty. Isto significa que a utilização da fenomenologia no campo Saúde Coletiva não consiste em uma mera transposição da fenomenologia de um campo ao outro, ou na simples aplicação técnica, como já o mencionei em trabalhos anteriores, em coautoria com Lucas Bloc. Trata-se da criação de um fundamento que

permita o olhar sobre a experiência como lugar de interrogação para pensar fenomenologicamente o vivido na perspectiva da saúde coletiva. Realizar uma prática profissional em saúde coletiva de inspiração fenomenológica consiste em desenvolver uma atitude fenomenológica, na qual o profissional da saúde encontra o usuário, sempre respeitando seu movimento, que visa ao desvelamento da sua experiência. Neste sentido, faz-se necessário um modo de ver e de compreender a atenção em saúde que possa ser construído a partir da implicação fenomenológica, o que possibilita uma verdadeira fenomenologia da saúde coletiva.

A simples transposição da fenomenologia filosófica à saúde coletiva pode se tornar uma prática estéril, sempre que se mantenha como discurso teórico, distante da atenção em saúde como tal e longe do contato entre profissional da saúde e usuário. Assim, na esteira do pensamento de Arthur Tatossian sobre a relação entre filosofia e clínica, o caminho para a relação entre filosofia e saúde coletiva nunca é estático, mas a construção de uma base sólida, sedimentada na experiência. Como «escola da experiência», uma fenomenologia da saúde coletiva é pautada pela sua condição de inacabamento e de recomposição, na qual o profissional de saúde «aprende» com o usuário sobre sua experiência vivida, para, então, utilizar sua experiência profissional na interseção do conhecimento universal e técnico, com a singularidade que caracteriza cada usuário como ser humano mundano.

Do ponto de vista epistemológico, uma fenomenologia da saúde coletiva que se proponha a se construir como saúde coletiva do *Lebenswelt*, permite uma aproximação com a obra heideggeriana em sua tentativa permanente de realizar uma analítica do ser-no-mundo em sua cotidianidade, mesmo que Heidegger não tenha utilizado o conceito de *Lebenswelt*. Mas o uso da hermenêutica heideggeriana já tem seu lugar neste campo, ainda que mereça um desenvolvimento maior e mais sistematizado, não de aplicação, mas de implicação.

O livro de Anna Karynne Melo e Maria Lúcia Bosi inova no campo Saúde Coletiva e da fenomenologia pela proposta de preenchimento da lacuna relativa ao uso mais consistente e aprofundado das fenomenologias. Traz à luz a fecundidade da noção de *Lebenswelt* em seu caráter de ser já-dado anteriormente a qualquer ciência, ao fato do

mundo-da-vida ser descrito como público, constituído de modo intersubjetivo, ou seja, ele já se manifesta intersubjetivamente, e, finalmente, à atribuição de elementos culturais que constituem o mundo-da-vida, como bem o apresentam as autoras.

As noções filosóficas são importantes, mas devem ser precisadas a partir das necessidades que se impõem no e pelo curso da experiência, não ao contrário. Trata-se de uma maneira de trabalhar em fluxo, que Arthur Tatossian defende em sua obra prima de fenomenologia clínica e que, agora, através deste livro, pode ser ampliada para uma saúde coletiva do *Lebenswelt*, que inaugura uma fenomenologia da saúde coletiva. Isto consiste em tomar a fenomenologia filosófica a partir de uma demanda que surge com a experiência do outro e que serve de inspiração à atenção em saúde, retirando a possibilidade de uma via estática de compreender a experiência do usuário. Trata-se de colocar o foco da intervenção na atenção em saúde na unidade estrutural das experiências possíveis. Não se trata de um conteúdo fechado, que considera a experiência como algo acabado, mas de compreender a experiência sempre como um ponto de partida e de chegada, um vivido em movimento. Em termos da atenção em saúde coletiva, não se trata de reviver uma experiência, mas de penetrar no que ela é, atingindo o pré-predicativo e o pré-reflexivo, a partir dos quais se origina a experiência. Atingir este nível é chegar ao mundo da vida (*Lebenswelt*) tal como o analisamos no livro *Psicopatologia Fenomenológica Revistada* (2016).

Ter como foco o *Lebenswelt* em saúde coletiva significa o direcionamento a uma realidade primária – o mundo das significações, na forma em que este se apresenta; sobretudo, o mundo dos sujeitos – usuários e profissionais da saúde –, à existência vivida em sua unicidade. É o lugar no qual o sujeito – seja ele o profissional da saúde ou o usuário – vive primariamente, tendo como essencial a sua familiaridade com um mundo que é “seu”. Há sempre um mundo cotidiano considerado realidade, mas uma realidade que também é social e constitui um sentido comum, qualquer que seja o conteúdo. O *Lebenswelt* é o mundo correlativo da atitude natural, no nível pré-intencional, em uma experiência que pode variar como conteúdo, como *Lebenswelten*, mas “a forma do *Lebenswelt* é única”, como lembra Tatossian; há sempre um

“sentido comum” porque “‘meu’ mundo é sempre assim ‘nosso’ mundo, um mundo intersubjetivo, um mundo comum”. Assim, na atenção em saúde coletiva teremos, de um lado, a experiência pré-teórica e pré-objetiva que se dá diante do sujeito e, de outro lado, o questionamento de como se constitui o *Lebenswelt* próprio, particular, que se imprime sobre a experiência, sobre o vivido e suas formas de se apresentar. O mundo é meu e nosso, diante da historicidade e da intersubjetividade que nos constitui.

Quando tratamos, seja da lente epistemológica, seja do método fenomenológico na saúde coletiva baseados no pensamento de Merleau-Ponty, que não podem existir de forma dissociada, tratamos, em primeira instância, de *buscar o significado da experiência vivida*, ou seja, compreender o *Lebenswelt*, o mundo vivido. Quando você, profissional da saúde, buscar compreender o significado do *Lebenswelt*, estará buscando captar o vivido, que é, simultaneamente, subjetivo e objetivo, consciente e inconsciente, individual e social, e, portanto, ambíguo.

Desejo a vocês, leitores privilegiados pelo acesso a tão importante proposta de uma saúde coletiva do *Lebenswelt*, uma boa leitura!

Virginia Moreira
Universidade de Fortaleza, Brasil
Professora do Programa de Pós-Graduação em Psicologia da
Universidade de Fortaleza
Coordenadora do Laboratório de Psicopatologia e
Clínica Humanista Fenomenológica (APHETO)

Guaramiranga, 6 de julho de 2017.

APRESENTAÇÃO

A emergência da Saúde Coletiva reúne, em seus primórdios, momentos históricos que a marcaram e a delinearam como campo de conhecimento e movimento social (CANESQUI, 2011; MINAYO *et al.*, 2003; NUNES, 1994a, b; OSMO; SCHRAIBER, 2015), expressando transformações na forma de pensar a relação entre o social e o coletivo, assinalando suas diferenças, produzindo quadros conceituais diversos, com desdobramentos importantes no plano dos projetos político-institucionais. Cabe mencionar que essas mudanças ocorrem em contextos políticos, econômicos, ideológicos e em meio a crises epistemológicas e no plano das práticas em saúde e da formação profissional no setor. Sem a pretensão, no âmbito desta introdução, de exaurir a análise do complexo e extenso processo de constituição da Saúde Coletiva, impõe-se, contudo, contextualizar sua emergência de modo a fundamentar e evidenciar como se teceu sua configuração epistemológica, notadamente, no que concerne à relação que esse campo estabelece com a fenomenologia.

As origens da Saúde Coletiva nos endereçam às condições sanitárias produzidas pela emergência do capitalismo na Europa, representando desfechos do processo de industrialização, urbanização desordenada e aumento da miséria relativa (BOSI; PAIM, 2009). Nunes (2009), fundamentando-se na obra de Foucault, explicita os vínculos da Medicina Social com os projetos conhecidos como polícia médica, medicina urbana e medicina da força de trabalho, respectivamente desenvolvidos na Alemanha, na França e na Inglaterra (ROSEN, 1994).

Análises consistentes como as desenvolvidas por Nunes (1985, 1994a, b, 2009) evidenciam que a constituição da Medicina Social e, posteriormente, a da Saúde Pública e a da Saúde Coletiva, vinculam-se estreitamente às políticas de saúde, expressando, conforme já aludido, as especificidades do contexto sócio-histórico em que emergem.

No que concerne à Saúde Coletiva, trata-se de um campo científico e um âmbito de práticas cujas origens se relacionam com o projeto preventivista emergente na segunda metade dos anos 50 do século passado (NUNES, 2009), visando a superar dialeticamente a Saúde Pública convencional e o modelo biomédico, desenvolvendo-se historicamente, no Brasil, a partir dos anos 1970. Considerada também como movimento na literatura voltada à sua definição e análise, articula-se em oposição a vários outros que a antecederam, tais como o Higienismo, a Medicina Preventiva e a Medicina Comunitária (DONNANGELO; PEREIRA, 1976; PAIM, 2006).

Outro projeto, a medicina social, que tem como um dos seus grandes articuladores na América Latina – Juan César Garcia – nos anos 1970, tinha a tarefa de integrar nos currículos dos cursos de medicina a dimensão do social, mediante a promoção do debate acerca da relação saúde e enfermidade (GALEANO; TROTTA; SPINELLI, 2011; GARCIA, 1983; NUNES, 1985, 2013). Nesse período, questiona-se a noção de saúde e doença sendo esta, entendida como não pertencente só ao campo biológico e individual, mas como um processo social, do qual resulta o descenramento na formação e o foco na prática. Como desdobramento, a medicina social passa a ser o estudo da relação doença e saúde na população e da sua relação com a estrutura de atenção médica, visando à saúde e ao bem-estar da sociedade. Nessa perspectiva, era preconizado o fato de que o Estado deveria garantir a saúde como um direito de todos – redemocratização acentuada pela Reforma Sanitária (BURLANDY; BODSTEIN, 1998; CAMPOS *et al.*, 2006; COHN, 2013; MARSIGLIA, 2013; MINAYO, 2010; NUNES, 1983, 1994a, b). Naquele momento, os paradigmas marxistas e estruturalistas eram fortes referenciais teóricos, e serviram de base a um movimento de inquietação teórica.

Assim, a medicina social na América Latina, renomeada de Saúde Coletiva (IRIART *et al.*, 2002), tenta redefinir o objeto de es-

tudo, seus conceitos e demarcações teóricas, escolhendo o campo da relação entre o biológico e o social como seu lugar e limite de discussão. Como desdobramento dessas redefinições, tem-se a modificação de uma prática intensamente marcada pela influência de movimentos sociais e estudantis, próprios da época. Neste panorama, primava-se pela formação do profissional em áreas de conhecimento, como a epidemiologia, o planejamento e as ciências sociais. Portanto, nos anos de 1970, houve um incremento da produção e evidenciou-se o crescimento das ciências sociais na saúde, fortemente influenciadas pela sociologia crítica, resultando, com isso, no surgimento de centros de investigação e a Associação Brasileira de Saúde Coletiva (Abrasco), dentre outros elementos que estruturaram o campo (ALVES; RABELO, 1998; IRIART *et al.*, 2002).

Este campo científico, em permanente (re)construção, se funda na interface das Ciências Naturais e das Ciências Humanas e Sociais, com uma natureza epistemológica e uma prática política singulares. No que concerne à sua constituição como campo de saberes e práticas, os conhecimentos nele produzidos podem ser aplicados por distintos atores, ainda que exista um corpo básico que dá identidade ao “pensar” e ao “fazer” em Saúde Coletiva, inspirado em um conjunto de valores (BOSI; PAIM, 2009).

No que concerne ao plano epistemológico, reconhece-se que a Saúde Coletiva, tal como é ainda mais fortemente que a Saúde Pública, não constitui especialidade médica, sendo suas “interseções cada vez mais amplas e profundas com as Ciências Humanas e Sociais” e outros domínios disciplinares (PAIM, 2006), consoante a interdisciplinaridade ou a transdisciplinaridade exigidas pelos objetos de que se ocupa. Situada, em linhas muito gerais, sua trajetória, cabe recuperar e examinar sua composição; para o que retomaremos algumas propostas que parecem de utilidade para a consecução desse objetivo.

Parece ser consenso, no campo, que os três núcleos expressam a constituição epistemológica do campo: *Epidemiologia, Políticas e Planejamento, e Ciências Sociais e Humanas*, embora seja importante reconhecer um debate que se polariza entre a fragmentação e a interdisciplinaridade no campo (LOYOLA, 2008; NUNES, 2009).

Para Leal e Camargo Junior (2012), essa produção transcende o interdisciplinar, sendo transdisciplinar – assim considerado um pensamento complexo e integrado numa unidade atravessado por várias disciplinas. A produção de conhecimento na Saúde Coletiva acontece pela compreensão da realidade e do modo como transformá-la, numa perspectiva que se apresenta na literatura do campo como multi, inter e, mesmo, transdisciplinar. Por consequente, uma prática, um saber e uma disciplina que não busca “uma única verdade”, mas a conjunção entre várias verdades. Como assinalam os autores,

ela se produz nos encontros. Ela habita um espaço entre as disciplinas, as teorias, os conceitos, para, nesse espaço, produzir saberes e práticas que possam ser produto de diversas interações e conjunções; para produzir um novo além das fronteiras rígidas das ciências; para conversar com a vida e ter sentido social, considerando que a realidade da saúde é complexa e multifatorial a partir de uma nova estética (ética). Trata-se de um campo singular, único. Além disso, é possível compreender que o campo se coloca enquanto território/espaço de produção e de ação dos sujeitos que interagem e se relacionam com ele (p. 60).

Extrapolando os limites desta análise examinar em que medida tais posições correspondem ao movimento do campo e a proporção em que o projeto interdisciplinar se efetiva ou não. Assim, adotaremos os três núcleos de saberes já antes mencionado “não por simples convenção, mas porque se estabeleceram como parte do processo de constituição da área” (NUNES, 2009).

O núcleo é identificado como “Epidemiologia”, que segundo Czeresnia (2008) tem por objeto *a distribuição e os determinantes dos processos de saúde e doença em populações humanas*. Restringe-se, assim, a Epidemiologia à esfera da racionalidade “neutra”, “objetiva”, naturalizante, o que, em compasso com as tendências dominantes da ciência moderna, resulta em evidente hegemonia desse núcleo de conhecimentos sobre os demais no âmbito da Saúde Coletiva – notadamente, sobre os humanistas.

Não obstante essa posição de hegemonia no campo científico, tal condição não impede que a Epidemiologia se defronte com resistências manifestas, externas ou internas a este núcleo. Assim, em meados de

1970, emergem críticas às teorias da causalidade, no sentido de não apenas mensurar, mas explicar o processo saúde-doença em populações humanas. Visando a contextualizar socialmente, repensar o método e o processo de construção de enunciados científicos, cabe assinalar a contribuição da teoria da determinação social do processo saúde-doença, inserindo categorias analíticas com potencial crítico nas análises a partir de então desenvolvidas (BARATA, 1998).

Essa vertente, ao buscar nas conjunções sociais fundamentos para a Epidemiologia, sinaliza, ainda, para as interfaces com as Ciências Humanas e Sociais e com as políticas públicas no setor, evidenciando construções interdisciplinares.

Quanto ao núcleo da SC nomeado “Ciências Humanas e Sociais em Saúde”, suas relações com os demais podem ser resumidas nas palavras de Loyola (2008): “O aporte das ciências sociais, a partir dos anos 1970, através de suas teorias e metodologias já consolidadas, foi indispensável para o desenvolvimento e consolidação da área que, no campo da saúde, se tornou conhecida como Saúde Coletiva”.

Ainda que vistas como disciplinas auxiliares e menos nobres ante a hegemonia do paradigma biomédico, as Ciências Humanas e Sociais foram abraçadas por alguns estudiosos do campo da Saúde como vias privilegiadas para “ousar pensar a saúde”, demarcando, assim, seu lugar na SC. Destaque deve ser dado à particular contribuição advinda das CHS às reflexões críticas sobre a própria constituição do campo da SC, seus dilemas, contradições, disputas e colaborações internas e externas. Dentre as várias contribuições, destacam-se reflexões sobre o objeto da SC e de seus núcleos de saberes e práticas e os aportes ao empreendimento do campo (SC), que impõe lidar com dimensões qualitativas e quantitativas; sujeito e estrutura; natureza e história; objetividade e subjetividade; dimensões sistematicamente trabalhadas. Ao contrário do que a visão das chamadas *hard sciences* postula, justifica-se, portanto, o caráter multidimensional das chamadas *soft sciences*, uma vez que “não existe a possibilidade de uma única formulação teórica e metodológica quando espaço, tempo e pessoa não são simplesmente variáveis, mas constituem parte integrante de processos históricos e sociais” (NUNES, 2005).

Nesse movimento – ainda que persista o predomínio da Epidemiologia –, as CHS vêm propiciando o fortalecimento epistemológico do campo e a geração de desdobramentos operacionais mais consistentes, tanto no âmbito das práticas em saúde quanto nos *loci* de formação e de geração de conhecimentos. Também respondem de forma decisiva pela própria constituição epistemológica da SC, ao “inocular” seus elementos conceituais e metodologias no âmbito da “Epidemiologia” como também no das “Políticas, planejamento e gestão em saúde”, no primeiro caso, reconfigurando o núcleo; no segundo, fornecendo suas bases conceituais advindas de disciplinas como: ciência política, sociologia, administração, demografia e muitas outras.

Contudo, a despeito das recentes iniciativas nessa direção, julgamos importante salientar que a incorporação das CHS ainda não se deu em toda a sua plenitude, o que permitiria investimentos que pudessem incluir mediações e análises mais refinadas, sobretudo nas iniciativas voltadas a processos que impõem considerar o humano, ou seja, não só o que se passa na estrutura, mas na subjetividade produzida na e produtora da práxis na saúde (AYRES, 2007; MERCADO-MARTÍNEZ; BOSI, 2006; PAIM, 2006).

Quanto ao núcleo de saberes e práticas que se dirige às “Políticas, planejamento e gestão em saúde”, este se constitui incorporando elementos conceituais oriundos das CHS, enfatizando a dimensão política, as relações com o Estado e suas crises, a necessidade do planejamento e da gestão em âmbito populacional, em especial no contexto da crise dos anos 1970. Consoante a literatura, esses componentes focalizam questões vinculadas a relações de poder, bem como aquelas referidas ao estabelecimento de diretrizes, planos e programas, sua implementação e avaliação.

Já no segundo núcleo, a tensão parece se dar no interior do próprio campo das Humanidades entre os investimentos de caráter mais instrumental e aqueles voltados a seus objetos e teorias.

Do exposto se depreende que, como campo científico assumidamente interdisciplinar, a SC lida, portanto, com um amplo leque temático, atraindo e abrigando profissionais de diversas origens, “negociando” com configurações e epistemologias variadas, incursionando e fertilizando outros campos.

Ao lado de um embate eminentemente político, alinhado ao movimento conhecido como Reforma Sanitária Brasileira, desdobrou-se (e ainda se desdobra) outro de cunho teórico, que se sedimentava na crítica ao modelo biologicista da medicina clínica, sendo que a Saúde Coletiva se movia na interface sociedade e sujeito, este sendo entendido como agente social. Portanto, a Saúde Coletiva se contrapunha à saúde pública tradicional, ainda que a incorporasse em muitos aspectos (BOSI, 2012b; NUNES, 1983).

Ainda pautada nos limites entre o biológico e o social, a Saúde Coletiva tem a árdua tarefa de introduzir e sedimentar as ciências humanas e sociais, nesse campo de debate sobre a saúde, como forma de oferecer subsídios para o entendimento e a interpretação das dimensões simbólicas, éticas e políticas da saúde (BURLANDY; BODSTEIN, 1998; NUNES, 1994a, b).

E nessa perspectiva, esse campo de saber e prática foi influenciado fortemente pelo pensamento funcionalista da sociologia e, sobretudo, pelo pensamento marxista, a princípio, de inspiração althusseriana (ALVES; RABELO, 1998; MINAYO *et al.*, 2003, 2010), que lhe serviram de base para repensar as categorias analíticas que sustentam a análise da saúde, fundamentando-se em uma proposta interdisciplinar para a formação de um conhecimento, e na multiprofissionalidade, como forma de lidar com o seu saber-fazer. Dessa feita, o marxismo foi uma teoria que fortemente influenciou a emergência da Saúde Coletiva apresentando-lhe categorias como classe social, reprodução econômica e ideologia (IRIART *et al.*, 2002). Para Nunes (2013), três são os eixos que construíram o pensamento da Saúde Coletiva: ter como objeto de estudo a população, tomada como uma totalidade; centrar na teoria e sua explicitação no processo de investigação de uma problemática; e considerar as condições sociais e históricas como determinantes estruturais. Tais elementos e a circunstância de ser um campo articulado com um movimento de resistência, na nossa leitura, respondem pela primazia do materialismo histórico e da sociologia crítica como referenciais que se confundem com o que se reconhece como Ciências Humanas e Sociais. Noutras palavras, dada a “organicidade” dessa vertente com o projeto político do campo como movimento, esse arcabouço hegemônico

niza o referido núcleo, construindo um reinado quase exclusivo e que opera um efeito de redução-exclusão de outras teorias e tradições/projetos filosóficos e possibilidades teórico-metodológicas como julgamos ser o caso das fenomenologias.

Mercado-Martínez (2002), assinalando a influência do marxismo e do neomarxismo, aponta uma clara contraposição às perspectivas interpretativas, acusadas, naquele momento inaugural, de se centrarem em problemáticas específicas e subjetivas. Assim, as tradições interpretativas e fenomenológicas figuram como metodologias para estudos empíricos e não como teorias que pudessem problematizar as questões da saúde e enfermidades no âmbito social.

Soma-se ao exposto, um problema que importa para a análise em curso: a pouca fundamentação teórica de muitos pesquisadores que atuam na saúde no que concerne às ciências sociais e humanas, fazendo com que estas sejam reduzidas ou convertidas em meros procedimentos (DESLANDES, 2012). De fato, as ciências sociais e humanas se apresentam como possíveis instrumentais para as ciências da saúde, principalmente, mas não somente, em sua vertente qualitativa. Contudo, urge realizar uma problematização de seu objeto e conceitos. E também construir um embasamento teórico-conceitual das ciências sociais e humanas na saúde, de modo a adensar posições e compreensões ainda limitadas que circulam livremente no campo. Quanto a isso, Deslandes (2012) comenta a formação dos pesquisadores nesse domínio, expondo seus efeitos

[...] nem todo aluno inscrito num programa de pós-graduação da área passará por tal formação [ciências sociais e humanas] e os que passarem encontrarão, na maioria das vezes, apenas uma introdução breve a um conjunto de saberes cuja densidade, diversidade, inovações e acúmulo histórico não há tempo suficiente de desvendar... (p. 2364).

Burlandy e Bodstein (1998) e Deslandes (2012) denunciam que pensamentos inovadores (e, acrescentamos, não apenas estes) estão sendo muito lentamente incorporados à Saúde Coletiva. Há muito senso comum ou simplificação do arcabouço teórico das ciências sociais e humanas, bem como pouco diálogo entre as ciências humanas e Saúde Coletiva. Parece ser este o caso da leitura relativa à fenomenologia.

Ante essas problematizações preliminares concernentes ao campo Saúde Coletiva, seja em seu entendimento epistemológico e/ou empírico, buscamos aqui não somente recensear seu arcabouço mas evidenciar como vem se dando a incorporação da fenomenologia² nesse campo. Buscamos ainda, posteriormente, com a noção de *Lebenswelt*, criar condições de um novo olhar sobre esse pensamento no intuito de possibilitar a superação de uma racionalidade dicotômica, ou seja, suplantar as tensões entre os múltiplos e diversos contornos que constituem o sujeito na concepção desse campo e os objetos da Saúde Coletiva.

Tomamos como ponto de partida o aspecto assinalado no pensamento de Edmund Husserl – a crise da ciência –, por entendermos que tal análise, de forma análoga, pode ser estendida à Saúde Coletiva como campo da ciência moderna. Em algum momento do seu percurso, a fenomenologia para a Saúde Coletiva foi considerada uma perspectiva importante de contraposição ao pensamento objetivista e, posteriormente, essa importância foi perdendo sua força. O que acontece ou aconteceu para que esses campos se distanciassem, chegando até a se contraporem? É possível pensar que a Saúde Coletiva, de algum modo, utilizou-se (e ainda se utiliza) da perspectiva teórica e metodológica da fenomenologia? Se sim, como adota seus conceitos? Se não, o que sucedeu?

Mercado-Martínez (2002) expõe que o positivismo e o marxismo eram (e ainda são) as teorias que guiavam as investigações no campo da saúde e ambas rechaçavam as perspectivas interpretativas, dentre elas, a fenomenologia (no singular), como modo de explorar cientificamente os fenômenos sociais e sanitários. Como consequência, as abordagens interpretativas se viram relegadas a segundo plano, adquirindo menor validade nas investigações em saúde. Uma dessas abordagens interpretativas, conforme mencionado acima, no campo Saúde Coletiva, é a fenomenologia, sendo esta questão o cerne do que problematizamos.

² Apesar da opção feita no título desta obra, utilizaremos esse termo no singular – fenomenologia – ao longo de todo o texto, mas nos referimos ao conjunto do pensamento fenomenológico. Cabe, contudo, reiterar que não existe uma única fenomenologia, mas várias fenomenologias, haja vista cada filósofo da fenomenologia apontar caminhos diferentes de compreensão e diferenças importantes em suas proposições, aspecto que, vale ressaltar, ocupa um lugar central na análise aqui desenvolvida.

A fenomenologia é reconhecida como um dos principais movimentos da filosofia do século XX e, ainda hoje, exerce grande influência na filosofia contemporânea, pois transformou a maneira como o homem pensa sobre si e o mundo. Os filósofos influenciados pela revolução do pensamento de Edmund Husserl, fundador dessa filosofia, tal como entendida na atualidade, desenvolveram inúmeras reflexões, avanços e críticas, resultando em que esta tivesse diversos pontos de vista, o que faz com que se fale em fenomenologias e não numa fenomenologia como pensamento unívoco. Antes mesmo da menção do próprio Husserl e dos pensadores que o sucederam, a fenomenologia já não podia ser entendida como singular, em razão da fenomenologia kantiana e sua discussão sobre os *a priori*s que estruturavam o sujeito, e da fenomenologia hegeliana, que investigava o reino das aparências como um ser para si, portanto, absoluto (RICOEUR, 2009). E, ainda, na própria fenomenologia husserliana, já havia uma pluralidade de concepções acerca do que vinha a ser o vocábulo fenomenologia.

A fenomenologia pode ser considerada um pensamento que influenciou intensamente as ciências, principalmente as humanas, buscando emprestar-lhes rigor metodológico e suporte para uma reflexão crítica da produção de conhecimento (ALVES, 2015; GIORGI; SOUSA, 2010; LÉVINAS, 1997; ZILLES, 2007). Essa reflexão ocorria na mudança de entendimento acerca do que era o objetivo da ciência, pois esse movimento filosófico visa ao modo do seu proceder, ao como do ato de filosofar.

Nesse pensamento, Husserl reconheceu a vida intencional da consciência com suas vivências, estas, constituídas intencionalmente, tornando-a seu objeto de investigação. A teoria de Husserl produziu conceitos-chave como, *essência*, *intencionalidade*, *consciência*, *redução*, *significação*, constituição da *intersubjetividade* e a correlação *noema-noemático*, influenciando filósofos que seguiram seu pensamento e/ou se opuseram a ele. No começo da formulação de sua teoria, Husserl considera a fenomenologia como um movimento filosófico cuja tarefa era a descrição das estruturas da experiência, que emergiam à consciência intencional do sujeito (GIORGI; SOUSA, 2010). Assim, na intelecção do filósofo, a fenomenologia foi, primeiramente, uma fe-

nomenologia das vivências puras da consciência, para, posteriormente, se tornar uma fenomenologia da vida transcendental da consciência ou da subjetividade transcendental.

Um ponto fundamental da filosofia de Husserl foi sua proposta de um método. A fenomenologia de Husserl tem dois princípios metodológicos: o primeiro, *da evidência*, que consiste em ter à vista a coisa, ela mesma, ou, ainda, “retornar às coisas mesmas”. Dessa forma, o método fenomenológico, proposto por Husserl, possibilita o acesso pré-reflexivo ou pré-científico às experiências sensíveis. Em consequência, Husserl intenta transformar o conceito de fenômeno em uma ideia fenomenológica, entendendo que o fenômeno não se mostra no sentido comum, sendo necessária uma redução para se apreender o que não se mostra dessa forma. Para tanto, é preciso converter em objetos os próprios atos e seu conteúdo imanente de sentido (CASTRO; GOMES, 2015; HERRMANN, 2003).

Na fenomenologia husserliana, numa variação eidética, os fenômenos são o todo da vida da consciência subjetiva e descobertos na atitude de pensamento e tematizados na vivência constituída intencionalmente, além de nos objetos de que se tem consciência intencional. Portanto, o tema, a princípio, da fenomenologia de Husserl é a vida da consciência, suas vivências e atos; sabendo-se que a intencionalidade constitui as vivências da consciência, e que os objetos não existem em si, mas na imanência intencional da consciência enquanto visados nos atos (VERÍSSIMO, 2016).

O segundo princípio metodológico, aqui já no âmbito de uma fenomenologia transcendental, consiste no método da *epoché* ou redução fenomenológica (ou transcendental), constituindo a transformação transcendental da reflexão fenomenológica – retorno às coisas mesmas, reflexão sobre a vida dos atos.

De acordo com Dartigues (1992, p. 26): “Na reflexão fenomenológica eu me distingo, na medida em que já me compreendi sempre como tal ou qual homem, do Eu enquanto Ego cujos atos de consciência são a fonte e o fundamento da possibilidade de tal compreensão de si [...]”.

O método fenomenológico, proposto pela fenomenologia de Husserl, consiste em apreender aquilo que é produzido intencional-

mente a partir do que está dado de forma intuitiva. O exercício da *epoché* sucede como explica Dartigues (1992, p. 28), “[...] quando me abstenho reflexivamente do instituir um estar perante, que a minha vida de consciência natural desde sempre sustentou, de forma inexplicita”. É o “voltar-me” reflexivo para a vida da consciência:

Por meio da *epoché*, renuncio reflexivamente à atitude natural de ver e conhecer o mundo para, reflexivamente, tomar posição em mim mesma como vida da consciência transcendental, redirecionando minha visão à vida da consciência na sua correlação entre os atos constituídos intencionalmente e os objetos intencionais dos atos. Com isso, a *epoché* desvela o ser da consciência. Ou, ainda, nas palavras de Zilles (2007, p. 218), “pela redução fenomenológica, chega-se, de maneira reflexiva, ao conhecimento do eu como fonte original de toda a certeza e de todo o saber e ter do mundo”. A fenomenologia de Husserl, que enfatiza o eu, se estabelece como uma filosofia transcendental, pois se propõe a uma análise da subjetividade transcendental. Como vemos em Herrmann (2003, p. 29), “O método de acesso da *epoché* e redução transcendentais realiza o pôr a descoberto desvelador do ser absoluto da consciência pura”.

Assim, mais do que o detalhamento de um método, a fenomenologia constituiu uma nova ontologia, outro modo de compreender o mundo, deslocando-se de uma atenção aos fatos contingentes uma vez que se volta ao sentido originário de uma intencionalidade. Nesse sentido, objetiva investigar o ser tal como é expresso no próprio fenômeno, sendo este tudo aquilo que se pode ter à consciência, contribuindo, assim, para uma nova leitura da ontologia, da linguagem e da subjetividade, sublinhando a importância da investigação sobre o significado de fenômenos visados pela consciência como fluxo temporal de experiências vividas (CRITELLI, 2006; GIORGI; SOUSA, 2010; GONÇALVES *et al*, 2008; LÉVINAS, 1997; OLIVEIRA, 2008b; TOURINHO, 2011; TOURINHO; BICUDO, 2011; VERÍSSIMO, 2016; ZILLES, 2002).

Ao longo do pensamento de Husserl, este se direciona de uma fenomenologia denominada explicitativa e reflexiva para uma fenomenologia que tem o sentido existencialista (CASTRO; GOMES, 2015; PAISANA, 1992). A noção de *Lebenswelt* (mundo da vida) foi o con-

ceito decisivo para esse último sentido de sua fenomenologia e que permanece ainda hoje (BELOUSOV, 2016; OLIVEIRA, 2008a, b).

Ainda que a noção de mundo surja antes em sua obra, esse conceito é tema central da fenomenologia, no livro *A Crise das Ciências Européias e a Fenomenologia Transcendental: uma introdução à Filosofia Fenomenológica*,³ publicado no ano de 1936, decorrente das conferências proferidas por Husserl em Viena e Praga, em 1935. Consiste na última obra do autor, iniciando uma discussão acerca da ideia de mundo e de sua importância para a fenomenologia. Nesse livro, assinala que o mundo da vida é “como um horizonte pré-científico de sentido prévio a toda e qualquer idealização científica” (HUSSERL, 2012, p. xv). Trata-se, portanto, do mundo antes de ser pensado e de ser dado pela ciência; é o que já está lá *a priori*, não ultrapassável. O *Lebenswelt* designa o mundo da experiência humana, considerado anterior a qualquer tematização conceitual, ou, dito de outro modo, é o que se torna dado, como pressuposto que constitui a experiência cotidiana; é real em seu sentido pré-teórico, pré-reflexivo (JAPIASSÚ; MARCONDES, 2001; OLIVEIRA, 1999, 2008b). É, em síntese, o horizonte das vivências do sujeito e este deveria ser o ponto central de investigação da ciência (AZEVEDO, 2011).

Numa concepção da noção de *Lebenswelt* (mundo da vida), Husserl exprime quatro definições para o termo, a saber: é o que pode ser intuído; é o fundamento do sentido; o lugar das verdades relativas e subjetivas; e a estrutura essencial ou mundo perceptual. Com suporte na acepção de *Lebenswelt*, o filósofo toma como tarefa a elucidação deste conceito como território e horizonte do mundo (OLIVEIRA, 2008b).

Antes desse escrito, Husserl apontava a expressão ‘ego transcendental’ – o que se revela pela redução e conserva a experiência, ou, ainda, o que unifica e ao mesmo tempo individualiza a consciência e a significação do mundo – como fonte de sentido da fenomenologia. Com origem na obra citada, existe a recolocação do ego transcendental para a estrutura do mundo da vida. Agora, ele entende que o ego transcen-

³ Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie. Tradução em português.

dental é uma das estruturas, havendo outras, como o corpo somático, a intersubjetividade, a linguagem e a própria comunidade científica.

Como consequência dessa mudança, ocorre o deslocamento da redução transcendental e o seu encaminhamento no sentido de uma redução mundana, o que significa pôr a existência, a cotidianidade, em evidência. Husserl apontava ainda na mesma obra, que a ciência moderna vivia uma crise em decorrência da objetivação da própria ciência (DE VOS, 2012; GARFIELD; LIBERMAN, 2007; OLIVEIRA, 2008a; PAISANA, 1992; STEIN, 2004; ZILLES, 2002).

Essa crise, segundo Husserl, está exatamente na perda da significação da vida, sugerindo que a ciência já não se preocupava com a vida e sim com a sua objetividade, o que para ele não é a mesma coisa. Ao nos reportarmos à ciência, no caso, nos direcionamos ao que se solidifica numa perspectiva objetivista, que explica os fatos da vida, perdendo, no entanto, a dimensão da sua significação. É essa dimensão que o filósofo busca focalizar com o termo *Lebenswelt*, considerando-o como o que possibilita reatar a ligação da vida com a ciência, pois é pela filosofia que se evidencia o significado da vida e este está no mundo da vida, na intersubjetividade (BELOUSOV, 2016; HUSSERL, 2012; MILLIONE, 2007; PAISANA, 1992; SALUM; MAHFOUND, 2012). Com essa compreensão, busca-se, adiante, conferir relevo ao conceito para a Saúde Coletiva.

Ainda sobre a crise das ciências, para Husserl (2012, p. 3), aquelas que priorizam os fatos e explicam, por seu intermédio, o sentido da existência humana neles, tornam os indivíduos “meros homens de fatos” não considerando o que é questão central para a humanidade – o sentido, ou sua ausência, da existência humana. A ciência que retira o sujeito desse questionamento abstrai o que há de subjetivo, decependo a filosofia como aliada na formulação do conhecimento. Portanto, recolocar o mundo como centro das discussões significa retomar a filosofia como fio condutor do conhecimento.

Ressaltamos que essa recolocação do mundo proposta por Edmund Husserl se faz necessária em razão do “esquecimento” que acomete a ciência, ao longo do seu desenvolvimento, e da matematização, transformando-o em um mundo técnico e encoberto de sentido.

O mundo da vida, para Husserl, foi substituído pelo mundo matematizado das idealidades das ciências da natureza, sendo este iniciado com Galileu, que envolvia o mundo da vida em uma roupagem de ideias e o encobria como natureza. Esse pensamento matematizado de mundo é alvo de uma divisão em dois mundos: o da natureza e o mental (BELOUSOV, 2016; LIBERMAN, 2009; OLIVEIRA, 2008a).

Em sua crítica, Husserl evidencia o início do dualismo e da racionalidade científico-natural da Modernidade, em que a ciência e a filosofia deveriam se render à razão matemática, racional e teórica. Mas o ideal moderno só alcança o seu ápice com Descartes, quando anuncia a ideia de uma filosofia racional, o Racionalismo, e propõe o método cartesiano que instituiu a dúvida – o ato de duvidar – como meio para se atingir o conhecimento de si e das coisas. É o ideal moderno da racionalidade e da universalidade. É nesse ponto, principalmente, que Husserl critica Descartes por reduzir o ego ao intelectual – eu como efetuator e único do conhecimento, excluindo outros aspectos constitutivos, como o corpo, o mundo sensível, a experiência (FERRATER MORA, 1964; MILLIONE, 2007).

Entendemos que a proposta da fenomenologia de Husserl, desde seu início, consiste em ultrapassar o modelo objetivista que habita na cientificidade com o que o filósofo nomeia de “retorno à simplicidade ingênua da vida” (HUSSERL, 2012, p. 47). E, mediante a reflexão, em compreender as suas dimensões, que se anunciam pela descrição da experiência de mundo e dos seus fundamentos existenciais. Destacamos que é apenas em seu último escrito que Husserl se apoia numa perspectiva existencialista, fato este que, para alguns comentadores de sua obra, ocorre sob a influência da publicação de *Ser e Tempo* de Heidegger (MOREIRA, V., 2007; TATOSSIAN; MOREIRA, 2012).

Desta feita, acentuamos que o percurso teórico e metodológico de Husserl não permaneceu o mesmo. À vista disso, alguns comentadores de seu pensamento o dividem em três momentos, de acordo com suas obras: o Husserl das *Investigações Lógicas*, chamado de primeiro Husserl, com sua proposta de uma lógica essencialista, com a crítica ao psicologismo e a discussão do conceito de intencionalidade; o de *Ideias* com o idealismo transcendental – segundo Husserl – elencando os ele-

mentos principais da filosofia transcendental como a noção de *epoché* e a redução; e o último Husserl, das obras *A Crise das Ciências Europeias e a fenomenologia transcendental*, com seu pensamento histórico, com a noção de intersubjetividade, tempo, corpo e mundo da vida (*Lebenswelt*); e *Experiência e Juízo* (CARR, 1987; GIORGI, 2017; HERRMANN, 2003; ZAHAVI, 2003; ZILLES, 2002).

Mediante essa exposição, inicialmente apresentando o campo Saúde Coletiva, seguindo-se um preâmbulo ao pensamento fenomenológico, procuramos antecipar o debate a ser desdobrado atinente às indagações e aportes fenomenológicos na Saúde Coletiva, a interface fenomenologia e Saúde (Coletiva), buscando reconhecer a tessitura da fenomenologia nesse campo.

Esse panorama, brevemente apresentado, mostra a necessidade de se produzir maior abertura, flexibilidade no diálogo e interface dos saberes. Ou seja, a ampliação e a dialogicidade para a construção de um saber transdisciplinar apregoado e assumido como marca distintiva na Saúde Coletiva (FERREIRA NETO *et al.*, 2011).

É nessa ampliação e dialogicidade fundadas num pensamento da possibilidade de um fluxo ambíguo que a fenomenologia de Merleau-Ponty – ao retomar o pensamento do “último Husserl” (MOREIRA, V., 2007) –, demonstra a possibilidade de uma reflexão não dicotômica e não fragmentada do fenômeno em disciplinas exclusivistas com base na problematização do conceito *Lebenswelt*. Trata-se, portanto, de uma reflexão considerando a ambiguidade, inerente ao *Lebenswelt*, no campo Saúde Coletiva.

Embasadas nessa reflexão e tendo como inspiração textos e autores seminais, notadamente, Juan César Garcia em seu manuscrito *Medicina e Sociedade: as correntes de pensamento no campo da saúde*, recuperado por Nunes (1983) – textos que tiveram um grande impacto na Saúde Coletiva, mais especificamente, nas pesquisas qualitativas – investigamos o percurso de uma das linhas de pensamento, a fenomenologia, que embasa as vertentes compreensivas e qualitativas da Saúde Coletiva. Para Bosi (2012a, b), há uma disputa de saberes e, às vezes, uma desqualificação das perspectivas compreensivas. Isso nos leva às seguintes perguntas: quais as diferenças e proximidades entre as cor-

rentes de pensamento, dentre elas, a fenomenologia, que contribuíram para a inserção das ciências sociais e humanas na Saúde Coletiva? E quanto à fenomenologia, qual a sua inserção? Qual o reconhecimento dos conceitos da fenomenologia no campo Saúde Coletiva? Qual o lugar da fenomenologia nesse campo? Afinal, será que a Saúde Coletiva absorve e utiliza a noção basilar de *Lebenswelt*? Quais as potencialidades desse conceito nesse campo específico?

Com tais indagações, nossa investigação adentra o terreno epistemológico, haja vista se tratar de um exercício voltado à *episteme* da Saúde Coletiva na interface com a problematização do lugar (ou não lugar) da fenomenologia nesse campo. Exercício epistemológico consoante Japiassú e Marcondes (2001), porque objetiva realizar uma compreensão crítica do conhecimento, indagando sobre seus conceitos, suas hipóteses, seus princípios e conclusões, ou seja, sobre a produção dos enunciados, o processo e a estruturação de um dado conhecimento.

Em síntese, buscamos efetuar uma releitura do pensamento fenomenológico no campo Saúde Coletiva, com o intuito de apontar as potencialidades desse último para o primeiro. Entendemos que essa é uma questão importante, principalmente, no que se refere à necessidade de uma retomada do pensamento fenomenológico na Saúde Coletiva. Trata-se de uma arqueologia⁴ da fenomenologia, destinada à compreensão da origem desse pensamento na saúde coletiva e, ao mesmo tempo, à contraposição à redução nela operada no campo da saúde, notadamente, na Saúde Coletiva. Uma visita à literatura que nucleia o campo evidencia o que acabamos de afirmar, sinalizando a necessidade dessa retomada, de modo a recompor essa lacuna e, consequentemente, subsidiar uma compreensão da proposta filosófica da fenomenologia que, conforme demonstraremos, ainda é um devir. Assim, o projeto desta obra se alinha à preocupação em recompor o pensamento fenomenológico e o lugar da fenomenologia no campo Saúde Coletiva.

O percurso adotado parte do pensamento de Edmund Husserl, perpassando Martin Heidegger e se conduzindo para a filosofia de

⁴ Estudo científico, através da interpretação, dos vestígios deixados, ao longo da história, pelas práticas discursivas, da estruturação de um conhecimento (JAPIASSÚ; MARCONDES, 2001).

Merleau-Ponty, por serem esses os filósofos que fundamentam a fenomenologia e, que, de algum modo, tematizam o conceito de *Lebenswelt*.

Como o estudo está ancorado na fenomenologia, tal como se apresentam na atualidade, iniciamos expressando essa perspectiva e seus principais pensadores – Edmund Husserl, Martin Heidegger e Maurice Merleau-Ponty, com suas reflexões.

Deste modo, o capítulo sobre a fenomenologia discute as tessituras dos pensamentos dos principais filósofos da filosofia fenomenológica, tal como concebida na atualidade, de modo a demarcar suas distinções e confluências.

Na sequência, apresentamos as releituras das fenomenologias de Husserl e de Heidegger nas vertentes de Hans-Georg Gadamer e de Paul Ricoeur. Ressaltamos as demarcações entre esses dois pensamentos marcadamente importantes na Saúde Coletiva, principalmente na abordagem qualitativa que vem ganhando relevo nesse campo. Para isso apresentamos a compreensão dessas releituras e expomos a interlocução entre a fenomenologia e a fenomenologia hermenêutica, não raro, entendidas no campo como correntes que não se comunicam ou mesmo como opostas.

Por fim, com base nas argumentações precedentes, discutimos, em seguida, o conceito de *Lebenswelt*, indicando como esse conceito pode contribuir para o fortalecimento e entendimento dos aportes da fenomenologia ao campo Saúde Coletiva. Optamos por apresentar o conceito de *Lebenswelt*, iniciando com alguns apontamentos de Husserl, perpassando por Heidegger com sua noção de *Dasein*, em direção ao pensamento de Merleau-Ponty. Destacamos que, esse conceito é investigado por outros filósofos. Nossa escolha por esses se deve à perspectiva filosófica que adotamos ao longo dos mais de dez anos de estudo e investigação em nossa prática acadêmica. E é com o conceito de *Lebenswelt* de Merleau-Ponty que procuraremos, finalizando nossa análise, apontar a contribuição do pensamento fenomenológico para a Saúde Coletiva, com origem na compreensão de sujeito e mundo como fenômenos entrelaçados.

Parte I

EDMUND HUSSERL E A(S) FENOMENOLOGIA(S)

Inciamos com a concepção de fenomenologia em Edmund Husserl, a partir de seus conceitos e fases de pensamento. Vários filósofos foram influenciados pela proposta filosófica de Husserl, na elaboração de sua concepção de fenomenologia – Martin Heidegger, Merleau-Ponty, Max Scheler, Emmanuel Lévinas, Paul Ricoeur, Jean Paul Sartre, só para mencionar alguns dos mais proeminentes.

Edmund Husserl nasceu em Prossnitz, atual República Checa, em abril de 1859, e morreu em Freiburg (Alemanha), em 27 de abril de 1938. Estudou Física, Matemática, Astronomia e Filosofia nas universidades de Leipzig, Berlim e Viena. Nesta última cidade, em 1883, estudou com o filósofo e psicólogo Franz Brentano, que exerceu intensiva influência no seu pensamento e na sua imersão na Filosofia. Husserl escreveu diversas obras, entre as quais destacamos algumas (traduzidas para o português), que serão citadas ao longo deste texto, com o intuito de compreender suas principais questões e o percurso do seu pensamento. São elas: *Investigações Lógicas*, publicada em duas partes: *Prolegomena para uma lógica pura* (1900) e *Investigações sobre Fenomenologia e Teoria do Conhecimento* (1901); *A Filosofia como Ciência do rigor* (1911); *Ideias para uma Fenomenologia pura e Filosofia fenomenológica* (1913); *Conferências de Paris* (1929); *Meditações Cartesianas* (1929) e *A crise das Ciências Européias e a*

fenomenologia transcendental (1936). A edição completa das suas obras está em *Husserlianas*, também chamada de *Arquivos Husserl*, que se encontra na Bélgica.

À medida que tais escritos são mostrados ao público, muitos pensadores afirmam a necessidade de rever suas versões sobre algumas das obras e conceitos de Husserl. Portanto, a obra de Husserl é de acesso difícil, sendo marcada por um *continuum* de revisitações que acarretam inúmeras possibilidades de invenções e reinvenções e, também, de mal-entendidos.

Husserl inicia seu pensamento com uma crítica à Metafísica, interrogando, principalmente, a ideia de unicidade da verdade, aspecto também característico do positivismo, pensamento criticado pelo filósofo. Para ele, a unicidade da verdade aponta para uma atitude natural e ingênua: a verdade como imediatez comprovada empiricamente, o homem se constituindo como substância fechada em si mesma e dicotomizada em relação ao mundo (FEIJOO, 2011; WEISS, 2016). O autor propõe elaborar uma filosofia numa perspectiva epistemológica e ontológica fundamentada nas vivências da consciência pré-reflexiva do sujeito cognoscente em sua relação com o mundo.

A proposta de Husserl dizia respeito à possibilidade de obtenção de um conhecimento objetivo, tomando-se como objeto de investigação a subjetividade. Desta feita, enquanto essas perspectivas apontadas há pouco – a metafísica e o positivismo – exprimiam a possibilidade de conhecimento fundado na relação sujeito e objeto numa precisão metodológica, a fenomenologia alicerçava a possibilidade de formulação do conhecimento na ontologia humana com a proposição de abandono da atitude natural, substituída pela *epoché*, como suspensão da atitude natural.

Como desdobramento dessa ideia, Husserl fez novas críticas, agora direcionadas ao psicologismo, ao historicismo e ao pragmatismo; pensamentos que, segundo o filósofo, centralizavam suas compreensões em um dos aspectos implicados na produção de conhecimento, fosse a concepção de psicológico, de determinação da história ou de senso prático, respectivamente, o que relativizava os seus fundamentos (CRITELLI, 2006; DARTIGUES, 1992; FEIJOO, 2011; GIORGI;

SOUSA, 2010; GONÇALVES *et al.*, 2008). Paisana (1992) acrescenta que a crítica de Husserl, mais especificamente ao psicologismo, sucedeu não à psicologia como ciência, mas às suas pretensões filosóficas de fundamentação da Teoria do Conhecimento. Zilles (2007, p. 217) assinala que “o psicologismo defendia a tese de que a lógica compreende as normas que valem para todo o pensamento certo da mesma maneira como a engenharia apresenta as regras para construir bem”.

De início, é importante retomar uma influência de seu pensamento, destacando que Husserl recorre à noção de intencionalidade de Franz Brentano para tentar argumentar e sedimentar suas críticas ao psicologismo e ao naturalismo do comportamento científico, revelando uma natureza intencional dos fenômenos psíquicos. Brentano apresentou-lhe a problemática da intencionalidade e acusava a Psicologia de ser ingênua quanto à sua noção de consciência, propondo-lhe uma reforma: uma investigação do que fosse específico do psíquico em contraposição ao físico, e que o primeiro apresentasse uma intencionalidade que o caracterizasse. Dessa forma, ele põe em relação direta a psicologia e as vivências da consciência. Na compreensão de Husserl, Brentano não supera efetivamente o dualismo, porquanto ainda situa a causalidade psicofísica como algo válido e o psíquico, ainda, subordinado ao físico (BORIS, 2011; DARTIGUES, 1992; FEIJOO, 2011; OLIVEIRA, 2008a, b; PAISANA, 1992; ZILLES, 2007).

Nessa aproximação com o pensamento de Brentano foi que Husserl despertou para o equívoco das ciências humanas, principalmente, da psicologia à época: o de tomar como seu método o das ciências da natureza e aplicá-lo sem a devida distinção entre seus objetos. Husserl entende que, quando a psicologia utiliza o método das ciências da natureza, objetiva e torna diretamente acessíveis os fenômenos da consciência – vivência intencional do objeto –, transforma, assim, a psicologia em uma ciência da consciência. Em Brentano, porém, somente o fenômeno psíquico contém intencionalmente um objeto. A psicologia, com a observação e mensuração dos fatos psicológicos, aproxima-se do positivismo, ganhando cada vez mais seu estatuto de ciência. É o que ocorre, também, com a filosofia, que se direciona para um discurso especulativo da Metafísica.

O que Husserl propõe no que nomeia de “crise do domínio das ciências”, é uma via que situe a própria ciência em questão – o retorno às coisas mesmas –; via já suscitada por Descartes, com sua concepção da dúvida metódica, mas que não conseguira avanços por não resolver o problema da ciência na ciência, recorrendo à noção de Deus para explicar a elaboração do conhecimento aprioristicamente constituído. Enquanto Descartes dirigiu sua filosofia para o *Ego Cogito*, o eu egoico como premissa, Husserl direcionou-se para o próprio ato de filosofar do filósofo (FEIJOO, 2011; GIORGI; SOUSA, 2010; HUSSERL, 2012; PAISANA, 1992).

Com o intuito de alcançar esse ato de filosofar, a fenomenologia de Husserl, com o princípio da intencionalidade, indica que a consciência é sempre consciência de alguma coisa, se revelando como tal enquanto for dirigida a um objeto. Isso significa que consciência e objeto não se separam e que só se definem na correlação; portanto, consciência e objeto não existem fora dessa correlação, permitindo constituir o sentido da experiência, de uma experiência que é intencional. É pensar que, no processo de percepção do mundo e das coisas, não há duas imagens formadas. Por exemplo, quando percebemos uma casa, não temos uma casa que existe empiricamente e outra que há na nossa consciência, pois, para a fenomenologia, há uma casa como casa percebida, sendo que todo objeto tem sua existência para uma consciência, assim como toda e qualquer consciência tem sua existência para um objeto, não existindo o objeto em-si, tampouco a consciência em-si (DARTIGUES, 1992).

Com esse princípio, a fenomenologia de Husserl torna-se uma teoria da intencionalidade, pois a consciência, sendo sempre consciência de alguma coisa, impossibilita a redução da experiência a uma dimensão empírica; o que se alcança dela é tão somente seu componente intencional. O que conhecemos do objeto é o seu sentido, é o modo como ele vem à presença, significando que é dado sempre em perspectiva e, por isso, pode ser transformado em outras perspectivas de si mesmo. Destarte, a fenomenologia tem o objetivo de interrogar sobre a experiência de ser no e do mundo e explicitar o sentido conferido por ela, tendo como tarefa o exame da significação das vivências da consciência (ZILLES, 2002).

Essa característica intencional da consciência tem força e radicalidade, quando Husserl acentua que não há fenômeno que não seja para uma consciência e não há consciência que não seja determinada como uma maneira de visar ao mundo; é a indissociabilidade entre sujeito e objeto. É exatamente nesse solo fenomênico que se compõe o modelo ontológico da fenomenologia. Assim, ao invés de se retirar da consciência essa condição de fenomenalidade, parte-se dela para se conhecer o mundo (CRITELLI, 2006).

A condição de fenomenalidade pode ser explicada a partir do entendimento de que, para todo objeto visado (*noema*) ou conteúdo temático do conhecimento, há uma forma de consciência correspondente (*noesis*) ou o próprio ato da vivência. Dessa maneira, a fenomenologia é a ciência que busca elucidar a essência dessa correlação (DARTIGUES, 1992; GONÇALVES *et al.*, 2008). Giorgi e Sousa (2010) asseveram que Husserl recupera esses termos gregos para explanar a correlação inseparável entre *noesis*⁵ e *noema*⁶ como estruturas dos processos mentais.

Para se alcançar o objeto visado, é necessária a redução fenomenológica, tendo em vista que no ato de visar ou na relação, os objetos e as experiências de existência empírica, a percepção e o sentimento associado são postos entre parênteses. Portanto, com a redução fenomenológica, chega-se à correlação consciência e objeto, ou seja, à essência, então. Esta, então, é tomada como objeto de estudo válido. É essa problematização do noemático que indica pela primeira vez o método fenomenológico.

Da psicologia descritiva à fenomenologia

Em *Investigações Lógicas*, um dos seus primeiros escritos, Husserl utiliza o termo fenomenologia em vez de psicologia descritiva, expressão anteriormente empregada para definir seu pensamento de

⁵ Desde Platão, o termo é utilizado na Filosofia e significa o pensamento intuitivo, captação intelectual imediata de uma realidade. Ver discernindo. Intuir (FERRATER MORA, 1964)

⁶ Vocábulo grego que significa pensamento, ideias, as noções contidas no pensado. Ou, ainda, entendido como significação (FERRATER MORA, 1964).

oposição ao psicologismo (ZILLES, 2007). Nessa obra, Husserl exprime, pela primeira vez, sua ideia de fenomenologia, determinando, assim, o que entende como tarefa primeira da filosofia – a elaboração de uma teoria do conhecimento, somente possível se a filosofia se mostrasse como fenomenologia (GIORGI, 2017; HEIDEGGER, 2005; PAISANA, 1992). Portanto, *Investigações Lógicas* se destinava muito mais a uma fundamentação da lógica e à doutrina da ciência (HUSSERL, 1980, 2007a, b).

Ainda nessa obra, Husserl aponta o psicologismo como doutrina filosófica, considerando a Lógica e a Teoria do Conhecimento disciplinas subordinadas à psicologia experimental, sendo esta uma de suas críticas. Nesse sentido, propõe como objetivo da fenomenologia investigar reflexivamente a consciência, inaugurando uma nova atitude perante esse sujeito, assinalando, assim, a forma descritiva da fenomenologia (SINDOCHA, 2001).

Husserl entendia que a fenomenologia, tomando como objeto o fenômeno, poderia cair num novo psicologismo e, para que isso não ocorresse, deveria problematizar e alargar o conceito de intuição e elaborar a ideia de *epoché* ou redução fenomenológica, propondo, inicialmente, uma psicologia descritiva para refutar o psicologismo e o empirismo (MISSAGGIA, 2016; OLIVEIRA, 2008b). Para o filósofo, no entendimento de Paisana (1992), e sob esse aspecto, a fenomenologia deveria se caracterizar como reflexiva ou descritiva, posto que o que é descrito é considerado em si mesmo no ato intencional tal como é visado e na ausência de pressupostos.

A obra citada é dividida em seis investigações, a saber: a primeira trata da significação baseada no ato expressivo. Significa dizer que o ato de expressar não está no expressado, mas naquilo que o exprime, sendo este múltiplo em sua significação, pois “[...] o acto, na medida em que é *exprimido* nesta ou naquela forma de discurso, tem de ser conhecido em sua determinação típica: a pergunta como pergunta, o desejo como desejo [...]” (HUSSERL, 2007a, p. 26). Acentua que a percepção realiza a possibilidade do ato de visar a algo, possibilidade que comporta a significação, implicando que é na percepção que se estabelece a relação sujeito e objeto. Há que se deixar bem claro que essa

relação não contém a significação, mas é somente o solo para que floresça. Portanto, é nessa vivência que o ato de conhecimento se fundamenta, entendendo-se, aqui, que conhecer é ato. Assim afirma que,

O exprimir do discurso não consiste, por conseguinte, em meras palavras, mas sim em *actos de expressão*; estes cunham os actos correlatos que devem ser exprimidos por si numa *nova matéria*, criam uma *expressão pensante* deles, cuja essência universal constitui a significação do discurso correspondente (p. 26, grifos do autor).

A segunda investigação procede a uma análise fenomenológica da consciência, evidenciando o que a caracteriza, a intencionalidade. Husserl garante que o conceito de significação é correspondente ao de intenção de significação. Para Husserl (2007a, p. 42, grifos do autor)

Pelo facto de, então, fenomenologicamente, encontrarmos a unidade mais íntima e, na verdade, uma unidade *intencional*, em vez de uma mera soma, teremos, com perfeita razão, de dizer: ambos os actos, um dos quais constitui a palavra completa e o outro constitui a coisa, encaixam-se intencionalmente para uma *unidade de acto*.

O conceito de intencionalidade tornou-se fundamental para Husserl e para todo o seu pensamento na fenomenologia. Critelli (2006) refere-se ao conceito de intencionalidade como a possibilidade de se ver o que está exposto e, ao mesmo tempo, o que está oculto, sugerindo que é na intencionalidade da consciência que se perfaz o conhecimento, que é na constituição desse vínculo que ocorre o ato de conhecer. Nas palavras da autora, “Sem esse encontro do olhar e do mostrar-se do ente é impossível a própria manifestação” (p. 67).

A terceira apresenta os conceitos de objeto dependente e independente e suas relações. Demonstra a distinção entre mera identificação ou atos flutuantes de significar e significações idealmente unas para estabelecer o conhecimento. Na mera identificação ou atos flutuantes, as expressões mudam em sua significação, pois são subjetivas e ocasionais. No ato de conhecer, têm-se essas expressões como formas de constituir o conhecimento e que aproximam as pessoas do conhecimento uno. Este ocorre com as significações idealmente unas, pois são

expressões que permanecem objetivas e fixas, e livres das significações flutuantes. Assim como nos indica Husserl (2007a, p. 43, grifo do autor)

A universalidade da palavra significa, de acordo com isto, que uma e a mesma palavra, por meio do seu sentido unitário, abrange (e, quando tal é absurdo, abrange “pretensamente”) uma multiplicidade de intuições possíveis idealmente delimitadas de forma fixa, de tal forma que cada uma destas intuições pode funcionar como base de um acto de conhecimento nominal com o mesmo sentido .

Na quarta investigação, Husserl demonstra o que é significar e suas estruturas de formação e derivação; acrescenta às suas discussões, nas investigações anteriores, a diferença entre o teor psicológico e o conteúdo lógico das expressões, sendo o psicológico o que muda constantemente e o lógico o que é fixo e objetivo. Em suas palavras

Poderíamos pensar, neste instante, que, por exemplo, no caso de uma relação, apenas os pontos da relação estariam presentificados e que o novo residiria num mero carácter psíquico, que enlaçasse ambos os fenômenos. Mas um enlace dos actos não é, sem mais, um enlace dos objectos; no melhor dos casos, ele pode ajudar no aparecimento de um tal enlace: ele próprio, todavia, não é o enlace que nele aparece (HUSSERL, 2007a, p. 173).

Com isso, Husserl assegura que a verdadeira teoria das significações prescinde de um pensamento das relações lógicas e de proposições estabelecidas sistematicamente.

Na quinta, exhibe uma teoria acerca do que constitui a consciência com arrimo em conceitos como intencional e qualidades do ato, afirmando que “Cada acto em geral é, [...], ou ele próprio um acto objetivante, ou tem um tal acto por base” (HUSSERL, 2007a, p. 102). Esclarece que, até o momento, o que se falava era da possibilidade e da impossibilidade do ato de significar. Nessa investigação, problematiza as qualidades desse ato, assinalando que todo juízo que se tem das coisas é posicional, pois exprime somente as diferenças entre o que é e o que não é, e essa diferença é da ordem do intencional.

Na sexta e última investigação, aprofunda a relação dos atos intencionais com a correspondente intuição na conquista do conheci-

mento, no alargamento da ideia de experiência fazendo a distinção entre experiência singular e experiência universal e expressa a sua radical fidelidade à experiência direta (PAISANA, 1992). Apesar de consistir em uma obra inaugural da perspectiva fenomenológica, viria, ainda, a sedimentar a fenomenologia como campo de pesquisa e conhecimento, tendo sido objeto de revisão no ano de 1913, pois, segundo o próprio Filósofo, estavam inacabadas.

Paisana (1992) aponta alguns aspectos que dificultaram a exploração da ideia de fenomenologia de Husserl em *Investigações lógicas*, quais sejam: a imprecisão das leis empíricas da ciência experimental, acarretando, conseqüentemente, uma imprecisão das leis lógicas; a indefinição de uma matéria de fato das leis lógicas; e a insuficiência na explanação do que seja o caráter *a priori* como ordem metodológica.

Cada vez mais, a preocupação de Husserl era tornar a filosofia uma ciência rigorosa, adotando um método que pudesse lhe servir de base para esta ciência. Este era o tema central do livro *A Filosofia como ciência do rigor* (1911). Husserl entendia que “Desde os seus inícios, a Filosofia pretendeu ser ciência de rigor propriamente suscetível de satisfazer às supremas necessidades teóricas [...]” (p. 1). Essa obra é considerada como intermediária entre a crítica ao psicologismo nas *Investigações Lógicas* e a instituição da fenomenologia no livro *Ideias para uma fenomenologia pura e uma filosofia fenomenológica*.

A fenomenologia como filosofia do rigor

Na obra *A Filosofia como ciência do rigor*, uma primeira questão se exhibe a Husserl: como instituir a filosofia como ciência do rigor? E por que essa questão se fez presente? Porque, para o filósofo

[...] a Filosofia, pelas suas intenções históricas, a mais alta e mais rigorosa de todas as ciências, a representante da aspiração imperecível da Humanidade para o conhecimento puro e absoluto (e intrinsecamente para a valorização e volição puras e absolutas), não sabe constituir-se em verdadeira ciência (HUSSERL, 1952, p. 2).

Como via primeira de encaminhamento de resposta, Husserl vislumbra, no cenário da problematização da ciência, a exclusão da filo-

sofia. Assim sendo, o autor se empenhou na fundamentação da filosofia, buscando retirá-la do lugar de ser um sistema que até então ocupava para constituí-la como uma condição filosófico-científica a partir do itinerário epistemológico traçado com esse fim. Para ele, a tarefa da filosofia era construir uma teoria do conhecimento e só poderia ser pensada na constituição da fenomenologia. Em vista disso, Husserl se refere à fenomenologia como ciência, tanto por seu caráter rigoroso de método, quanto por ser dotada de um objeto próprio, o fenômeno. Para isto, a filosofia deveria evitar, ao menos, dois equívocos: a indagação, em seu âmbito, não poderia ocorrer de forma ingênua; e a experiência do mundo não poderia ser considerada tal como compreendida pelas ciências positivas, como previamente dadas, no pressuposto de que existe em si mesma. Com esse posicionamento, para Husserl, “a fenomenologia enquanto ciência teria assim por objecto o estudo da consciência segundo os seus diversos modos intencionais” (PAISANA, 1992, p. 73).

Nesse entendimento, Husserl aponta a *epoché* como método que pode fornecer o solo do rigor científico necessário para a filosofia. Somente com a *epoché*, se escapava do relativismo imposto à filosofia, mediante expressões como: “a partir de” ou “sob o ponto de vista de”. E, para não incorrer nessas atitudes, Husserl buscava a evidência incontestável que constituía as verdades – verdades absolutas que existem em si e não verdades pessoais e relativas –, o que não seria possível sem o estabelecimento do método. Nesse sentido, a consciência reflexiva ocupa lugar de destaque, pois é ela a constituinte do conhecimento (GIORGI, 2010; GIORGI; SOUSA, 2010; HUSSERL, 1952; PATKUL, 2016).

Husserl acusa o naturalismo e o historicismo de serem pensamentos filosóficos que não encaminham a filosofia a ser uma ciência do rigor. No âmbito do naturalismo, a explicação de todos os acontecimentos está restrita por leis naturais. Ele vê o mundo físico e humano somente como natureza apreendida e explicada pelas categorias mentais, e mais, crê que os fenômenos psíquicos estão reduzidos aos fenômenos físicos. Para o naturalismo, “Tudo que é, ou é, ele mesmo, físico, ou, apesar de psíquico, é mera variação dependente do físico, na melhor das hipóteses, ‘fato paralelo, concomitante’, secundário. Tudo que é, é

de natureza psicofísica, inconfundivelmente determinado segundo leis firmes” (HUSSERL, 1952, p. 9).

Nesse sentido, o naturalismo “naturalizava” a consciência e as ideias, reduzindo a filosofia às leis das ciências naturais. Portanto, o mundo, nessa perspectiva, seria independente da consciência (GIORGI; SOUSA, 2010; HUSSERL, 1952, WEISS, 2016).

Husserl deixa clara sua crítica à naturalização da consciência – a consciência tomada numa perspectiva das ciências naturais ou pela psicologia experimental – acentuando que essas ciências explicam fatos e o fazem com origem em simples descrições ingênuas e empíricas, mas não explicam o pensamento científico, como se constitui e se estrutura. Propõe que a fenomenologia estude a consciência pura e originária e que faça uma análise constituindo esta sua tarefa primeira – desnaturalizar a consciência (PAISANA, 1992; SILVA, 2001). Husserl (1952, p. 19) afirma que “[...] à Psicologia interessa a ‘consciência empírica’, a consciência na orientação empírica como algo existente na continuidade da Natureza, ao passo que à Fenomenologia interessa a consciência ‘pura’, isto é, a consciência na orientação fenomenológica”.

Indica ainda que “seguir o exemplo das ciências naturais significa quase inevitavelmente materializar a consciência, e isto leva-nos desde logo a um absurdo que está na origem da inclinação constante para posições absurdas dos problemas, e para falsas orientações da investigação” (HUSSERL, 1952, p. 30).

Quanto ao historicismo, Husserl observa que comete o mesmo erro do naturalismo – a naturalização da consciência. Ressalta que “[...] O Historicismo toma posição na esfera dos factos da vida mental, empírica, e situando-a em absoluto [...]”. E ainda, “[...] Aqui, interessa apenas o que é particular ao cépticismo historicista” (HUSSERL, 1952, p. 49). Husserl não descartou a importância da História, na construção do pensamento filosófico, pois entendia que este só podia se firmar como experiência vivida num contexto histórico e cultural. No entanto, discordava do relativismo e da posição pessoal do filósofo na elaboração do pensamento, porquanto a filosofia não podia simplesmente se limitar à historicidade dos fatos. Entendia que “[...] o Historicismo acaba no extremo subjectivismo céptico” (p. 51).

Como um racionalista, preocupado com o rigor científico, Husserl dizia combater o ceticismo do psicologismo, do naturalismo e do historicismo com a fenomenologia, ciência do radical; que tinha como tarefa a investigação por via da descrição do que é dado imediatamente à consciência como vivência, fenômeno da consciência e como aquilo que aparece à consciência. Portanto, trata-se, aqui, de uma “fenomenologia da consciência”. Identificamos, a partir do exposto, uma posição marcadamente essencialista de Husserl ao asseverar e reafirmar que a fenomenologia intenta alcançar a consciência pura. Conforme Husserl, “A fenomenologia pura como ciência, enquanto pura e prescindindo da posição existencial da Natureza, pode ser unicamente investigação do Ser, e não pode de maneira alguma ser investigação da existência” (HUSSERL, 1952, p. 40).

Novas reflexões sobre a fenomenologia

O livro *Ideia da Fenomenologia* (1913), decorrente dos escritos de Husserl em *Cinco Lições* (1907), expressa as ideias fundamentais da fenomenologia e, também, consiste em uma revisão da obra *Investigações Lógicas*, pois Husserl esclarece que algumas questões ainda não estavam claras, como a própria ideia da fenomenologia como filosofia transcendental, idealismo transcendental.

Com o intuito de expressar uma nova metodologia que pudesse substituir o psicologismo, Husserl elaborou as *Investigações Lógicas*, mas é somente em *Ideias* que efetivamente isso ocorre. Na exposição da redução fenomenológica como ponto fundamental de constituição dos objetos da consciência, Husserl deixa claro que a fenomenologia transcendental é uma fenomenologia da consciência constituinte.

Nessa obra, Husserl acentua a importância da consciência como consciência e explicita a tarefa da fenomenologia como a de investigar as correlações entre atos, significações e objeto da consciência. Desse modo, Husserl lança as primeiras questões sobre a fenomenologia, indicando a dúvida como ponto de partida para pôr em interrogação o conhecimento. O ponto central está, especificamente, na indagação da possibilidade de apreensão do conhecimento. Para isso, Husserl se vale

da meditação cartesiana sobre a dúvida para refletir sobre a apreensão e a intuição como já sendo um conhecimento.

Proporciona-nos um ponto de partida a *meditação cartesiana sobre a dúvida*: a existência da *cogitatio*, da vivência, é indubitável enquanto se experimenta e sobre ela simplesmente se reflecte; o apreender e o ter intuitivos e directos da *cogitatio* são um conhecer; as *cogitationes* são os primeiros dados absolutos (HUSSERL, 2008, p. 21, grifos do autor).

A resposta à indagação está na transcendência, ou seja, o conhecimento pode ir além dele mesmo, e, para o alcance do transcendente, é preciso utilizar a redução fenomenológica, a suspensão, inclusive, daquilo que é transcendente. Com isso, é possível compreender essa apreensão do fenômeno. Com a redução fenomenológica, a ciência pode se deslocar de uma explicação científico-natural, baseada na psicologia dos atos mentais, no fato natural e absoluto, possibilitando-a abandonar, por vez, a psicologia descritiva.

O primeiro grau de clareza é, pois, este: o imanente ingrediente ou, o que aqui significa o mesmo, o adequadamente dado em si mesmo é inquestionável, e que me é permitido utilizar. O transcendente (o não inclusivamente imanente) não me é lícito utilizá-lo, por isso, *tenho de levar a cabo uma redução fenomenológica, uma exclusão de todas as posições transcendentais* (HUSSERL, 2008, p. 22, grifo do autor).

A tarefa da fenomenologia é a captação do sentido do fenômeno numa evidência intuitiva que a si mesmo se apreende, apreensão do que existe, indicando a existência de um duplo significado: o aparecimento e o que aparece. Em Husserl (2008, p. 30), temos que

[...] esse meramente existir são certas vivências da estrutura específica e mutável; que existe a percepção, a fantasia [...] e que as coisas não estão nelas como num invólucro ou num recipiente, mas se constituem nelas as coisas, as quais não podem de modo algum encontrar-se como ingredientes naquelas vivências.

Husserl mostra que há relação entre o fenômeno do conhecimento e o seu objeto, assinalando que as coisas são e estão dadas como fenômeno e a grande questão da fenomenologia é elucidar o modo

como se constitui o conhecimento nessa correlação; correlação entre vivência, significação e objeto, pois conhecimento é uma vivência, vivência do sujeito que conhece. Esses são alguns dos pontos focados por Edmund Husserl, dentre outros, que ele, ao longo do livro, mostra como lições – tornar visível e evidente essa correlação.

Husserl expõe a ideia de que, como primeira lição, tem como propósito elucidar a essência do conhecimento. Assim, “[...] o fundamento de tudo é a *captação do sentido do dado absoluto, da absoluta claridade do estar dado [...]*” (p. 27, grifo do autor). Nesse sentido, a fenomenologia busca elucidar a essência do conhecimento. A fenomenologia, sendo mais do que uma ciência, designa um método e uma atitude intelectual, dando início, então, a uma crítica acirrada à perspectiva de ciência e conhecimento das ciências naturais, e exibe uma proposta de teoria do conhecimento que possa clarificar a essência do conhecimento e sua pretensa validade.

Sobre a crítica do conhecimento, está sedimentada no enigma que é o conhecimento, a possibilidade de sua transcendência que poderá ser alcançada na redução fenomenológica, pois, “[...] no ato de ver o fenômeno puro, o objeto não está fora do conhecimento, fora da consciência, e, ao mesmo tempo, está dado no sentido de absoluta autopresentação de algo puramente intuído” (HUSSERL, 2008, p. 67).

É pôr em questão a distinção entre a evidência de que existem pensamentos e o pensamento enquanto tal, ou seja, questionar o eu e o mundo e a vivência do eu – pensamento como apreendido como meu pensamento. A fenomenologia é a investigação no campo do conhecimento puro, consistindo, pois, em uma ciência do fenômeno puro. Nas palavras de Husserl (2008, p. 71): “[...] é manifesto que só posso clarificar a essência do conhecimento, se eu o perscrutar por mim mesmo e se ele próprio me for dado a ver tal como é”.

O filósofo caracteriza a fenomenologia como ciência e método, que exprimem possibilidades do conhecimento por meio de uma análise de essências no campo do puramente intuitivo pela evitação dos preconceitos naturais, dos “*a priori*”. Mantendo esse pensamento, Husserl, na quarta lição, aprofunda a discussão sobre o método, indicando a noção de intencionalidade e de universalidade. Assinala o autor que, inerente-

mente a este último, tem-se a transcendência. Explica a universalidade com o exemplo da cor, indicando que, no primeiro momento, intuo singularmente a cor ou tenho várias intuições singulares – é o “visar” – e retenho esse momento ao máximo com a realização da redução fenomenológica, indagando constantemente sobre a cor intuída. Assim, a própria indagação me leva à transcendência da cor até alcançar o seu sentido, o sentido de modo geral de uma dada cor, e não, somente, do singular daquela cor. Para Husserl (2008, p. 85), é a “análise de essências e [a] exploração dos estados de coisas genéricos que se podem constituir na intuição imediata” e, “o que a diferencia [a fenomenologia] das ciências aprióricas objetivantes é o seu método e o seu objetivo”.

Continuando o percurso de seu pensamento em lições, Husserl evidencia a relação entre essência e existência, acentuando que a contraposição nada mais nada menos representa do que o modo de autopresentação dessas duas formas de manifestação de ser. Significa dizer que, na proposta de teoria do conhecimento, essência e existência se contrapõem para a constituição do conhecimento, pois o conhecimento não é algo vazio, tampouco o que contém as coisas e o mundo, dado que o objeto se constitui no conhecimento. A fenomenologia está preocupada com as conexões, com os vínculos estabelecidos no ato de conhecer, porquanto “o conhecimento refere-se ao objeto com um sentido variante, em vivências variantes, em mutáveis afecções e ações do eu” (HUSSERL, 2008, p. 109).

Na obra *Conferências de Paris*,⁷ publicada em 1929, Husserl se propõe a expor sua revisão da obra *Meditações sobre a Filosofia Primeira*⁸ de Descartes, e inicialmente aponta que este faz uma virada radical na filosofia saindo do objetivismo ingênuo para o subjetivismo transcendental. Também explicita, de modo geral, o método da redução e a conexão entre a fenomenologia transcendental e a obra de Descartes, bem como temas da fenomenologia como “apoditicidade” e experiência transcendental. Nessa conferência, Husserl reapresenta ou rediscute as meditações em Descartes para retomar a importância da ideia

⁷ Conferência proferida por Edmund Husserl na Académie Française.

⁸ *Meditationes de prima philosophia*. Escrito em 1641.

de *ego cogito*, já acentuada na obra desse último autor. Husserl entende que, partindo-se desse ponto, tem-se o caminho para a fenomenologia transcendental. Essas reflexões são discutidas mais profundamente no livro *Meditações Cartesianas*, quando Husserl vai às últimas consequências no seu entendimento do *ego cogito* (BALBONTÍN, 2015; MORÃO, 1992).

Para essas reflexões, primeiro, Husserl propõe-se a extrair qualquer pressuposto da ciência absoluta, sem negá-la nem descartá-la. Ele assinala que não se pode alcançar o fundamento da ciência sem o regresso à própria ciência ou ao estado das coisas na experiência e, em sua visão intelectual originária complementa: “[...] tomemos como princípio [...], só julgar na evidência e examinar criticamente a própria evidência, também isto, obviamente, de novo, na evidência” (HUSSERL, 2010a, p. 18). Isto significa encontrar-se na vida pré-científica, na qual se faz presente a primeira evidência, a existência do mundo, e a ciência deve se referir a essa primeira e apodítica evidência, sempre numa posição crítica, ou seja, não a aceitando em seu todo sem questioná-la. Há que se tomar este ponto como problema, problema de validade, fazendo com que o mundo seja apenas uma pretensão de ser e não algo absoluto, pois, sendo algo sempre a ser questionado e evidente na experiência, não pode ser posto como infinito em sua verdade. Para que isso ocorra, é necessária a abstenção das validades que o pressupõem, mas sem torná-lo nulo como fenômeno, é preciso torná-lo potencialidade, buscando encontrar-lhe horizontes e seus diferentes sentidos. A cada percepção de si e do mundo, têm-se horizontes, tanto horizonte de expectativa como horizonte de intencionalidade sempre apontando para algo como percebido e, ao mesmo tempo, para possibilidades de percepção, pois cada percepção traz consigo essas possibilidades. E é a *epoché* transcendental que se torna um meio metodológico de apreender o que se mostra a mim, a minha vida de consciência na qual o mundo se exhibe como um todo e o que ele é para mim, como uma síntese. “O mundo não é para mim, em geral, outra coisa senão um ser que, num tal cogito, está consciente e vale para mim” (2010a, p. 20).

Para Husserl, Descartes já falava da evidência e do *cogito*, mas retirou-lhe o significado e a validade conferida pelo sujeito. O equívoco

de Descartes foi apontar um fundamento para uma ciência dedutiva do mundo, foi pensar que, por meio da apreensão do mundo em conjunto, da captação do ego puro e num pensamento dedutivo, pudesse capturar o que fosse no mundo e reter o seu sentido, tornando-o inquestionável para que daí se fizessem inferências sobre o restante do mundo. A realização da *epoché* permite que se escapasse dessa posição ingênua. Se não fosse essa atitude, se estaria fadado a uma imersão cega, orientada pelas ciências da natureza, a um realismo sem crítica, sendo isto o que fez com que Descartes não se dirigisse para uma subjetividade efetivamente transcendental.

Com a *epoché*, reduz-se o eu natural ao eu transcendental, a um eu que não suprime meu eu puro, mas o pressupõe, o que significa que se faz uma reflexão sobre si e as coisas como fenômenos refletidos, e se entra na experiência que é aberta e ilimitada num constante fluxo do ser e da vida. Assim, não se pode passar pela noção de autoexperiência sem conceder-lhe a devida importância. A *epoché* não altera a experiência de mundo ou a sua consciência, pois a propriedade fundamental dos modos de consciência é a intencionalidade, ou, expresso de outro modo, é a consciência de qualquer coisa. Assim,

Um objecto existe para mim, isto é, tem vigência para mim de acordo com a consciência. Mas esta vigência só é para mim vigência enquanto presumo que eu a poderia confirmar, que eu conseguiria preparar para mim caminhos praticáveis, isto é, experiências, a percorrer de um modo livre e activo e outras evidências, nas quais eu estaria diante dele mesmo, o teria realizado como efectivamente aí. Isto também se mantém, quando a minha consciência é experiência dele, consciência de que ele próprio está aí, ele próprio é visto. Com efeito, também este ver continua a remeter para outro ver, para a possibilidade de comprovar e de poder sempre de novo remeter para o modo de comprovação progressiva o que já se alcançou como existente (HUSSERL, 2010a, p. 22).

Para Husserl, “[...] encontramos como resultado da redução fenomenológica o ego cogito cogitata e, claro está, aparece-nos pela frente a multiplicidade dos cogitata, do eu percepciono, recordo-me, desejo, etc” (p. 25). É o que Zilles (2002) nomeia de tríplice *ego cogito cogitatum*, a reflexão da consciência como consciência de qual-

quer coisa. Antes da *epoché* numa atitude natural, o homem vive inserido no mundo, ingenuamente, um espectador de si mesmo, das suas experiências, sem a preocupação e o interesse pelo próprio ato de experienciar. É com a *epoché* fenomenológica que o homem pode atentar para a sua experiência como experiência, apreendendo o que ela é para o próprio homem.

Logo que me apercepciono como homem natural, apercebi já de antemão o mundo espacial, apreendi-me no espaço em que tenho, pois, um fora-de-mim! [...] É necessária, pois, a realização consciente da redução fenomenológica para obter aquele eu e a vida da consciência, na qual se deve estabelecer a indagação transcendental enquanto indagação da possibilidade do conhecimento transcendente (HUSSERL, 2010a, p. 32).

A partir do livro *Conferências de Paris*, Husserl, e seu assistente Eugene Fink, reelaboraram o texto, dando origem a *Meditações cartesianas*, 1931. Nele, Husserl, mesmo com sua tentativa de transpor o modelo cartesiano de *ego cogito*, reconhece a importância do pensamento cartesiano quando afirma que, “Foi pelo estudo de René Descartes, que a fenomenologia nascente se transformou num tipo novo de filosofia transcendental. Poder-se-ia quase chamá-lo de um neo-cartesianismo (HUSSERL, 2010b, p. 9). O filósofo exprime, ainda, neste momento, uma ideia dualista da relação sujeito e mundo, sujeito e objeto, quando aponta que o homem, na redução fenomenológica, se vê e se põe acima de si próprio, numa cisão do eu; é o ego transcendental, permanente em cada ato. É a unidade do eu, sendo, ao mesmo tempo, fluxo e pluralidade, apresentando, no entanto, uma permanência.

Afirma que a transcendência do ego se constitui na interioridade do próprio ego. Trata-se de uma autorreflexão sistemática como ego, uma autoexplicitação, consistindo em que tudo o que o ego diz que ele é se constitui em seu interior, sem perder a característica de coconstituição, de explicitação de sentidos de horizontes. É a subjetividade transcendental que o filósofo entende que se constitui no mundo, na relação com o outro, alargando, assim, o próprio conceito de subjetividade para uma intersubjetividade. Aqui, quando assinala a intersubjetividade, trata da relação *ego* e *alter-ego*. O ego transcendental põe em si

necessariamente um *alter-ego*, ou seja, o ego originário, como intersubjetividade, espelha-se como *alter-ego*. É essa relação que conduz a uma fenomenologia transcendental. Apesar de trazer nesse conceito da co-constituição, ainda expressa uma base dicotômica, diferentemente do que demonstrou mais adiante em seu pensamento, principalmente, em sua última obra. Sem dúvida, porém, *Meditações* anuncia um encaminamento cada vez mais assertivo para um posicionamento não dicotômico. Discutimos posteriormente este ponto.

Ele acentua que a fundamentação das ciências coincide com as reflexões do cientista acerca da constituição e desenvolvimento do sentido de ciência. Trata-se de uma autorreflexão, somente possível e válida em seu sentido fenomenológico; com a fenomenologia, aqui, sendo compreendida como a ciência do *a priori* universal, ciência do “princípio” – o princípio dos princípios (DARTIGUES, 1992). Esta questão denota uma passagem para a fenomenologia da gênese ou fenomenologia da essência (ZILLES, 2002).

Antes disso, Husserl apontava a primeira fenomenologia, a fenomenologia egológica, que era a explicitação do ego e problematizava a relação *ego-cogito-cogitatum*, sendo o *ego cogito* a consciência de qualquer coisa, a vivência intencional, e *cogitatum* o momento descritivo do *cogito*. Como desdobramento, o filósofo assinala que uma fenomenologia constituída com origem na autorreflexão busca a essência, ou seja, o *a priori* constitutivo das operações intencionais que a constituem, o fundamento para a verdadeira ciência que se pretenda ser universal, pois sua racionalidade está no *a priori*; para Husserl, é o caminho para a formulação do conhecimento numa fenomenologia que problematize a intersubjetividade, que busque a ontologia universal, considerando todas as possibilidades de ser e suas correlações pertinentes. É “[...] primeiro perder o mundo pela *epoché* para ganhar de novo numa autorreflexão universal” (HUSSERL, 2010b, p. 48).

Com essas reflexões Husserl assinala a fenomenologia transcendental como surgida das *Meditationes* de Descartes. Assim, *Meditações cartesianas* é mais do que uma crítica, pois não se limita ao pensamento de Descartes, que transformou a filosofia do objetivismo ingênuo em uma filosofia do subjetivismo transcendental, com o retorno ao *ego co-*

gito; é um delineamento das meditações fundamentais para um filósofo, uma apresentação da ideia da filosofia como unidade universal para a ciência, questão, esta, esquecida pela própria ciência.

Vejamos, sucintamente, as cinco meditações, divisão explicitada na obra. Na primeira meditação e como inaugural momento, Husserl acentua a necessidade de adoção de uma posição radical por parte do filósofo – voltar-se para si e por si, pondo de lado todas as convicções até então válidas, seja pela filosofia ou pela ciência, para alcançar a fundamentação de uma ciência universal definitivamente autêntica. “Como filósofo que adoptam por princípio aquilo que podemos chamar o radicalismo do ponto de partida, vamos começar, cada um por si e em si, por deixar de lado as nossas convicções até aqui admitidas e, em particular, por não aceitar como dados as verdades da ciência” (HUSSERL, 2010b, p. 17).

Na segunda meditação, evidencia-se uma ampliação do conteúdo da primeira, no sentido de que se estabelece uma maior discussão sobre o que seja o transcendental como fundamentação para o conhecimento; transcendental como autoexperiência crítica fenomenológica, que pertence ao sentido próprio do mundo, que não mais se resume a tomar o mundo e suas propriedades como já absolutos e indubitáveis. É a experiência acessível e múltipla de seus significados. Husserl expressa essa meditação como um avanço da ideia de subjetividade transcendental de Descartes, pois, para ele, o filósofo francês cometeu o equívoco de não questionar o eu que reflete, de não duvidar da validade desse eu, que, numa compreensão fenomenológica, o eu deve-se entregar profundamente à “abertura do campo infinito da experiência transcendental” (HUSSERL, 2010b, p. 78). E assinala que

[...] com efeito, em vez de utilizar o *ego cogito* como uma premissa apodicticamente certa para os raciocínios que devem conduzir-nos a uma subjectividade transcendente, aquilo sobre o que devemos dirigir nossa atenção, é o seguinte: aos olhos do filósofo que medita, a *epoché* fenomenológica demarca uma esfera nova e infinita de existência que pode alcançar uma experiência nova, a experiência transcendental (HUSSERL, 2010b, p. 41).

Em Husserl, como já citado, tem-se a ideia de que toda consciência é consciência de qualquer coisa, porque as vivências da consci-

ência são intencionais, sendo a intencionalidade a propriedade universal e fundamental da consciência. Em decorrência dessa característica fundamental da consciência, agora a relação não poderia deixar de ser, *ego-cogito-cogitatum* (aquele que visa – o que é visado – seu modo de ser “visado”). “A palavra intencionalidade significa apenas que esta particularidade intrínseca e geral que a consciência tem de ser consciência de qualquer coisa, de trazer, na sua qualidade de *cogito*, o seu *cogitatum* em si próprio” (HUSSERL, 2010b, p. 48).

A terceira meditação problematiza a relação racional e irracional, termos correlativos para Ser e Não Ser. Consiste em assinalar que, numa perspectiva fenomenológica, a confirmação traz em si a sua negação, ou seja, a racionalidade está correlacionada à irracionalidade e o Ser pode-se reverter no Não-Ser. Então, “[...] correlativamente, o objecto de intenção possui o carácter evidente de ser um objecto que é ou que não é (quer dizer, cujo ser é negado, suprimido). Estes casos de sínteses são intencionalidades [...]” (HUSSERL, 2010b, p. 76).

Nessa circunstância, o que se torna evidência é a correlação das relações acima citadas, correlação esta que se efetiva e transforma em variações outras de evidência, trazendo à tona modalidades como possibilidade e dúvida, o princípio da incerteza, mostrando-se como horizonte potencial.

A inseparabilidade do ego transcendental e suas vivências é um dos temas centrais da quarta meditação, cabendo à fenomenologia investigar a constituição de uma consciência possível. Há que se ficar atento ao ego, que é “[...] para si próprio um ser numa evidência contínua, portanto, a si em *si mesmo continuamente se constituindo enquanto ser*” (2010b, p. 110, grifo do autor). Trata-se de problematizar a autoconstituição do ego, do eu que vive. Expresso de outro modo, eu sou para mim o que me é dado constantemente por via da experiência de ser eu mesmo.

Na quarta meditação, o filósofo exprime que a fenomenologia deve ser pensada como teoria transcendental do conhecimento, o idealismo fenomenológico-transcendental. Este é proposto por Edmund Husserl como autoexplicitação, com o ego como o centro do conhecimento possível. Não se esquecendo de que o que caracteriza o ego como

sujeito do conhecimento é a sua transcendência, que é pré-dada por meio da experiência. É com essas meditações que Husserl assinala a subjetividade transcendental como intersubjetividade, relação eu-mundo.

Encontro-me a mim próprio como homem no mundo e, ao mesmo tempo, como tendo uma experiência do mundo assim como um conhecimento científico desse mundo, eu próprio aí incluído. Digo-me então: tudo o que é para mim é-o em virtude da minha consciência: é o percebido da minha percepção, o pensado do meu pensamento, o compreendido da minha compreensão, o intuído da minha intuição (HUSSERL, 2010b, p. 107).

Husserl expõe que o problema da Teoria do Conhecimento tradicional está no seu sentido de transcendência que, por seu turno, se torna um problema no solo da atitude natural que deixa de lado a noção de intencionalidade. O filósofo entende que, na filosofia tradicional, transcendência tem o sentido de referir-se às coisas externas em relação à consciência do sujeito cognoscente (WEISS, 2016).

É mister que, numa perspectiva fenomenológica, transcendência tem o sentido de desvelamento da subjetividade em sua imanência, na autoapresentação dos atos e vivências, pois “cada forma da transcendência é um sentido existencial que se constitui no interior do ego” (HUSSERL, 2010b, p. 109). Numa fenomenologia transcendental há que se tomar como ponto de partida para o conhecimento a ideia de que os seres humanos se encontram, antes de qualquer coisa, no mundo como homens e, ao mesmo tempo, como seres que fazem experiência do mundo, conhecendo cientificamente este mundo, inclusive a si mesmos. Nesse sentido, “[...] tudo o que é para mim, é-o graças à minha consciência cognoscente, é para mim o experienciado do meu experienciar [...]” (HUSSERL, 2010b, p. 124). Reconhecemos aqui, mais do que em suas obras anteriores, um direcionamento de seu pensamento para a ênfase na intersubjetividade e, conseqüentemente, na condição do homem como situado no mundo – assunto que será retomado e desenvolvido com sua noção de *Lebenswelt*.

Nesse posicionamento, a fenomenologia tem o objetivo de tornar claro o sentido do fenômeno, interrogando-se sobre o próprio sentido, sobre como é constituído. E isso ocorre interrogando-se a própria experiência,

sobre o que ela é, o que se passa quando ela ocorre e o que quer dizer. Trata-se da explicitação dos horizontes do ser do mundo, tarefa do eu que medita, que, na medida em que a executa, pondo entre parênteses o mundo objetivo em seu todo e as suas objetividades, permite que eu conheça o mundo que é para mim, consequentemente, que é para todos, na condição de fenômeno. É uma transformação do eu em ser do mundo. Essa percepção que me transforma em ser do e no mundo como fenômeno, possibilitando o retorno às coisas mesmas, o retornar a mim mesmo como ego transcendental, sendo esta a capacidade de redução do fenômeno.

Dando continuidade à discussão anunciada na quarta meditação, Husserl explicita, na quinta meditação, o que nomeia de esfera de Ser Transcendental como intersubjetividade (BALBONTÍN, 2015). Para que essa última meditação seja efetuada, há que se encontrar a atitude da redução transcendental, ou seja, a atitude do eu que medita como ego transcendental, como apontado na quarta meditação. Este, por sua vez, é resultado da colocação entre parênteses do mundo objetivo e dos juízos apriorísticos, para que, assim, eu venha a tomar consciência de mim como ego transcendental. É tomar consciência dos elementos perceptivos da explicitação dos horizontes do meu próprio ser do mundo.

A redução do meu ser à minha esfera transcendental própria ou ao meu eu próprio transcendental e concreto, através de uma abstracção exercida a propósito daquilo que a constituição transcendental me apresenta como estranho a mim próprio, esta redução possui um sentido muito especial (HUSSERL, 2010b, p. 120).

A experiência do mundo sucede num entrelaçamento de mim como sujeito deste mundo enquanto o experienciando nele, ao mesmo tempo, tendo experiência de mim própria tal como experiencio o mundo e os outros. Em Husserl “experiência é consciência original [...]” (2010b, p. 148), entendendo que “[...] o outro fenomenologicamente como modificação do meu ‘eu mesmo’ [...]” (p. 154), adquirindo esse caráter – eu-outro-eu-mesmo –, somente, em decorrência do emparelhamento eu-outro, e que, ao mesmo tempo, os opõe. Dessa feita, naquilo que me mostro está nele o ser do outro. Este outro consiste em um correlato da intencionalidade; então, o que há é um mundo de coexis-

tência e não o meu mundo e o mundo do outro separados. O outro, em Husserl, parte do sentido do eu, tanto que, para dar sentido ao outro, é necessário, primeiro, dar sentido ao eu próprio. Portanto, as referências ao outro sempre tomam como referência o eu, tornando-o outro que eu (MARTINS FILHO, 2010).

O outro se constitui como tal em mim e é assim que tem sentido e valor de existência, o que implica uma existência recíproca, colocando a mim e ao outro no mesmo plano, fazendo com que me aperceba de que eu e os outros somos, portanto, homens entre outros homens. “Por consequência, o outro, primeiro em si (o primeiro não-eu), é outro eu. E isso torna possível a constituição de um domínio novo e infinito do estranho a mim de uma natureza objectiva e de um mundo objectivo em geral, ao qual pertencem os outros e eu próprio” (HUSSERL, 2010b, p. 137).

Expresso de outro modo é entender que, da mesma forma que o percebo e tenho um sentido dessa percepção, ele (outro) faz o mesmo também, me percebe e extrai um sentido dessa percepção. Dessa forma, eu me encontro no campo perceptual dele e ele no meu, o que faz com que ele me apreenda como outro e eu o apreenda como outro. É a multiplicidade de outros que se apreendem, mutuamente. Husserl nomeia esse processo ilimitado e múltiplo de intersubjetividade transcendental, uma espécie de “nós” transcendental, pois se trata de relação do sujeito com o mundo e também para o mundo dos homens, de maneira que o sujeito se realiza ele mesmo como objeto, pois “[...] a experiência constitui um modo de consciência em que o objecto é dado no original; com efeito, ao ter a experiência de outrem dizemos, em geral, que ele próprio está em carne e osso perante nós” (HUSSERL, 2010b, p. 139).

Com isso, experiência é um modo de consciência, não totalmente acessível, no qual o objeto se demonstra em sua originalidade. É uma espécie de ato que transforma sujeito e outro em coexistentes, copresentes. Entendemos que, para Husserl, o que se alcança é a experiência da coexistência, e esta se exhibe, sempre e necessariamente, com aquilo que é visto em face do que é escondido, sem apresentar uma estrutura absolutamente determinada.

Em suas últimas obras, *A crise das ciências europeias e a Fenomenologia transcendental: uma introdução à filosofia fenome-*

nológica e *Experiência e Juízo*, Husserl delineia a fenomenologia transcendental como nova racionalidade filosófica, fazendo crítica, mais acirradamente, à ciência mecanizada. É nela que apresenta uma fenomenologia não mais desde o *a priori* eidético, exposto em suas obras anteriores como *Ideias* e *Meditações Cartesianas*, mas do *a priori* vivido, o *Lebenswelt*, fundamento originário do sentido (ZILLES, 2002). Aponta, ainda, várias crises que ocorriam na época, como a crise dos fundamentos da ciência, a crise existencial da civilização e a crise da subjetividade.

Para o autor, a fenomenologia poderia devolver a significação à ciência que não mais a privilegiava. Husserl assinala que, no pensamento cartesiano, havia duas marcas da Modernidade: a descoberta do sentido do ser e a substituição desse sentido pela objetivação. Nesse livro, o filósofo avança no que havia exposto sobre a fenomenologia acerca dos conceitos de ego transcendental e intencionalidade, indicando a noção de mundo da vida (*Lebenswelt*) como o lugar de fonte originária de sentido (HERRMANN, 2003), pois o mundo e a constituição de si têm um lugar, a intersubjetividade. Portanto, eu, nós e mundo estão entrelaçados, significando que se pertencem conjuntamente. Tal como afirma Husserl (2012, p. 88), “[...] o mundo em relação mútua dado como para nós sendo válido, mundo esse a que também pertencemos, na relação mútua, como mundo para todos nós, como o pré-dado neste sentido de ser”.

Para Husserl, o mundo é uma estrutura transcendental *a priori* e a ciência se constitui pela suspensão, pela *epoché* do mundo pré-científico. Cabe, então, à fenomenologia a tarefa de restabelecer a significação para a vida, o que significa ligar a ciência à filosofia, estando esta ligação localizada no mundo da vida, da intersubjetividade. Ele nos indica que as ciências “tecnicizadas” põem fora aspectos como o sentido ou ausência de sentido da existência humana, bem como retiram o que é subjetivo, se tornando ciência dos fatos. Para Husserl (2012, p. 38), “[...] uma tecnicização apodera-se, além disso, de todos os métodos restantes próprios às ciências da natureza. E não é só que estes, em consequência, se ‘mecanizam’. Pertence à essência da ciência de todo método a tendência de se perder numa união com a tecnicização”.

No outro lado, critica Husserl, estão as ciências do Espírito, que enfatizam o homem em sua existência histórica, exclusivamente, o que leva a outra exclusão, a da razão, a da não razão e a das configurações culturais. Nos dois vieses, a ciência remove a filosofia, incorrendo num fracasso, pois reconheciam no método a indubitabilidade, a idealidade e a universalidade. É aí que se encontra a crise – no método.

Husserl retoma historicamente a elaboração do pensamento da ciência desde Galileu para discutir a emergência da crise das ciências, como exposto anteriormente. Para ele, o que existe é a ocultação do sentido do mundo. É o mundo da vida, o mundo pré-científico, que deveria ser o fundamento das ciências, mas é substituído pelo mundo matematizado, pelo mundo idealizado, sendo este tomado como aquele que objetivamente se efetiva. Em contraposição, a fenomenologia aponta para um retorno à posição ingênua da vida, pois, com o pensamento científico, a ingenuidade filosófica havia sido ultrapassada. Esse retorno deve acontecer mediante uma posição reflexiva do conhecimento (STEIN, 2004). Husserl (2012, p. 47) expõe que

[...] o único caminho possível para ultrapassar a ingenuidade filosófica que reside na “cientificidade” da filosofia objetivista tradicional é o correto retorno à simplicidade ingênua da vida, mas numa reflexão que se eleve acima dela, revelação que abrirá as portas à nova dimensão já repetidamente anunciada.

A fenomenologia de Husserl se opõe a essa perspectiva, enfatizando o retorno ao sentido do ser do mundo da vida, que é subjetivo e que se realiza na vida empírica pré-científica.

Ao mesmo tempo em que lança essa crítica ao racionalismo radical de Descartes, Husserl indica que esse pensamento trouxe o sentido de transcendental para o conhecimento científico moderno, com o retorno ao *Ego Cogito*. Já em Descartes, o ato de filosofar deveria iniciar com uma espécie de *epoché* cética, com a dúvida metódica. Esta põe como problema as convicções, preconceitos e juízos *a priori* do mundo, excluindo todas as posições existentes sobre o ser ou não ser no mundo. Trata-se de uma abstenção do já dito do mundo para, no interior

dessa *epoché*, se alcançar a evidência apodítica – o *Ego Cogito*. Husserl entende que para Descartes

[...] o passar em revista das suas convicções anteriores, tanto alcançadas quanto recebidas, mostra-lhe que em toda a parte se anunciam a dúvida ou possibilidades de dúvida. Nesta situação, para ele e para qualquer um que queira filosofar, é inevitável iniciar com *uma espécie de “epoché” radicalmente cética*, que põe em questão o universo de todas as suas convicções anteriores, interdita de antemão qualquer uso das mesmas num juízo, qualquer tomada de posição sobre sua validade ou não validade (HUSSERL, 2012, p. 61, grifo do autor).

Com a noção de uma *epoché* cartesiana, que torna absoluto o eu, um eu que efetua a *epoché*, Descartes transforma o ego (eu) em ideias, o reduz à razão e exclui outros aspectos constitutivos, como o corpo somático e o mundo sensível – aspectos esses problematizados por Edmund Husserl no citado livro e que o levam a outro entendimento da *epoché*; esta, na verdade, é uma atitude, e não uma decisão, pois o ego é a própria posição apodítica, tornada possível pelo pôr entre parênteses. Assim, quando toma o *Lebenswelt* como fundamento, ele sublinha o retorno ao mundo da vida pré-dada, tomando o mundo da vida como algo óbvio. O que significa pensar a mútua constituição eu e mundo, sendo o mundo aquilo que é válido para a consciência. Esta, por sua vez, está sempre em movimento, portanto, é mutável. Assim,

[...] como quer que o mundo, enquanto horizonte universal, enquanto universo unitário dos objetos existentes, seja consciente, nós, em cada caso o eu do homem, e todos nós, em relação mútua, no vivermos em relação mútua no mundo, pertencemos precisamente ao mundo que, exatamente neste “viver em relação mútua”, é o nosso mundo, o mundo para nós vale como ser segundo a consciência (HUSSERL, 2012, p. 87).

E

[...] a consciência do mundo está, assim, num movimento constante, o mundo é permanentemente consciente num conteúdo qualquer de objetos dentro do curso mutável dos modos diversos (intuitivamente, não intuitivamente, determinada ou indeterminadamente etc.), mas também como curso mutável da afecção e da ação [...] (HUSSERL, 2012, p. 88).

Com a acentuação da característica antepredicativa da consciência, sublinhada na noção de *Lebenswelt*, Husserl buscou um solo para as ciências, considerando o mundo da vida como o horizonte de experiência já dado ao sujeito que vai desde sua condição animal até seu estado cultural, implicando dizer que o mundo é o que sempre já vivemos e o ponto de partida, mas para conhecê-lo, primeiro, devemos não tomá-lo como verdade para, em seguida, podermos estabelecê-lo a partir de uma reflexão sobre ele mesmo. Com isso, ele intenciona questionar as certezas ingênuas das Ciências.

Verificamos que, em seus escritos anteriores – *Meditações Cartesianas* –, Husserl exterioriza a ideia de mundo como um correlato da consciência: “[...] ao haver constituído e continuar a constituir esse mundo que existe para mim na qualidade de fenômeno (correlato), que eu, na qualidade desse ego, efetuei, por meio de sínteses constitutivas correspondentes, uma percepção de mim mesmo [...]” (HUSSERL, 2010b, p. 113).

Já na sua última obra, o mundo é sempre anterior a qualquer forma interpretada do mundo, seja pelas ciências naturais, seja pelas ciências do espírito. O mundo-da-vida é o próprio mundo, pois toda experiência pressupõe a existência do mundo (CARR, 1987; SALUM; MAHFOUND, 2012). Em Husserl (2012, p. 37), “O mundo é precientificamente dado, na experiência sensível quotidiana, de modo subjetivo-relativo”.

Esses são os pontos que Husserl vai tratando ao longo do seu texto, enquanto direciona o seu pensamento para a retomada do mundo da vida, o *Lebenswelt* como questão central da fenomenologia transcendental. Como assinalado por Zilles (2007), nem todos os teóricos tomaram o *Lebenswelt* (pré-científico) como ponto-chave para a elaboração de ciência. Para Morujão (2002), muitos reduziram a teoria de Husserl à atitude, ao método e à visão das essências, ficando presos ao pensamento de Husserl quanto à redução eidética ou à redução fenomenológica, e não alcançaram a proposta de redução transcendental, que aponta a consciência transcendental como consciência para a qual o mundo aparece como condição *a priori* da formulação do conhecimento científico. Tomando como referência essa afirmação do autor, indagamos: não seria esta a leitura da Saúde Coletiva acerca do pensamento

e da teoria, principalmente, os de Husserl e dos demais fenomenólogos que deram continuidade às discussões sobre a fenomenologia? E mais: será que há uma leitura dos avanços do pensamento da fenomenologia, como, a exemplo da fenomenologia da ambiguidade proposta por Merleau-Ponty, que aponta para a ruptura com o pensamento de Husserl, no que diz respeito à noção de consciência e, o redimensionamento da redução fenomenológica como inacabamento?

Antes de avançarmos em pontos fundamentais como a fenomenologia de Merleau-Ponty e o conceito de *Lebenswelt* precisamos transitar pela fenomenologia de Martin Heidegger, pois foi por intermédio da sua obra *Ser e Tempo*, que, segundo comentadores da obra de Husserl, este e, posteriormente, Merleau-Ponty, repensaram a fenomenologia (GOTO, 2007; MORAN, 2000; MOREIRA, V., 2007, 2012).

Fenomenologia do *Dasein*: Martin Heidegger

Martin Heidegger nasceu na Alemanha e foi professor e reitor da Universidade de Freiburg. Nunes (2010) expõe que o pensamento de Heidegger teve um desenvolvimento que pode ser dividido em três fases. A primeira é relacionada com a obra *Ser e Tempo*, Heidegger aponta a influência do seu mestre, Husserl; a segunda corresponde à escrita da carta *Sobre o Humanismo* para Jean Beaufret no período da Segunda Guerra Mundial; e a terceira fase é de cunho mais claramente interpretativo, pois se trata de um redimensionamento das duas primeiras.

Antes de explorar a obra *Ser e Tempo*, condutora deste texto, mostramos o percurso acadêmico e filosófico de Martin Heidegger, descrito por ele mesmo e publicado por Otto Pöggeler em 1963, no livro *O meu caminho na fenomenologia*, até chegar ao texto *Ser e Tempo*. No livro, Heidegger deixa claro que o seu interesse pela filosofia decorre, em grande parte, de suas leituras da fenomenologia de Husserl, indicando, principalmente, a obra *Investigações Lógicas* como a mola de propulsão para incursionar pela filosofia e para o desenrolar de seu pensamento.

Inicia a descrição do seu percurso por volta do período de 1909 a 1910, na Faculdade de Teologia, com a leitura das *Investigações*

Lógicas, de Husserl, e assinalando que, desde o primeiro momento, indagava: se o ente tem múltiplos significados, qual seria o significado fundamental? E o que significa o ser? Comunica, ainda, que havia outra questão inquietante: o que é fenomenologia? Para ele, esse termo era ambíguo desde o primeiro volume da obra de Husserl, porquanto este último refutava o psicologismo e, conseqüentemente, a psicologia como fundamentos para a Teoria do Conhecimento, mas, ao mesmo tempo, ao acentuar os atos da consciência, ou, ainda, a descrição fenomenológica dos atos da consciência, retornava à psicologia.

Heidegger garantiu que, com a publicação do livro *Ideias*, referindo-se a uma fenomenologia pura e a uma filosofia fenomenológica, pôde começar a resolver a definição ambígua da fenomenologia. Com essa obra, Heidegger buscava cada vez mais entender o que Husserl havia anunciado nas *Investigações Lógicas*. E complementa afirmando que, em *Ideias*, passa a compreender o que Husserl propõe – uma filosofia da subjetividade do sujeito cognoscente. Com isso, a fenomenologia retornava à tradição da filosofia moderna. Toda essa inquietude de Heidegger só foi um pouco apaziguada no encontro pessoal com Husserl, em 1916, descrito no livro, no qual, como o próprio Heidegger (2009, p. 8) cita, “[...] eu próprio, ensinando e aprendendo próximo de Husserl, me exercitei na visão fenomenológica [...]”. Com essa proximidade, retoma, novamente, sua leitura de *Investigações Lógicas* e identifica que a sexta investigação trata da distinção entre intuição sensível e categorial, na qual encontra a possibilidade de responder à sua primeira questão: o significado fundamental dos múltiplos sentidos conduzidos pelo ente.

Heidegger relata que, com a insistência de alunos e mestres de Husserl, este retomou a sexta investigação lógica e a reformulou, já com base no que tinha apresentado em *Ideias*. Paisana (1992) enfatiza a importância da releitura das *Investigações Lógicas* para a fenomenologia de Heidegger, mais especificamente, da sexta, na qual resta demonstrado o conceito de significação do ato intencional, porquanto é por meio do desenvolvimento desse conceito que Heidegger apontará a proposta de uma fenomenologia hermenêutica. Ele descobre que o ponto central que tanto o inquietava e fascinava sobre

essa obra era a importância conferida à atitude do pensar, traço fundamental da filosofia.

Como desdobramento, parece-nos que surge a segunda questão: “[...] de onde vem e como se determina, segundo o princípio da fenomenologia, aquilo que deve ser experimentado como a ‘coisa ela mesma’? Será ela a consciência e a sua objectualidade, ou antes, o ser do ente no seu não-estar-encoberto e no seu encobrimento?” (PAISANA, 1992, p. 10).

Esse problema foi o que levou Heidegger à questão do ser. Por meio dessas questões, Heidegger foi requisitado, por volta de 1925 e 1926, a publicar seus pensamentos.

Primeiramente, seus escritos foram publicados em 15 fascículos no *Anuário* de Husserl. E, em 1927, o texto *Ser e Tempo* foi publicado por completo no oitavo volume do *Anuário*. Com essa publicação, Heidegger foi nomeado para a cátedra de Filosofia da Faculdade de Marburgo.

Salientamos que, ao final da descrição de seu percurso, Heidegger (2009, p. 13) chegou à seguinte conclusão:

[...] a Fenomenologia, naquilo que lhe é mais próprio, não é de toda uma tendência. Ela é a possibilidade do pensar, que, indo-se transformando com os tempos, e só por isso, permanece como tal, para corresponder à exigência daquilo que há que pensar-se. Se assim fosse tomada e conservada, então bem pode desaparecer enquanto título, em favor da “coisa do pensar” [Sache des Denkens], cujo estar-revelado continua a ser um mistério.

Heidegger aponta a importância de Husserl para a elaboração de seu pensamento, tendo em vista que, com a consideração da significação antepredicativa, defendida por Edmund Husserl, abre-se o caminho para a hermenêutica.⁹ Heidegger leva em conta o fato de que é esta significação que constitui a “mundaneidade”. Apesar de apontar a fenomenologia de Husserl como ponto de partida, acentua que esta, ainda, se dirige para a representação, pois continuava buscando o que

⁹ Sublinhamos que no campo Saúde Coletiva a fenomenologia e a hermenêutica figuram, *grossa modo*, como pensamentos independentes entre si, não havendo o reconhecimento no campo da raiz fenomenológica em toda a hermenêutica.

poderia ser tomado como verdade (PAISANA, 1992). Ante tais afirmações e críticas relativas à fenomenologia de Husserl, a fenomenologia de Heidegger é considerada a radicalização daquela. Assim, Heidegger parte da fenomenologia, diferencia-se com sua crítica à noção de consciência e propõe uma hermenêutica.

Após essa introdução do percurso de Heidegger, retomamos o objetivo desse tópico: apresentar a obra *Ser e Tempo*. Publicada em 1927, influenciou Husserl em seu último escrito que, deu um sentido existencialista à fenomenologia. Loparic (2004) afirma que esta obra foi considerada a mais marcante crítica, na filosofia, da noção de sujeito cartesiano, tornando-se o ponto máximo do pensamento fenomenológico, apesar de ser uma crítica desse próprio pensamento, principalmente no que se refere à fenomenologia de Husserl. Na compreensão de Loparic, Heidegger formula duas teses fundamentais para o pensamento moderno: “[...] que a vida humana é a interpretação da realidade de si mesma e de todas as coisas (a “luz natural”), e que a característica ontológica fundamental do homem é a de ser um ser-no-mundo, isto é, alguém que habita um mundo [...]” (p. 17).

Corroborando o autor citado, Lauer (2008) assinala que as características fundamentais dessa obra são o delineamento de uma ontologia fundamental e a abertura de um campo de investigação nos marcos da ontologia, tendo, como problema central, a questão do ser, sendo a fenomenologia de Heidegger denominada como hermenêutica, pois foca sua atenção na estrutura da interpretação.

Em Heidegger, a descritividade proposta, desde Husserl, deve ser então, dirigida para uma interpretação aplicada ao *Dasein*.¹⁰ É a *mudança da epoché*, tomando a consciência como lugar para o *Dasein*, entendendo-o como um ente, “[...] um ente que põe em jogo seu próprio ser [...] ou ainda o ente que compreende o ser, o que significa compreendê-lo em sua existência e entender a existência como possibilidade [...]” (NUNES, 2010, p. 12). Para Nunes, enquanto a fenomenologia de Husserl tem a proposta de ser Teoria do Conhecimento e Método, por-

¹⁰ *Dasein* significa existência, ser-aí. Ser do existente humano como existência singular e concreta (JAPIASSÚ; MARCONDES, 2001).

tanto, ciência com objeto próprio, a fenomenologia de Heidegger se propõe a ser uma ontologia, implicando ser desnecessário um objeto material para se constituir. Dessa feita, entendemos que Heidegger não é um filósofo da subjetividade como o é Husserl.

No livro *Ser e Tempo*, Heidegger (2005) demonstra seu projeto de uma ontologia fundamental, que consiste numa análise existencial ou numa descrição interpretativa das estruturas ontológicas da existência humana, tornando clara a historicidade da existência humana naquilo que lhe é mais original. Heidegger exhibe a noção de *Dasein* como o ser do homem, o ser-no-mundo, cujos “[...] elementos fundamentais são três: identidade pessoal, mundo e habitar o mundo [...]” (LOPARIC, 2004, p. 48). Essa noção possibilitou a Heidegger constituir uma ontologia que não objetiva o homem. No pensamento de Heidegger (2005), o ser é o conceito mais universal e, ao mesmo tempo, vazio, sendo indefinível, indeterminado e obscuro. O sentido do ser só ocorre em seu próprio sentido, portanto, sendo evidente por si mesmo. É interessante pensar que, a indeterminação do ser não impossibilita o questionamento do sentido do ser, pelo contrário. É exatamente pela sua obscuridade que a busca do sentido do ser faz-se como exigência.

Resta evidente que, nessa obra, Heidegger (2005) aponta a discussão do ser como fundamental, principalmente sua distinção em relação ao ente, ou seja, o que é o ser e o que determina o ente. O ser não é outro ente e o ser tem uma determinação outra quanto ao seu significado. Portanto, “[...] o ser não pode ser concebido como ente [...]” (p. 29). O ser constitui o questionado, sendo sempre ser de um ente. Ente é “tudo aquilo de que falamos, tudo que entendemos, com que nos comportamos dessa ou daquela maneira, ente é também o que e como nós mesmos somos” (p. 32). Enquanto isso, o “ser está naquilo que é e como é, na realidade, no ser simplesmente dado no teor e recurso, no valor e validade, na pre-sença, no há” (p. 32).

Tem-se, aqui, o que Heidegger nomeia como a duplicidade do *Dasein*: ente e ser. Considerar essa duplicidade é tratar da cooriginalidade primordial homem e mundo. E é com o método fenomenológico que se chega à noção de sentido do ser (FEIJOO, 2011). Nessa tarefa – de chegar à noção de sentido do ser –, visualizar, compreender, escolher

e aceder a, são, ao mesmo tempo, atitudes que constituem o questionamento como modos de ser de um ente. O questionamento é determinado pelo que nele se questiona. Assim, questionar é atitude e modo, é o que cada qual é, pois todos são ente e têm a possibilidade, inerente ao ser, de questionar. A essa condição, Heidegger nomeou de pre-sença.

Pre-sença¹¹ é o próprio ser que está em jogo, possibilitando uma relação entre ser com o seu próprio ser, ou seja, compreendo o ser, sendo. Portanto, a pre-sença é ontológica, “[...] sempre se compreende a si mesma a partir de sua existência, de sua possibilidade própria de ser ou não ser ela mesma” (HEIDEGGER, 2005, p. 39). Essa possibilidade é uma escolha, um meio que a própria possibilidade fez nascer ou crescer. Ante tal condição, vê-se que a existência só se compreende pela própria existência. Nessa discussão do entendimento do ser, já se inclui a compreensão de mundo.

Em Heidegger, pre-sença tem três primados: um ôntico, pois “a pre-sença é um ente determinado em seu ser pela existência [...]”; um primado ontológico: tendo em vista que “[...] a pre-sença é em si mesma ontológica”; e um outro, ôntico-ontológico, condição de possibilidade “[...] de todas as ontologias” (p. 40). A pre-sença mostrando-se como ente, será o primeiro interrogado. A isso o filósofo chama de analítica existencial, entendendo que só existe possibilidade de uma abertura existencial na existência e somente nela se tem a possibilidade de captação e compreensão. Portanto, “[...] de acordo com um modo de ser que lhe é constitutivo, a pre-sença tem a tendência de compreender seu próprio ser a partir daquele ente com quem se relaciona [...]” (p. 43).

Na analítica existencial, devem-se buscar modos de acesso e interpretação para o ente, de maneira que este se possa mostrar em si mesmo e por si mesmo. Para Heidegger, “Uma interpretação existencial pode exigir uma análise existencial quando se compreende a necessidade e a possibilidade do conhecimento filosófico” (p. 43-44). Para tal, a cotidianidade é presença fundamental, pois se devendo, por essa razão, apreender as estruturas essenciais que a constituem. A cotidiani-

¹¹ Sinônimo de *dasein*.

dade é um modo de ser que se movimenta numa dada cultura; ela não é apenas um aspecto da existência.

Da cotidianidade, não se devem extrair estruturas ocasionais e acidentais, e sim estruturas essenciais. Essenciais são as estruturas que se mantêm ontologicamente determinantes em todo modo de ser de fato da pre-sença. Como referência à constituição fundamental da cotidianidade da pre-sença, poder-se-á, então, alcançar um esclarecimento preparatório do ser desse ente (HEIDEGGER, 2005, p. 44).

E outra presença, igualmente fundamental, é a temporalidade. Esta é considerada como o sentido da pre-sença, pois o que se apreende e interpreta são sempre modos da temporalidade e o tempo é entendido como horizonte da compreensão e interpretação do ser. “A temporalidade (Zeitlichkeit) será de-monstrada como o sentido da pre-sença. Essa comprovação deverá ser afirmada numa repetição da interpretação das estruturas da pre-sença provisoriamente de-monstradas como modo de temporalidade” (p. 45).

Além da cotidianidade e da temporalidade, Heidegger acrescenta a historicidade como elementar da pre-sença, porquanto ela aponta a constituição ontológica do ser como acontecer.

O ser da pre-sença tem o seu sentido na temporalidade. Esta, por sua vez, é também a condição de possibilidade da historicidade enquanto um modo de ser temporal próprio da pre-sença [...]. A determinação de historicidade se oferece antes daquilo a que se chama de história (acontecimento pertencente à história universal). Historicidade indica a constituição ontológica do “acontecer” próprio da pre-sença como tal. É com base na historicidade que a “história universal”, e tudo que pertence historicamente à história do mundo, se torna possível (HEIDEGGER, 2005, p. 47-48).

Para Gonçalves *et al.* (2008), a denominação analítica do *Dasein* surge pela primeira vez na obra *Ser e Tempo*, com o objetivo de exprimir as características ontológicas do existir humano, visando a elucidar o sentido do ser. Para essa tarefa, com a noção de *Dasein*, é preciso fazer uma análise ontológica e hermenêutica que o revele.

Com essa noção, Heidegger substitui a ideia de sujeito ou eu, termos tão marcantes nas filosofias da subjetividade e da consciência,

mais especificamente, nas filosofias de Descartes e de Husserl. Portanto, em Heidegger, somente pela via da análise do *Dasein*, se pode questionar o ser da subjetividade e da objetividade, reconhecendo-se, principalmente, que a consciência é fundada no *Dasein* (PAISANA, 1992).

É importante destacar que, desde o início, esse interesse de Heidegger pela busca do sentido do ser, nomeando-o como ser-aí, diverge do de Husserl, pois substitui a intencionalidade imanente na consciência, proposta por este filósofo, pela noção de *Dasein* (LOPARIC, 2004).

Em sua crítica a Husserl, Heidegger assinala que, na fenomenologia husserliana, a pre-sença do ser era reduzida à consciência e, conseqüentemente, à objetividade. Heidegger abandona o conceito de fenômeno como vivência intencional, pois abre mão da ideia de consciência que visa a algo, para substituí-la pela noção de *Dasein*. Explicitamente, ele se opõe à limitante análise da subjetividade por meio do estudo da vivência intencional, pois entende que a própria vivência intencional já é modo de ser-no-mundo.

Heidegger, também, põe em questão o método fenomenológico, enfatizando que este diz respeito, tão somente, a um conceito de método e que se sustenta na sua máxima “as coisas em si mesmas” como uma evidência. Afirmando que, “O método fenomenológico, no entanto, permanecerá altamente questionável caso se queira recorrer às ontologias historicamente dadas ou a tentativas congêneres” (HEIDEGGER, 2005, p. 56). Para o filósofo, o sentido metodológico da fenomenologia é a interpretação, portanto, seu sentido é a hermenêutica como o ofício de interpretar. Desse modo, é a investigação, pela interpretação, das condições de possibilidades. O ponto central introduzido e afirmado pela fenomenologia é a apreensão e compreensão da realidade como possibilidade (HEIDEGGER, 2005; PAISANA, 1992).

Além, ou dentro do método, a fenomenologia vinha para fazer uma distinção clara entre o conceito de fenômeno e sua manifestação. Fenômeno é o que se revela, ao mesmo tempo em que não se revela. É “[...] o mostrar-se em si mesmo, significa um modo privilegiado de encontro [...]” (HEIDEGGER, 2005, p. 61). Entender o sentido de fenômeno é primordial para se compreender o pensamento fenomenológico, ou seja, entender o sentido fenomenológico de fenômeno. Já manifes-

tação é ocorrência, o que não se mostra. Assim, manifestar-se é um não se mostrar, apesar de ser um mostrar algo, não é a própria manifestação. Dessa forma, fenômeno nunca é manifestação, mas toda manifestação depende do fenômeno. O filósofo problematiza a importância de se transformar o conceito de fenômeno em um conceito fenomenológico e isso deve ser uma questão ontológica, pois

A fenomenologia é a via de acesso e o modo de verificação para se determinar o que se deve constituir tema da ontologia. A ontologia só é possível como fenomenologia. O conceito fenomenológico de fenômeno propõe como se mostra, o ser dos entes, o seu sentido, suas modificações e derivados. Pois o mostrar-se não é um mostrar-se qualquer e, muito menos, uma manifestação (HEIDEGGER, 2005, p. 66).

Para Heidegger, o que a fenomenologia critica é a confusão e a utilização indiscriminada dos termos e, ainda, o uso do termo manifestação para esclarecer fenômeno. Ante a diferenciação desses termos, a fenomenologia diz respeito a “deixar e fazer ver por si mesmo aquilo que se mostra, tal como se mostra a partir de si mesmo” (HEIDEGGER, 2005, p. 65). Em suma, para a sua compreensão de fenomenologia ou

[...] em sentido fenomenológico, o fenômeno é somente o que constitui o ser, e ser é sempre ser de um ente. É por isso que, ao se visar a uma liberação do ser, deve-se, preliminarmente, aduzir o próprio ente de modo devido. Este ente também se deve mostrar no modo de acesso que genuinamente lhe pertence. E, deste modo, o conceito vulgar de fenômeno se torna fenomenologicamente relevante (HEIDEGGER, 2005, p. 68).

Em outra crítica, acentua que a “objectualidade” do objeto não se constitui em momento anterior à sua significação, pelo contrário, é com base nela que a “objectualidade” se constitui, pois o objeto se constitui na significação, sendo esta antepredicativa e pré-objetiva. E por ser antepredicativa e pré-objetiva, Heidegger assinala que sua fenomenologia busca a interpretação da predicação, qualificando-a de hermenêutica, tendo em vista que a compreensão do objeto se dá na acessibilidade dos seus atributos e não na sua substancialidade. Afirma que,

[...] ontologia e fenomenologia não são duas disciplinas diferentes da filosofia ao lado de outras. Ambas caracterizam a própria filosofia em

seu objeto e em seu modo de tratar. A filosofia é uma ontologia fenomenológica e universal que parte da hermenêutica da pre-sença, a qual, enquanto analítica da *existência*, amarra o fio de todo questionamento filosófico no lugar de onde ele *brota* e para onde *retorna* (HEIDEGGER, 2005, p. 69, grifo do autor).

Para a fenomenologia heideggeriana se alcança o ser pela analítica do *Dasein*, dessa forma, Heidegger faz uma fenomenologia ontológica-hermenêutica, colocando a existência radicalmente num devir histórico-temporal. Conforme acentuam Gonçalves *et al.* (2008, p. 431): “[...] a fenomenologia de Heidegger é hermenêutica, pois o sentido que se desvela através do homem, nunca se dá a partir de algum a priori transcendental, ele só é na medida em que se desvela historicamente”. A noção de ser-no-mundo implica a transcendência do mundo, sendo a relação com este um engajamento pré-reflexivo, pois o *Dasein* é em sua essência ser num mundo, portanto, para Heidegger, o mundo é o mundo circundante. O filósofo expõe que

[...] as determinações do ser da pre-sença, todavia, devem agora ser vistas e compreendidas a *priori*, com base na constituição ontológica que designamos *ser-no-mundo*. O ponto de partida devido da analítica da pre-sença consiste em se interpretar esta constituição (HEIDEGGER, 2005, p. 90, grifos do autor).

Como desdobramento dessa discussão do ser-no-mundo proposta por Martin Heidegger, este desafia as certezas da pesquisa científica, indicando que a ciência só pode pensar num projeto de investigação se abalar os próprios conceitos fundamentais. Aponta que, na verdade, o que a ciência deve fazer é uma interpretação. Nesse sentido, o que ela busca investigar é propriamente o fenômeno em sua fenomenalidade, num viés ontológico, procurando sempre o sentido do ser. Para Heidegger, o importante é trazer à tona a possibilidade da própria ontologia que acontece na fundação da ciência, ressaltando que,

[...] por mais rico e estruturado que possa ser o seu sistema de categorias, toda ontologia permanece, no fundo, cega e uma distorção de seu propósito mais autêntico se, previamente, não houver esclarecido, de maneira suficiente, o sentido do ser nem tiver compreendido esse esclarecimento como sua tarefa fundamental (HEIDEGGER, 2005, p. 37).

Heidegger acentua que a analítica existencial é anterior a qualquer saber ou ciência, pois o que antecede qualquer afirmação ou certeza sobre as coisas e o mundo é a discussão filosófica do que é o homem. Entendemos que, um ponto nodal na filosofia de Heidegger é o conceito de mundo. Conforme o filósofo enfatiza: “[...] o ser-no-mundo não é uma ‘propriedade’ que a pre-sença às vezes apresenta e outras não, como se pudesse ser igualmente com ou sem ela. O homem não ‘é’ no sentido de ser e, além disso, ter uma relação com o mundo, o qual por vezes lhe viesse a ser acrescentado” (HEIDEGGER, 2005, p. 95-96).

E esta foi uma questão importante – o mundo. Alguns comentaristas da obra de Husserl supõem que esta discussão levou Edmund Husserl a fazer uma revisão da própria fenomenologia no que diz respeito à noção e à importância do mundo, apresentada em sua última obra, conforme já exposto nesse texto. A perspectiva indicada por Martin Heidegger é a de que, pensar o homem necessariamente é pensá-lo no mundo, e isso tem feito com que Husserl olhasse mais cuidadosamente para a importância da noção de mundo. Como desdobramento dessa nova visada apontada por Martin Heidegger via noção de *Dasein*, Husserl revisitou alguns de seus escritos sobre a relação homem e mundo, e ampliou sua discussão via conceito de *Lebenswelt* (MORAN, 2000; MOREIRA, 2010).

Heidegger inicia sua discussão sobre o conceito de mundo após ter demonstrado sua concepção da análise existencial e seus existenciais, assinalando a dificuldade de se mostrar um conceito natural de mundo, pois este aponta possibilidades diferentes de significações. Para ele, mundo pode ser pensado como uma totalidade de entes que se dá dentro do mundo; como região que abrange a multiplicidade de entes, sendo este termo utilizado pela matemática. Ainda pode ser entendido como o ser dos entes dentro do mundo, como contexto no qual a pre-sença vive, podendo vir a ser o mundo no sentido público, como, também, no sentido mais privado. E como último significado indicado por Martin Heidegger, mundo pode indicar o sentido de mundaneidade ou mundanidade, sentido que aponta para a noção de ser-no-mundo, posto que trata do modo de ser da pre-sença. “Descrever o ‘mundo’ fenomenologicamente significa: mostrar e fixar numa categoria concei-

tual o ser dos entes que simplesmente se dão dentro do mundo. Os entes dentro do mundo são as coisas, as coisas naturais e as coisas ‘dotadas de valor’” (HEIDEGGER, 2005, p. 103).

E declara que, “‘mundanidade’ é um conceito ontológico e significa a estrutura de um momento constitutivo do ser-no-mundo [...]. Assim, a mundanidade já é em si mesma um existencial” (HEIDEGGER, 2005, p. 104-105). O filósofo deixa claro que, quando se discute o modo de ser de um ente simplesmente dado, fala-se de intramundano ou pertencente ao mundo. Quando se problematiza o modo de ser da presença, faz-se uma análise ontológica da mundanidade. Trata-se de uma análise do mundo circundante, do mundo próprio do homem, tendo essa análise de caráter existencial do ser-no-mundo. A noção de ser-no-mundo traz em si a ideia de mundanidade. Para acentuar essa ideia de mundanidade e mundo circundante, Heidegger (2005) exemplifica com a produção de uma obra.

A obra produzida não se refere apenas às possibilidades de emprego para que serve, nem à matéria de que é feita. Em situações meramente artesanais, a obra traz também uma referência ao portador e usuário. A obra é talhada sob medida, ele “é” fabricação da obra. Essa referência constitutiva não falta de modo algum na produção em série; apenas aqui é indeterminada, remetendo ao arbitrário, ao termo médio. Com a obra, portanto, não se dá ao encontro apenas um ente manual, mas também entes que possuem o modo de ser do homem [...]. Com ele, descobre-se a *natureza do mundo circundante* que, então, se torna acessível a qualquer um [...] (HEIDEGGER, 2005, p. 112-113, grifo do autor).

O ser-no-mundo significa ser-em, ser-junto ao mundo e não dentro do mundo como algo dado. E esse “junto a” não significa apenas proximidade espacial, mas sim o sentido de “encontro a” e é nesse encontro, no “encontrar”, que o ente pode ser revelado. Para a filosofia heideggeriana, há uma diferença ontológica entre o ser-em e a interioridade. O ser-em é existencial e a interioridade é o que é dado como categoria. Assim, aspectos como espacialidade, historicidade, facticidade, por exemplo, não podem ser vistos e compreendidos como propriedades ônticas, pois, se assim fosse, se estaria diante, apenas, daquilo que é dado do homem e do mundo.

Portanto, falar de mundo não implica inventariar ou apontar o que está nele, seus elementos, mas sim tomá-lo como fenômeno no sentido fenomenológico. Heidegger ressalta que seja numa investigação ôntica ou ontológica, o que se alcança é o fenômeno mundo no seu significado de contexto ou o que pode ser objetivado, pois essas tentativas de vias de acesso não alcançam o fenômeno na sua fenomenalidade. Para ele, o que se pode interrogar, na verdade, é sobre a mundanidade e, sendo a mundanidade um existencial, esta se transforma a cada vez no encontro com mundos singulares.

Em Heidegger, na análise da mundanidade, ente e ser são tematizados, sendo que é o ente visualizado pré-tematicamente por um conhecimento fenomenológico que leva ao conhecimento do ser. Trata-se de uma interpretação fenomenológica, pois se busca a estrutura do ser. Em Heidegger, “Só gradativamente é que a investigação poderá assegurar-se do conceito de mundanidade e das estruturas incluídas nesse fenômeno. [...] a interpretação do mundo parte, inicialmente, de um ente intramundano [...]” (HEIDEGGER, 2005, p. 134).

Dessa forma, Heidegger enfatiza que o conhecimento não ocorre na relação entre o sujeito que conhece e o objeto, mas consiste em um modo derivado do ser-no-mundo, pois é somente *no* mundo que o sujeito pode ser objeto de conhecimento, compreendendo o mundo como condição de possibilidade, como horizonte, e cuja compreensão só é possível por meio da pre-sença (*Dasein*) (PAISANA, 1992).

Com essas discussões, Heidegger produz implicações fundamentais para o pensamento fenomenológico: a fenomenologia não poderia mais ser apenas o estudo da vivência intencional, restrita à dimensão da subjetividade, também entendida como intersubjetividade, porquanto em sua reformulação, a vivência intencional passa a ser o próprio modo de ser-no-mundo, o *Dasein*. E é com base nessas questões apresentadas por Heidegger com os conceitos de *Dasein*, mundanidade e ser-no-mundo, que a discussão da ideia de *Lebenswelt* se faz crucial para a releitura da fenomenologia de Husserl (MOREIRA, 2010, 2012). Ressaltamos que Heidegger não se utiliza do conceito de *Lebenswelt* em sua obra. Sendo esta noção retomada e desenvolvida por Merleau-Ponty.

Como assinalamos ao longo do texto, Heidegger propôs a hermenêutica como uma ruptura com a fenomenologia de Husserl e sua ênfase na consciência, mas também aponta que sua filosofia tem como fundamento a fenomenologia, mesmo sendo a hermenêutica, de certo modo, uma crítica desta, como acentua Heidegger (2005) em sua obra *Ser e Tempo*. Com isso, interrogamo-nos sobre o campo Saúde Coletiva quando nele se afirma e se dissemina a ideia de que a fenomenologia e a hermenêutica são pensamentos separados e até mesmo inconciliáveis; filosofias que não têm uma conexão, porquanto, não apresentam a hermenêutica como uma filosofia que recorre à fenomenologia de Husserl.

Releituras de Husserl e de Heidegger

Hans-Georg Gadamer e Paul Ricoeur são os pensadores que representam, na Saúde Coletiva, os teóricos que direcionam as pesquisas qualitativas de cunho hermenêutico.

A hermenêutica fundamentada em Heidegger é uma fenomenologia do ser-aí, do *Dasein* e deve acontecer antes de qualquer coisa (PÉREZ, 2015). Para Heidegger, a hermenêutica do ser-aí é fenomenologia, na medida em que toma como princípio a máxima central preconizada por Edmund Husserl: voltar às coisas mesmas, mas, ao mesmo tempo, em que dela se diferencia quando não se movimenta dentro dos atos da reflexão. Enquanto Husserl foca no fenômeno e seus atos, Heidegger se volta para o modo de ser e seu destino no mundo. Assim, a fenomenologia do último Husserl se atém ao *Lebenswelt*, à experiência humana como ela é vivida pelo sujeito e, a fenomenologia hermenêutica de Heidegger se direciona ao *Dasein* (LAVERTY, 2003). O que em ambos os conceitos é enfatizado é a relação homem e mundo. Para Grondin *et al.* (1999 *apud* AYRES, 2008, p. 39),

“[...] largamente tributária da tradição ontológico-existencialista [a hermenêutica] que, com nuances, se desdobra da primeira filosofia heideggeriana de *Ser e Tempo* até a hermenêutica filosófica gadameriana.” Ayres (2008) argumenta que a noção de projeto envolve aqui uma compreensão da situação existencial humana que é a de um “estar lançado”, uma existência que se constrói em e a partir de diversas

condições predeterminadas e determinantes da vida humana, desde sua herança genética até as heranças culturais.

Borges-Duarte (2003) assinala que só se pode compreender a intenção metodológica de Heidegger em *Ser e Tempo*, sua ligação e seu confronto com base na fenomenologia reflexiva de Husserl. Significa dizer que a ligação e o confronto entre fenomenologia reflexiva de Husserl e fenomenologia hermenêutica de Heidegger se dão, primordialmente, no campo metodológico, mas também, nos campos epistemológico e ontológico. Assim, “na hermenêutica filosófica, que, pelas mãos de Gadamer, conduziu às suas implicações mais consequentes o giro ontológico-existencial impresso por Heidegger à fenomenologia [...]” (AYRES, 2008, p. 43).

A partir de Gadamer e Ricoeur – filósofos influenciados por Heidegger – podemos assinalar as aproximações, diferenças e possíveis diálogos entre a fenomenologia e a hermenêutica. Em textos da Saúde Coletiva, esses dois pensamentos se apresentam como separados, pois não se localizam referências que reconheçam na hermenêutica proposta por Heidegger, que fundamenta a hermenêutica de Gadamer, largamente utilizada no referido campo, seu vínculo com a fenomenologia de Husserl.

Com suporte no pensamento de Borges-Duarte (2003), assinalamos que, desde a obra *Ser e Tempo*, pode-se empreender um entendimento da aproximação e distanciamento do pensamento de Husserl e Heidegger no que se refere, mais especificamente, ao método. A princípio, enfatizamos que estamos nos referindo à compreensão de uma hermenêutica fenomenológica ou de uma fenomenologia hermenêutica, conforme nos indica Ricoeur (1986, 2009), quando aponta a denominação de uma variante hermenêutica da fenomenologia. A fenomenologia hermenêutica, em Heidegger, é um pensamento que reformula a filosofia reflexiva, ao mesmo tempo em que não deixa de ser reflexiva ela mesma, sob certos aspectos, por buscar discutir a compreensão de si do sujeito e a noção de sentido, o que nos faz pensar que esses, num primeiro instante, são os pontos em comum entre fenomenologia reflexiva e fenomenologia hermenêutica, apesar de apresentarem concepções diferentes desses aspectos.

Para a fenomenologia de Husserl, numa grande parte de seu pensamento, a reflexão de si e o alcance do sentido, libertos da facticidade, são indubitáveis e para a hermenêutica, o sentido está posto na dimensão histórica, ou seja, está atrelado, portanto, à questão factual (RICOEUR, 1986, 2009). Heidegger enfatiza que compreender indica a reflexão sobre uma estrutura ontológica e que o afasta, metodologicamente, da dicotomia sujeito e objeto, assim como da filosofia reflexiva de Husserl. Os pontos demarcados por esses pensamentos são por um lado, a reflexão sobre si e, por outro, a reflexão sobre sentido, que vão, no nosso entendimento, de uma abordagem epistemológica (fenomenologia husserliana) a uma abordagem ontológica (hermenêutica de Heidegger), este o aspecto diferenciador e revolucionário da fenomenologia hermenêutica (NALLI, 2006).

Nessa mesma linha de entendimento, Herrmann (2003) também compreende a relação de proximidade e distanciamento entre as duas fenomenologias. Tanto para Husserl como para Heidegger, o método fenomenológico é formulado segundo dois princípios: o do seu modo de proceder e do seu modo de acesso. O primeiro se refere ao voltar às coisas mesmas e o segundo à investigação hermenêutica, que, por seu turno, se baseia numa tríade – redução, constituição e des-truição.

O que diferencia a fenomenologia reflexiva da fenomenologia hermenêutica é o *logos*, o discurso. Assim, se o *logos* for reflexivo, os princípios fenomenológicos são reflexivos, se o *logos* for hermenêutico, os princípios são hermenêuticos. Diante dessa afirmação, pensamos que são dois os caminhos possíveis para as fenomenologias ou dois os encaminhamentos fenomenológicos, pois ambas as conduções se opõem ao modelo cartesiano, seja se direcionando à ênfase do *Lebenswelt* ou ao ser-no-mundo (LAVERTY, 2003).

Para Heidegger (2005), a grande contribuição de Husserl é a questão metodológica, quando exhibe e problematiza o *como* da investigação, pois é com esse método que se descobre a constituição intencional da consciência. Diferentemente do que aponta o método fenomenológico reflexivo – a constituição intencional da consciência –, para a fenomenologia hermenêutica, o método conduz para a descoberta analítica da estrutura do ser do homem.

O método de investigação, ao que parece, já foi delineado juntamente com a caracterização provisória do seu objeto temático (o ser dos entes, o sentido do ser em geral). Apreender o ser dos entes e explicar o próprio ser é tarefa da ontologia. O método fenomenológico, no entanto, permanecerá altamente questionável caso se queira recorrer às ontologias historicamente dadas ou a tentativas congêneres. Tendo em vista que, nessa investigação, o termo ontologia é usado em sentido formalmente amplo, não se pode seguir o caminho das histórias das ontologias para se esclarecer o método (p. 56).

Herrmann (2003) afirma que essa questão do método é discutida no livro *Ser e Tempo* e que seu ponto temático é o ente do ser e o sentido do ser compreendido fenomenologicamente, modo que não constitui somente um ponto de vista ou corrente, pois, a fenomenologia é mais do que isso, consistindo em um conceito metodológico. O autor acrescenta que, a partir do princípio fenomenológico – o princípio da ausência de pressupostos –, formulado por Husserl, se estabelece que a fenomenologia não se apoia em algum ponto de vista, pelo contrário, ela antecede a todos os pontos de vista e ainda, é prévia a todo pensar teórico. Ainda de acordo com Hermann (2003), Heidegger também apresenta essa mesma proposta para a fenomenologia hermenêutica, mas o filósofo compreende que, posteriormente, a fenomenologia de Husserl se tornou um ponto de vista quando tematizou a vida egoica da consciência com suas vivências constituídas intencionalmente.

Assim, a fenomenologia de Husserl formulou um ponto de vista metodológico e temático. A fenomenologia como método passou a ser filosofia. Interessante acentuar que, da mesma forma como Husserl afirma sua independência e autonomia ao seu próprio pensamento, Heidegger reivindica o mesmo com relação à fenomenologia de Husserl, buscando aplicar o método fenomenológico independentemente da fenomenologia até então existente. O que Heidegger acentua como importante no método fenomenológico de Husserl é a perspectiva de a(s) fenomenologia(s) ser(em) compreendida(s) como possibilidade(s) e não como efetivamente realidade ou verdade.

Heidegger retoma o conceito de fenomenologia com base nas raízes *phainômenon* que significa o-que-se-mostra-a respeito-de-si-mesmo, “[...] deve-se manter, portanto, como significado da expressão

‘fenômeno’ o que se revela, o que se mostra em si mesmo [...]” (p. 58), e *logos* como discurso, sendo sua característica o tornar manifesto algo, o fazer ver mostrativo, significando tomar a máxima da fenomenologia – voltar às coisas mesmas – como ponto de partida. A diferença quanto a esse conceito formal em Heidegger e Husserl é que este último fala de evidência entendendo-a como ver para fora ou com o significado de visão penetrante no sentido reflexivo daquilo que é visto no fenômeno. Assim, para Husserl, não posso fazer juízo de algo que não seja tomado como evidência e que não se mostre como experiência em mim. Em outras palavras, na fenomenologia de Husserl, o que se busca é o como e o quê do fenômeno, enquanto em Heidegger, persegue-se o que esse significa (LAVERTY, 2003; SEEBOHM; GUTEMBERG, 2002). Heidegger (2005, p. 58) afirma que

[...] a compreensão posterior de fenômeno depende de uma visão de como ambos os significados de fenômeno (fenômeno como o que se mostra, e fenômeno como aparecer, parecer e aparência) se interrelacionam reciprocamente em sua estrutura. Somente na medida em que algo pretende mostrar-se em seu sentido, isto é, algo pretende ser fenômeno [...].

Entendemos que a distinção está exatamente nesse *em mim*, no eu, marcadamente em Husserl, e que não se expressa em Heidegger, apesar de que o conceito formal de evidência e fenômeno coincida naquilo que é o voltar às coisas mesmas. Outra questão que merece destaque é que, para Heidegger, o fenômeno não é o objeto temático da fenomenologia, mas o modo de encontro da investigação e como se mostra. Assim, o discurso da fenomenologia nos aponta o modo como o objeto temático que se mostra a respeito de si mesmo deve ser investigado. Dito de outro modo, a tarefa da fenomenologia, em Heidegger, consiste no fazer ver a coisa por meio dela mesma. Com isso, a noção de fenômeno vai em direção ao ser desse ente e seu sentido, residindo aí o sentido fenomenológico do fenômeno. Ocorre que, em se encontrando em jogo o “desvelar” e o “velar”, o que se mostra e o que não se mostra, esse eu apontado por Edmund Husserl não alcança o “mostrar-se” do fenômeno; ele é tão somente a possibilidade, revelando,

então, um positivo e um negativo do sentido fenomenológico do fenômeno. Positivo por mostrar-se, e negativo, por estar como modo de fundamento desses “desvelar-se”, “mostrar-se”, o “velar-se”. Ayres (2008, p. 44) acentua essa questão quando indica que a linguagem é diálogo, pois, não sendo uma representação do mundo, é “[...] como um jogo, como um modo de participar do mundo vivido”. Sendo esse diálogo dialético, ou seja, a dinamicidade da relação entre perguntas e respostas, que se tornam uma e outra num encadeamento.

Outra questão importante consiste em se pensar na relação entre os fenômenos da consciência e os fenômenos do ser-aí. Herrmann (2003) afirma que o que para Husserl são os atos da consciência constituídos intencionalmente, para Heidegger são os modos de relacionamento do *Dasein*. Assim, para Heidegger, os atos são modos de relacionamento na desatenção de mim mesmo e não aquilo que me é dado no sentido ôntico, como em Husserl, mas como existência ainda velada como tema para a fenomenologia. Por isso, sua possibilidade de desvelamento se dá pela interpretação, de caráter hermenêutico e não reflexivo, como em Husserl.

A fenomenologia é a via de acesso e o modo de verificação para se determinar o que deve se constituir tema da ontologia. *A ontologia só é possível como fenomenologia*. O conceito fenomenológico de fenômeno propõe, como o que se mostra, o ser dos entes, o seu sentido, suas modificações e derivados. Pois, o mostrar-se não é um mostrar-se qualquer, e, muito menos, uma manifestação. O ser dos entes nunca pode ser uma coisa “atrás” da qual esteja outra coisa “que não se manifesta”. “Atrás” dos fenômenos da fenomenologia não há absolutamente nada, o que acontece é que aquilo que deve tornar-se fenômeno pode-se velar (HEIDEGGER, 2005, p. 66, grifo do autor).

Nesse posicionamento, Heidegger busca afastar o sentido de constituídos intencionalmente na esfera do “interior”, do eu para o constituído intencionalmente na relação com o mundo. Para essa tarefa, é necessário considerar a pré-compreensão dos fenômenos, que acontece na relação com o mundo, ressaltando que, nessa relação, já se encontra na condição de pré-compreensão daquilo que se quer conhecer. Portanto, a redução na fenomenologia hermenêutica consiste em considerar essa condição no processo de conhecimento (FERREIRA, 2009).

Ante essa perspectiva, afirmamos que outra questão na qual os pensamentos dos dois filósofos se cruzam é a da redução. Para cada um a redução assume um sentido diferente, mas ambos os filósofos a consideram fundamental para a concepção metodológica da fenomenologia como um modo de acesso fenomenológico. A diferença encontra-se exatamente no posicionamento de cada um, ora exibido neste texto; em Husserl, no de uma fenomenologia reflexiva ou da consciência, e, em Heidegger, no de uma fenomenologia hermenêutica, do *Dasein*. Em Husserl, a redução põe a descoberto o desvelador do ser absoluto da consciência. Já em Heidegger, a redução é o primeiro passo em direção ao ser de um ente, sendo que a análise fenomenológica parte desse ente, e a própria atitude da redução já anuncia uma pré-compreensão dos fenômenos, que deve esta ser considerada, ao invés de suspensão (FERREIRA, 2009; LAVERTY, 2003). A pré-compreensão é um termo que traz em si o entendimento de que a fenomenologia hermenêutica consiste em uma transformação da fenomenologia pelo acréscimo da interpretação prévia do mundo como o que constitui a própria compreensão (FERREIRA, 2009). Com isso, a fenomenologia, que é também, hermenêutica, assume uma atitude que se refere ao modo de ser. “Da própria investigação resulta que o sentido metódico da descrição fenomenológica é interpretação. [...] Fenomenologia da pre-sença é hermenêutica no sentido originário da palavra em que se designa o ofício de interpretar” (HEIDEGGER, 2005, p. 68).

O objetivo da fenomenologia hermenêutica é possibilitar o autoesclarecimento do ser-aí e do seu ser-no-mundo mediante suas relações e possibilidades. É, também, propor a compreensão como construção contínua de um processo de esclarecimento sem fim, mas não impossível. Assim, no primeiro momento, visa ao ente, como o que se mostra, mas não se pode reduzir aquilo a que se visa ao próprio ser. Para isso, é preciso se afastar das possíveis dissimulações desse ente para que, num olhar fenomenológico se volte para o ser, para o modo de ser desse ente. Assim, para Heidegger, o olhar fenomenológico se volta para o fenômeno fenomenológico e não em seu sentido científico-positivo, como em Husserl. Esse aspecto traz à fenomenologia uma posição crítica no sentido de afastar ainda mais a atitude ingênua e absoluta (LAVERTY, 2003). Para Heidegger (2005, p. 69, grifos do autor),

[...] ontologia e fenomenologia não são duas disciplinas diferentes da filosofia ao lado de outras. Ambas caracterizam a própria filosofia em seu objeto e em seu modo de tratar. A filosofia é uma ontologia fenomenológica e universal que parte da hermenêutica da pre-sença, a qual, enquanto analítica da *existência*, amarra o fio de todo questionamento filosófico no lugar de onde ele *brot*a e para onde *retorna*.

Na compreensão de Heidegger, o tema primeiro da fenomenologia é o desvelamento. O que Husserl alcançava com sua ênfase nos atos da consciência era o “mostrar-se” desse ente, mas não o “mostrar-se do ser”, pois não é o ser desse ente que se mostra. Por isso, voltando somente para o “mostrar-se”, tal como Husserl fez e sobre o qual sua fenomenologia reflexiva, não se alcança o sentido do ser. Ocorre, dessa forma, a contraposição entre Husserl e Heidegger: uma fenomenologia reflexiva da consciência e a outra, uma fenomenologia do *Dasein*.

Será possível estabelecer mais uma questão em comum e uma contraposição entre os filósofos e seus pensamentos? Pensamos que sim, apontando uma questão que diríamos ser bem interessante: há interpretação na reflexão e reflexão na interpretação? A resposta é, a princípio sim, afirmativa, se se entender que no fazer-ver reflexivo pode-se compreender uma interpretação, na medida em que o ato de refletir se refira ao vivido, à vivência da consciência, interpretando aquilo que o constitui e, por consequência, a interpretação como ato de reflexão, isto é, a interpretação na atitude reflexiva. A interpretação da vivência da consciência ocorre quando há um distanciamento reflexivo em relação à vivência a ser interpretada. No segundo momento, porém, é preciso diferenciar o que Heidegger chama de interpretação. Este afirma que, desde a descrição, tem-se um sentido interpretativo, portanto, descrição é interpretação hermenêutica. Com isso, põe-se a descrição como a-reflexiva, contanto que se compreenda que a fenomenologia a que se refere essa descrição é a do *Dasein* e não a da consciência, pois o que se descreve é o modo de relacionamento com o mundo. Nesse sentido, “o interpretar hermenêutico (não reflexivo) é um dar-a-conhecer daquilo que a compreensão do ser universal, realizada em conformidade com o aí-ser, encerra de modo implícito” (HERRMANN, 2003, p. 187).

Heidegger (2005) deixa claro que, quando se refere à hermenêutica, se refere à fenomenologia hermenêutica em relação e contraposição à fenomenologia reflexiva. Desta feita, fenomenologia do *Dasein* é hermenêutica e hermenêutica é fenomenologia do *Dasein*, consistindo em um fazer-ver hermenêutico dos fenômenos. E esse fazer-ver deve ser apreendido como atitude, pois ele nem é teoria nem reflexão.

Herrmann (2003) destaca que quem for se aventurar na fenomenologia hermenêutica não pode deixar de aprofundar-se na fenomenologia reflexiva de Husserl, já que esta foi o começo de tudo, podendo incorrer num equívoco metodológico da fenomenologia hermenêutica, pois esta se obtém do encontro com a fenomenologia reflexiva.

Consideramos, como ora afirmado, que o ponto de ligação e, ao mesmo tempo, de confronto, entre fenomenologia reflexiva e fenomenologia hermenêutica, é o método. Laverty (2003) nos indica que o conflito também ocorria nos campos epistemológico e ontológico. Enquanto Husserl focava sua questão no campo epistemológico, direcionada à relação entre o conhecedor e o objeto conhecido, Heidegger centrava-se no campo ontológico com a discussão sobre o sentido do ser no mundo. Como desdobramento dessas questões, temos em Husserl a preocupação com a consciência e as essências de suas estruturas, tomando como ponto de partida, a intencionalidade e a redução. Por outro lado, em Heidegger vemos o destaque na impossibilidade da redução devido à inseparabilidade entre consciência e mundo, sendo este co-constituídos historicamente em sua experiência no mundo.

No campo Saúde Coletiva, esses dois pensamentos se situam diferentemente: a fenomenologia hermenêutica de Heidegger ganhou força, principalmente, com o declínio do pensamento fenomenológico de Husserl nesse campo, que o tomou como reacionário, a tal ponto que vemos poucas referências a este último, demonstrado com a supressão do termo fenomenologia quando se refere à hermenêutica.

Gadamer (1997), em seu livro *Verdade e Método*, conforme já aludido, discorre sobre a hermenêutica e a situa em interligação com a fenomenologia, assinalando a importância desta para o surgimento da hermenêutica heideggeriana (WERMUTH, 2015). O Filósofo acentua que Heidegger se engaja na noção de intencionalidade de Husserl, que

o impulsiona para a formulação de seu pensamento; apontando, com isso, a importância dessa noção de intencionalidade para o corpo teórico de seu pensamento, assim como para a produção de conhecimento. “Para seu trabalho, Heidegger se engatou na investigação da intencionalidade da *Fenomenologia de Husserl*, que representa a ruptura mais decidida, na medida em que não é o platonismo extremo, como o via Dilthey” (p. 369, grifo do autor).

Gadamer ressalta que o último Husserl, sob a influência da obra *Ser e Tempo*, de Heidegger, dá um indicativo em direção à historicidade do ser; mas acrescenta que, mesmo antes dessa última fase, Husserl, em *Ideias*, já se preocupava com a historicidade, na medida em que Husserl implementava crítica ao objetivismo ou à filosofia e à psicologia objetiva. Essa discussão, continua o filósofo, estava presente em *Investigações Lógicas* com a correlação (*a priori*) entre o objeto da experiência e os dados.

Essas declarações [sobre o objetivismo e a ingenuidade da ciência] do Husserl tardio já podem ter sido motivadas pela confrontação com o *Ser e tempo*, mas a elas precedem inumeráveis tentativas de Husserl, demonstrando que ele tinha sempre em vista a aplicação de suas ideias aos problemas das ciências do espírito históricas (p. 370).

Gadamer (1997) dá destaque à quinta investigação com a discussão de vivência e consciência, considerando ambas intencionais. Como desdobramento dessa afirmação, obtêm-se a distinção entre o significado da palavra e o conteúdo psíquico da consciência. Para o autor, “[...] toda vivência implica horizontes do anterior e do posterior e se funde, em última análise, com o *continuum* das vivências presentes no anterior e posterior na unidade da corrente vivencial” (p. 372).

Importa pensar que as vivências intencionais implicam duas facetas de um horizonte vazio: o intencionado e aquilo que nela não é intencionado, mas pode a qualquer momento vir a ser. Gadamer ressalta que o conceito e o fenômeno de horizonte têm um significado na investigação de Husserl. Para ele, com suporte nesse conceito, Husserl expõe que há uma fronteira que se desloca e a existência de uma continuidade nesse deslocamento, nomeando-a de intencionalidade-horizonte, que

constitui a vivência. Garante, ainda, que o conceito de horizonte é fundamental para a investigação de Husserl e que o emprega também em seu pensamento. Para ele,

[...] um horizonte não é uma fronteira rígida, mas algo que se desloca com a pessoa e que convida a que se continue penetrando. Dessa maneira, à intencionalidade-horizonte, que constitui a unidade da corrente vivencial, corresponde uma intencionalidade-horizonte igualmente abrangente por parte dos objetos. Pois tudo o que está dado como ente está dado como mundo, e leva consigo o horizonte do mundo (p. 373).

Entende, porém, que, com esse conceito, Husserl teve que tornar complexa a teoria da redução transcendental, pois a suspensão não poderia ser apenas a da validade das ciências objetivas, já que o mundo se manteria *a priori* como dado em sua validade.

Com isso, Husserl, analisa o filósofo, conduz sua teoria para além da subjetividade ou mesmo da consciência, para, então, falar de mundo da vida (*Lebenswelt*), conceito que abarca a ideia de horizonte do mundo. Ou ainda:

Husserl chama a esse conceito fenomenológico do mundo de “mundo da vida”, ou seja, o mundo em que nos introduzimos por mero viver nossa atitude natural, que, como tal, não se torna cada vez objetivo, mas que representa o solo prévio de toda experiência (p. 375).

Com esse conceito opera-se uma oposição radical ao objetivismo, por ser ele essencialmente histórico e por no mundo não ser como é, mas como possibilidade. É pensar uma ontologia do mundo, pois “[...] o mundo da vida quer dizer outra coisa, o todo em que estamos vivendo enquanto seres históricos” (p. 375, grifo do autor).

Portanto, o mundo da vida é, ao mesmo tempo, comunitário, co-presença de outros, e mundo pessoal, o que leva Husserl a se dirigir para a noção de intersubjetividade; intersubjetividade entendida como o mundo, sendo comum (a todos) e a muitos indivíduos. Nesse sentido, a redução considera que o pensar-se só é possível na relação com o mundo ou abarcado no mundo; ou seja, reduzir é levar em conta a si como sempre implicado no mundo.

Gadamer (1997) assinala que Husserl não pensa a subjetividade em contraposição à objetividade, pois pensá-los como opostos é objetivar a subjetividade. Assim sendo, a fenomenologia de Husserl é a das correlações e não a da divisão. É uma fenomenologia que toma a relação como primária.

O que Husserl pretende dizer é, sem dúvida, que não se deve pensar a subjetividade como oposta à objetividade, porque esse conceito de subjetividade estaria então sendo pensado de maneira objetivista. Sua fenomenologia transcendental pretender ser, ao contrário, uma “investigação de correlações” (p. 378).

Mesmo com esse reconhecimento quanto à fenomenologia por parte de Gadamer, ele não deixa de apontar uma questão problemática na fenomenologia de Husserl: considerar a constituição do mundo histórico desde a vivência da consciência. Esse aspecto foi também posto em evidência por Martin Heidegger, que se opôs a Husserl com sua proposta hermenêutica da facticidade, fazendo, com isso, a distinção entre existência (fato) e essência. O Filósofo afirma que,

Heidegger opõe à fenomenologia eidética de Husserl, e à distinção entre fato e essência, que sobre ele repousa, uma existência paradoxal. A facticidade da pré-sença, a existência, que não é passível de fundamentação nem de dedução, deveria representar a base ontológica do questionamento fenomenológico, e não o puro “cogito”, como estruturação essencial de uma generalidade típica: uma ideia tanto andaz como difícil de ser cumprida (1997, p. 386).

Para Heidegger, na leitura de Gadamer, a existência deve representar a base ontológica da problematização da fenomenologia. Diferentemente de Husserl ao acentuar que a historicidade é um *eidōs* e pertence à esfera eidética, o que nos faz pensar que mesmo Husserl apenas apontou na direção de uma perspectiva existencial. Gadamer entende que Husserl manteve o problema da intencionalidade da consciência transcendental, mesmo reconhecendo o ser-no-mundo e, com isso, sustenta e reafirma sua ideia de um eu-originário, de uma subjetividade transcendental.

Para Heidegger, a discussão da temporalidade e da historicidade, agora não mais como pertencentes ao campo da consciência, é enten-

dida como horizontes do ser. Assim, afirma Gadamer: “O questionamento já não é mais igual ao de Husserl, quando Heidegger empreende a interpretação do ser, verdade e história a partir da temporalidade absoluta. Pois essa temporalidade já não era mais a da ‘consciência’ ou do ‘eu-originário’ transcendental” (p. 389).

Por conseguinte, o que o ser significa é determinado pelo horizonte do tempo. A temporalidade é entendida como “[...] a determinação ontológica da subjetividade” (p. 389). Com essa noção de temporalidade, Heidegger ultrapassa a metafísica presente tanto no cartesianismo como na filosofia transcendental, e rompe com o subjetivismo proposto até então na filosofia. Mas sem deixar de reconhecer a importância de Husserl, principalmente o último Husserl, de ter posto como tema central da fenomenologia, o mundo da vida. Para Gadamer, Heidegger identifica que “[...] sua [a de Husserl] análise do mundo da vida e da fundação anônima de sentido, que constitui o terreno de toda experiência, proporcionou um contexto completamente novo ao problema da objetividade da ciência como um caso especial” (p. 392).

Outra questão que distingue a filosofia heideggeriana da husserliana diz respeito à concepção do papel da compreensão. Husserl a entende como um ideal metódico e Heidegger, como a própria forma originária de realização do ser-no-mundo, ou seja, é o modo de ser, é o poder-ser e a possibilidade. Como desdobramento, evidencia-se a compreensão metodológica diferente entre eles. Compreender, para Heidegger, é a projeção de si mesmo, do sujeito que busca um sentido, mais do que o simples ato restrito à questão metodológica. À vista disso, compreender, em Heidegger, é compreender a si mesmo, pois não se trata de apenas apreender o sentido de algo, mas de desvendar algo além da apreensão (SOUZA, 2004). Vemos em Campos (2008, p. 280) que

[...] para Gadamer, a condição da hermenêutica é a de reconhecer a pertença a uma tradição, com a qual começaria o movimento da compreensão: do todo à parte e da parte ao todo, em círculos concêntricos. [...] Sua tarefa não é desenvolver um procedimento da compreensão, mas esclarecer as condições sob as quais a compreensão é possível.

No contexto dessa discussão, se situa Paul Ricoeur, filósofo reconhecidamente de referência na Saúde Coletiva, que problematiza, com suporte na hermenêutica, a interpretação textual, asseverando sua intenção de se afastar da preponderância da subjetividade e do idealismo presente na fenomenologia de Husserl. Toma como ponto de partida esse distanciamento, a ideia de mundo como pré-condição expressa nos pensamentos de Heidegger e Gadamer. Ressalta que a hermenêutica ainda não conseguiu, de maneira veemente, explicar sua relação com a fenomenologia de Husserl por duas razões: em leituras de comentadores da fenomenologia, não se reconhece o lugar do qual a hermenêutica provém; e, ao mesmo tempo, o lugar que abandonou (RICOEUR, 1986).

O filósofo, em seu livro *Do Texto à Ação*, dá início a uma discussão sobre os pressupostos que embasam a hermenêutica e assinala que a tradição filosófica que a influencia é a fenomenologia, principalmente com os conceitos de ser-no-mundo em Heidegger e de *Lebenswelt*, em Husserl. Assim afirma que “a linguagem poética vai buscar o prestígio à sua capacidade de dar à linguagem aspectos daquilo a que Husserl chamava de *Lebenswelt* e Heidegger *In-der-Welt-Sein*” (1986, p. 36). Continua acentuando a questão do *Lebenswelt*:

O enraizamento fenomenológico da hermenêutica não se limita a este parentesco muito geral entre a compreensão dos textos e a ligação intencional de uma consciência a um sentido que lhe faz frente. O tema da *Lebenswelt*, reencontrado, de certa forma, contra a sua vontade, pela fenomenologia, é assumido pela hermenêutica pós-heideggeriana, já não como resíduo, mas como preliminar. É, em princípio, porque estamos no mundo e lhe pertencemos por uma pertença participativa irrecusável que podemos, num segundo momento, opor a nós mesmos objectos que pretendemos constituir e dominar intelectualmente (p. 39).

Destarte, a hermenêutica heideggeriana e pós Heidegger (incluimos o pensamento de Merleau-Ponty) é herdeira e subversora da fenomenologia de Husserl, ao mesmo tempo, em sua realização. “Começo por dizer que a hermenêutica – ou teoria geral da interpretação – nunca acabou de explicar-se com a fenomenologia husserliana; ela nasce dela, no duplo sentido do termo: é o lugar donde provém; é também o lugar que ela deixou [...]” (p. 17).

Nalli (2006) acentua que Ricoeur foi tradutor da obra *Ideias I* para o francês, o que possibilitou a introdução do pensamento husserliano na França. Posteriormente, publicou uma coletânea de textos de Husserl, fazendo com que fosse reconhecido como um bom leitor desse Filósofo. Essas iniciativas o levaram a buscar, pela via da linguagem – núcleo da hermenêutica, uma fundamentação fenomenológica.

Para o filósofo não há compreensão de si que não ocorra pela via dos signos, símbolos e textos e compreender é interpretar esses mediadores. Acentua que, por meio do signo, afirma-se a condição linguística da experiência humana; pelos símbolos, se insere na cultura; e pelos textos, torna-se possível a investigação do sujeito mediante a sua interpretação, explorando-se a intenção do locutor na linguagem, a recepção do expresso pelo outro e as circunstâncias da sua produção. Acrescenta, esclarecendo que

[...] compreender-se é compreender-se em face do texto e receber dele as condições de um si diferente do eu que brota do texto. Nenhuma das subjectividades, nem a do autor nem a do leitor, é, pois, primeira no sentido de uma presença originária de si para si mesmo (RICOEUR, 1986, p. 42).

Portanto, a tarefa da hermenêutica em Ricoeur é buscar no texto a sua estruturação interna e a sua capacidade de projetar-se no mundo como fenômeno, ou seja, uma dupla tarefa, na verdade: de reconstituir tanto a estruturação interna do texto quanto a sua capacidade de lançar-se ao mundo em que habito. É compreender e explicar. Seu pensamento intenta mostrar a possibilidade de uma precisão metodológica da hermenêutica, segundo o filósofo, ausente nos pensamentos de Heidegger e Gadamer (NALLI, 2006; RICOEUR, 1986). Nalli (2006) acentua que Ricoeur, apesar de compartilhar com Heidegger o projeto hermenêutico – compreender numa ontologia hermenêutica –, divergia dele com relação à metodologia – compreender o ser-no-mundo com suporte numa abordagem sobre a linguagem. O citado autor ressalta que Ricoeur embasou seu pensamento na fase transcendental da fenomenologia husserliana, que tem como pontos centrais a teoria da constituição e da redefinição da fenomenologia.

Ricoeur (1986) assinala que a hermenêutica não pode esquecer-se da fenomenologia de Husserl, seja para sua refutação, seja para a realização de uma fenomenologia.

Porque, com a hermenêutica, tão pouco quero proceder como historiador, mesmo do presente: qualquer que seja a dependência da meditação que se me segue em relação a Heidegger e, sobretudo, a Gadamer, o que está em jogo é a possibilidade de continuar a filosofar com eles e depois deles – sem esquecer Husserl (p. 49).

Portanto, para o filósofo, a hermenêutica não nega a fenomenologia, mas busca se distanciar do seu modelo idealista e, com isso, postula duas teses: a primeira segundo a qual a hermenêutica derrocou a interpretação idealista do Husserl – a referência de Ricoeur para o idealismo de Husserl é a contida em *Ideias I* –; e a segunda, de que entre fenomenologia e hermenêutica há uma co-pertença, ou seja, que a fenomenologia continua como um pressuposto inultrapassável da hermenêutica (NALLI, 2006; SOUSA, 2004). Ricoeur entende que o idealismo de Husserl limita a relação sujeito e objeto, assim como a noção de intencionalidade, e rebate essa concepção apontando que, para a hermenêutica, há uma relação que antecede a essa anunciada em Husserl, uma experiência de pertença, de ser-no-mundo, de *Lebenswelt*, consistente em asseverar que, antes que se instaure um sujeito, ele já se constitui no mundo, implicando que a subjetividade se instaura numa relação que sempre a antecede.

É mister substituir a questão dos critérios do originário pela questão da função epistemológica da *Lebenswelt* [...]. Uma coisa agora é certa: a volta à *Lebenswelt* não passa de um momento, de um grau intermediário de um “retorno” mais fundamental, o retorno à ciência como tal [...] (RICOEUR, 2009, p. 343).

Nesse ponto do texto, cabe-nos uma reflexão: a fenomenologia é um pensamento importante para a Saúde Coletiva, e sua negação ocorre por ser tomada como modelo de um idealismo presente em Husserl, no primeiro Husserl, o que aponta um desconhecimento ou desconsideração das demais formas de se pensar a fenomenologia, bem como, do pensamento do último Husserl com o conceito de *Lebenswelt*.

Parece-nos que a crítica realizada pela hermenêutica quanto a esse modelo, ainda prevalece na Saúde Coletiva. Em função de que, a fenomenologia é tão desconsiderada? O que faz, inclusive, se pensar numa possibilidade de hermenêutica sem referenciá-la no pensamento fenomenológico? Pensamos que a leitura que a Saúde Coletiva tem da(s) fenomenologia(s) se limitaria ao seu viés metodológico revelando-se, portanto, restrita a um procedimento.

Como afirmado, a crítica hermenêutica se situa no idealismo de Husserl e é tomando como base esse modelo que a fenomenologia é reconhecida na Saúde Coletiva. Vale anotar que a fenomenologia é para além disso. Em sua proposta existencialista direciona seu pensamento para uma mundaneidade. Assim, conceitos como redução e sentido, fundantes de qualquer pensar fenomenológico, podem ser vistos pela lente do existencialismo, consistindo em um reducionismo, se pensar a fenomenologia e seu projeto apenas pela via do idealismo.

Apesar da defesa de Ricoeur (1986) ao pensamento fenomenológico, este indica o equívoco da fenomenologia de Husserl como sendo o de dar ênfase à experiência por ela mesma sem considerar outros aspectos que a constituem, não possibilitando o alargamento do entendimento do que seja a experiência e do que a constitui, pois formula que toda compreensão da experiência é mediada pela interpretação, pois “a experiência pode ser dita, ela pede para ser dita” (1986, p. 65). Desse modo, não há a possibilidade da evidência apodítica da subjetividade, algo procedente a tudo e a todos, pois a subjetividade é instituída no próprio ato de compreender e interpretar. Interpretar para Ricoeur é interpretar textos, consistente em criar e constituir outros textos nos quais o sujeito pode tomar perspectivas diversas sobre si, mundo e outro, ou seja, interpretar em um alargamento de perspectivas (SOUSA, 2004).

O filósofo assume, então, diferentemente de Husserl que toma como centro da fenomenologia, o ego transcendental, o descentramento ou desenraizamento do sujeito (SOUSA, 2004). Para Ricoeur (1986), Husserl em *Krisis* já anunciava a dissolução do centramento no ego transcendental com a sua noção de *Lebenswelt*. Sob esse aspecto, Ricoeur (1986) expõe a possibilidade de interlocução entre fenomenologia e hermenêutica. Assim, afirma “[...] a crítica hermenêutica do ide-

alismo husserliano, a meu ver, não é mais do que o inverso negativo de uma investigação orientada num sentido positivo e que eu aqui coloco sob o título, programático e exploratório, de *fenomenologia hermenêutica*” (p. 64, grifo do autor).

E acrescenta, afirmando que, “[...] para além da crítica do idealismo husserliano, a fenomenologia permanece o inultrapassável pressuposto da hermenêutica [...]” (RICOEUR, 1986, p. 64). Essa fala nos indica que, para o filósofo, a fenomenologia não poderia realizar seu projeto sem se constituir como uma filosofia da interpretação, porquanto precisa reconhecer que sua questão central é o sentido do ser. Num posicionamento hermenêutico, a atitude fenomenológica intentará buscar esse sentido. E a redução fenomenológica (*epoché*), não em seu sentido idealista, possibilitará a distanciação – conceito hermenêutico – em seu movimento de investigar o sentido do ser. É pensar numa *epoché* interpretada, pois, na atitude fenomenológica, quanto mais colocamos a distância o vivido, mais aderimos a ele, tendo em vista que significar o vivido é hermenêutico.

Outro aspecto anunciado em Ricoeur (1986) que pode ser tomado como um pressuposto fenomenológico para a hermenêutica é o compartilhar da ideia das significações no campo da linguagem. Para ele, a importante contribuição da fenomenologia foi remeter a linguagem para a estrutura da experiência, submetendo o plano linguístico ao pré-linguístico. Mas, o filósofo alerta que “[...] a fenomenologia só pode ser o pressuposto da hermenêutica na medida em que, de retorno, ela própria comporta um pressuposto hermenêutico” (p. 71).

Ante o que expusemos a partir dos pensamentos dos filósofos Gadamer e Ricoeur, reafirmamos que a fenomenologia e a fenomenológica hermenêutica são entrelaçadas, apesar das suas inúmeras diferenças. Assim, pensar a hermenêutica é compreender o lugar de sua fundação – a fenomenologia – e a condição de pensamento crítico de sua própria instauração. Entendemos que a ideia que traz o conceito de *Lebenswelt* como horizonte de possibilidade e o entrelaçamento homem e mundo, é o que interliga as várias fenomenologias, como a do último Husserl, de Heidegger, de Merleau-Ponty, e ainda, de Paul Ricoeur, de Gadamer, dentre outros. Apesar de terem um ponto em comum – a pro-

blematização do mundo –, essas citadas fenomenologias demonstram as suas diferenças, principalmente pelo entendimento e crítica de que em Husserl há, ainda, a exclusão, pela redução transcendental, do elemento existencial do mundo vivido e a ênfase na consciência transcendental como lugar onde acontece a descrição.

Parte II

MERLEAU-PONTY E A FENOMENOLOGIA DA AMBIGUIDADE

Maurice Merleau-Ponty (1908-1961) foi influenciado por vários outros, como Hegel, Husserl e Heidegger, na construção de seu pensamento. Sua obra se estende do período de 1942, com o livro *Estrutura do Comportamento*, a 1961, com *O Olho e o Espírito*, problematizadora de diferentes questões no âmbito da fenomenologia, da política e da estética, abordando temas como filosofia, psicologia, literatura, arte, dentre outros. Desses temas, surgiram obras como *Humanismo e Terror* (1947), *Sentido e Não-Sentido* (1948) – decorrente de palestras –, *Elogio da filosofia* (1953), *Ciências do Homem e Fenomenologia* (1949-1952), *As Aventuras da Dialética* (1955) e *Signos* (1955). Das transcrições de cursos que ocorreram no período de 1957 a 1960, no *Collège de France*, o autor publicou *A Natureza*. Dois de seus livros ficaram incompletos e foram publicados postumamente: *O visível e o invisível* (1964) e *A Prosa do mundo* (1969) (COELHO JUNIOR; CARMO, 1991; MATTHEWS, 2010).

Este tópico descreve, a partir de algumas de suas obras, como o pensamento de Merleau-Ponty caminhou de uma fenomenologia da percepção para uma fenomenologia da ambiguidade, buscando apresentar, mais claramente, a noção de *Lebenswelt*, que fundamenta sua fenomenologia da ambiguidade (MOREIRA, 2013). Coelho Junior e Carmo (1991) assinalam o itinerário do pensamento de Merleau-Ponty,

destacando que sua obra transita entre a afirmação de seu pensamento e método, nas obras iniciais *Estrutura do Comportamento* e *Fenomenologia da Percepção*, passando por textos que discutem temas como política, linguagem, pintura e arte, a uma perspectiva ontológica dos temas abordados em seus escritos iniciais: o corpo e a percepção.

Intentamos, também, por entendermos sua pertinência para a problematização do objeto desta obra – a tessitura da fenomenologia na Saúde Coletiva –, explanar o entendimento do filósofo acerca das questões políticas, atravessadas ao longo de seu pensamento, para, com isso, discutir e argumentar contra o posicionamento da Saúde Coletiva, quando caracteriza o pensamento fenomenológico (no singular) como reacionário, utilizando-se da lente marxista para fazer essa afirmação.

A Estrutura do Comportamento (MERLEAU-PONTY, 2006a) se tornou seu primeiro livro, no qual fazia uma contraposição, embasada na Psicologia da Gestalt, ao modelo proposto pelo behaviorismo, outra escola teórica da psicologia. Após a Primeira Guerra Mundial, aproxima-se do marxismo, o que faz com que, posteriormente, alguns dos seus escritos fossem direcionados à discussão desse pensamento. Em decorrência desse envolvimento com o marxismo, aproxima-se de Jean Paul Sartre, filósofo que compartilhava de sua mesma perspectiva esquerdista sobre política e sociedade. Com Marx e Sartre, o termo dialética aproxima o existencialismo do marxismo, com a discussão da noção de *devenir*, pois é a partir da dialética que o *devenir*, para ambos, não pode mais ser pensado como um conceito, haja vista que em sua própria concepção já se encontra o *devenir*. No *devenir* há o próprio *devenir* (ABBAGNANO, 1984).

Essa parceria com Sartre resultou na fundação de um periódico de grande relevância nos anos de 1945 – *Les Temps Modernes*. Nesse mesmo ano, Merleau-Ponty escreveu seu segundo livro, considerado o mais importante, *Fenomenologia da Percepção*, sua tese de doutorado. Nesse livro, o filósofo aborda os principais temas de sua filosofia, como percepção, corporalidade, mundo, *Lebenswelt*, para citar alguns.

Merleau-Ponty, em toda sua obra, assinala a importância de retomar o pensamento de Husserl com o intuito de realizar uma nova in-

interpretação, principalmente no que diz respeito à noção de redução. Essa retomada interpretativa ocorre com base no último Husserl, que, para Merleau-Ponty, com o conceito de *Lebenswelt*, posiciona a fenomenologia como existencial, indicando que a redução passa a ser uma forma de acesso ao ser no mundo, à experiência vivida do eu no mundo (GOTO, 2007; MORAN, 2000; MOREIRA, 2010, 2012). Esse aspecto é mais claro na sua obra *Fenomenologia da Percepção*, em cujo prefácio Merleau-Ponty (2006b) já demonstra a necessidade de uma releitura de Husserl, agora, sob a égide do pensamento de Heidegger. Como sintetiza Nunes (2004), “[...] Merleau-Ponty [nessa obra citada] empenhou-se em husserlianizar Heidegger e em heideggerizar Husserl” (p. 272). Merleau-Ponty acentua a redução fenomenológica como o que há em comum entre ele, Heidegger e Husserl, e enfatiza que ela não retira a consciência do mundo. Ao contrário, tematiza a relação intencional com o mundo, sendo esta “encarnada”.

Com a proposta de retomada, Merleau-Ponty sublinha que, mesmo Husserl buscando, rigorosamente, as implicações ontológicas da noção de *Lebenswelt*, enfatizada em sua obra *A crise das ciências européias e a Fenomenologia Transcendental*, o levou a mudar seu próprio idealismo transcendental para uma fenomenologia transcendental. O fato é que, na verdade, Husserl nunca abandonou as reduções ou o idealismo que conduziram todo o seu pensamento (ZAHAVI, 2002). Até o final de sua obra, Husserl enfatiza a intencionalidade da consciência, o que Merleau-Ponty questiona. Coelho Junior e Carmo (1991) acentuam que mesmo retomando o pensamento de Husserl, Merleau-Ponty não se dizia um husserliano, pois, mais do que afirmar a posição idealista de Husserl, ele pretendia fazer uma crítica a esta.

O pensamento de Merleau-Ponty se direciona para a problematização da questão do corpo, e não da consciência, como propunha Husserl, introduzindo a noção de carne, que rompe, definitivamente, com as dicotomias corpo e mente, sujeito e objeto, interno e externo, chegando à sua radicalidade em suas últimas obras (FURLAN, 2012). O seu pensamento vai, inicialmente, de uma fenomenologia da percepção para uma ontologia da experiência ou filosofia da carne. Esse é o ponto que o faz se distanciar da filosofia husserliana – com sua noção

de redução transcendental – e o direciona à noção de ambiguidade (COELHO JUNIOR; CARMO, 1991; SENA *et al.*, 2010).

O modo como Merleau-Ponty entendia a fenomenologia, em seu sentido existencial, se aproxima do pensamento de Heidegger, que afirmava ser a fenomenologia o estudo das coisas que aparecem a nós na relação com o mundo. Para o filósofo, a fenomenologia seria um modo de pensar as coisas, o mundo, uma perspectiva de ver o mundo, e aponta a redução fenomenológica como um aspecto fundamental nesse pensamento, que, no entanto, deve ser entendida de modo mais amplo. Para ele, não podemos pensar que com a redução nos retiramos do envolvimento com o mundo. Pelo contrário, o que ocorre é o reconhecimento da impossibilidade de existência de uma subjetividade absoluta, pois não posso ter consciência de mim sem ter consciência do outro. Para Merleau-Ponty, só faz sentido falar de redução se considerar a implicação do sujeito no mundo, se pensarmos que minha experiência é experiência no mundo. Com isso, entende que a redução, fundamental para a fenomenologia, é apenas uma atitude de indagação diante do mundo, o que nos possibilita o estranhamento do mundo (COELHO JUNIOR; CARMO, 1991; MATTHEWS, 2010).

Consciência e natureza

Apresentamos, inicialmente, o livro *Estrutura do Comportamento*, de Merleau-Ponty (2006a, p. 1), por apontar sua preocupação com o que estava sendo apresentado pela psicologia e pela fisiologia, principalmente, no que se refere ao problema da relação consciência e natureza, afirmando que seu objetivo nessa obra é “[...] compreender as relações entre a consciência e a natureza – orgânica, psicológica e mesmo social”. Para iniciar essa discussão, o autor parte da análise do comportamento em suas bases orgânicas, para fazer oposição aos dados da consciência proposto por Husserl, pois entende que, “a análise científica do comportamento foi inicialmente definida por oposição aos dados da consciência” (MERLEAU-PONTY, 2006a, p. 5). Sua principal tese, nesse livro, é que o comportamento possui intenções e significados, não devendo ser compreendido e reduzido a uma explicação

causal. Já, desde então, assinalando a relação homem e mundo (CLADAKIS, 2016; COELHO JUNIOR; CARMO, 1991).

Inicialmente, Merleau-Ponty se esforça na crítica sobre a Psicologia positivista ou a Psicologia de laboratório no que diz respeito às suas problematizações sobre o comportamento. Portanto, acentua sua crítica sobre a reflexologia de Pavlov com sua concepção clássica de funcionamento nervoso, tomando como referência a noção de experiência natural e ingênua descrita no último Husserl. Para isso, recorre aos estudos da psicologia da forma que busca descrever os fenômenos sem separá-los do contexto, visando à compreensão da totalidade. Abbagnano (1984) assinala que, nesse livro, Merleau-Ponty discute a relação dialética do comportamento, apontando que a sua estrutura ocorre na distinção entre esta e o significado, sendo a estrutura o que é visível, e o meio pelo qual o sujeito se torna acessível. Para ele, é somente pelo sentido que, de fato, se acessa o sujeito, mesmo que se incorra em equívoco e se fique só com o aparente.

Ante essas questões, afirma que o seu objetivo é compreender as relações entre consciência e natureza, sejam elas psicológicas, fisiológicas ou sociais. Entende que não há natureza em si, pois esta existe sempre em relação ao mundo, e afirma que “[...] nada existe no mundo que seja estranho ao espírito. O mundo é o conjunto das relações objetivas sustentadas pela consciência” (MERLEAU-PONTY, 2006a, p. 1). Com isso, acusa a psicologia de ter concentrado suas afirmações na noção de natureza em si, fazendo com que fosse pensada como uma ciência natural, pois permanecia fiel ao pensamento realista e causal. Assinala ter sido esse o grande equívoco da Psicologia – se sustentar pela teoria clássica do reflexo –, pois a fisiologia contemporânea já havia ultrapassado esse modelo.

O erro, nesse caso, consistiu em se assegurar de um método básico que não possibilitava alcançar processos que se justapõem nessa relação, reduzindo, assim, os atos da consciência à associação de conteúdos reais. Portanto, o organismo não pode ser entendido como um mero reagente ao estímulo, uma vez que contribui para a sua constituição. Merleau-Ponty exemplifica essa relação afirmando que cada vez que se realiza um movimento respondendo à estimulação externa, esta,

por sua vez, produz, conjuntamente ao movimento que foi exposto a alguma influência, outra reação. Desta feita, assegura que as propriedades do objeto estão relacionadas com a intenção do sujeito. Ressalta que, “o organismo, ao contrário, não pode ser comparado com um teclado no qual os estímulos exteriores tocariam, desenhando a forma que lhes é própria; isso pela simples razão que ele contribui para constituí-la” (p. 14). Assevera, ainda, que

[...] a crítica da teoria reflexo e a análise de alguns exemplos mostram que deveríamos considerar o setor aferente do sistema nervoso como um campo de forças as quais exprimem simultaneamente o estado intra-orgânico e a influência dos agentes externos; essas forças tendem a se equilibrar de acordo com certos modos de distribuição privilegiados e obtêm das partes móveis do corpo os movimentos próprios para isso (p. 68).

Aqui, parece-nos que se evidencia um anúncio do que, em obras posteriores, exhibe quanto ao entrelaçamento e interdependência entre sujeito e mundo.

Merleau-Ponty, nessa obra, assenta seu pensamento na Gestalt teoria ou Psicologia da Forma, quando discute a relação entre o orgânico, o psicológico e o social, apontando que o fenômeno corpo é a relação dialética entre o econômico, o social e a natureza cultural. Assinala que a Gestalt teoria indica a existência de três formas de gestalt: a ordem física, a ordem vital e a ordem humana. Para o filósofo, o que define essa última ordem é a capacidade de o homem criar estruturas além das já existentes, tornando clara a diferença entre o homem e o macaco, que acontece no interior da relação entre a consciência e natureza, aí incluído o corpo, que utiliza três estruturas dialéticas: a física, a vital e a humana. Entende, dessa forma, que a relação sujeito e objeto é dialética. Para tal, é preciso retornar à percepção (KOJIMA, 2002).

Merleau-Ponty, mediante a Psicologia da Forma, compreende que o funcionamento nervoso passa pela dialética que se estabelece entre o organismo e o mundo percebido, pois a forma como o organismo excitante reage é criada pelo modo como esse organismo se disponibiliza às ações externas. Com isso conclui que

[...] as relações do indivíduo orgânico com seu meio são verdadeiramente relações dialéticas, e essa dialética faz surgir relações novas, que não podem ser comparadas com as de um sistema físico e com aquilo que o rodeia, nem mesmo entendidas quando reduzimos o organismo à imagem que a anatomia e as ciências físicas dele apresentam. Suas reações, mesmo elementares, não podem ser classificadas, como dissemos, segundo os sistemas nos quais realizam, mas segundo seu significado vital (2006a, p. 232-233).

Para o autor, isso implica pensar que o meio se apresenta ao organismo segundo a forma como este se movimenta, ou seja, o movimento não ocorre pela soma de estímulos, mas sim, pelo conjunto das estimulações externas que fazem sentido num dado momento. Merleau-Ponty parte da noção de forma, considerada, mais que a conjunção ou consequência do material que a compõe, uma unidade que não se pode decompor e que não se pode apreender pela soma. Porque a própria forma adquire propriedades que transcendem as suas partes, definindo-se, assim, pelo seu todo, que se organiza a cada momento e que depende do estado de equilíbrio entre suas partes.

O autor expressa que o comportamento só pode ser entendido no processo de percepção, que possibilita identificar nele o modo qualitativo do funcionamento nervoso, articulando a explicação fisiológica com a descrição psicológica. O que significa entender que uma lei do comportamento é estabelecida quando se vinculam as reações observadas a dispositivos do meio num dado momento, evidenciando a interdependência entre o sistema nervoso total e as intervenções do meio. Isso indica que há uma flexibilidade nessa relação, se pensarmos que cada parte do sistema pode ser ora o estímulo, ora o estimulado, fazendo com que o ponto central da relação esteja no todo e na parte, ao mesmo tempo. O filósofo acentua que “[...] as ações não são determinadas, em nenhum grau, pela natureza intrínseca da situação, mas inteiramente pelas conexões preexistentes. A situação intervém apenas como um agente que gira a chave, aperta o botão, liga a máquina” (2006a, p. 49).

Para Merleau-Ponty, a psicologia descrevia, sob o olhar da teoria clássica do reflexo, os fenômenos do organismo em termos anatômicos e fisiológicos, mas não atentava para a sua estrutura, acentuada em sua importância por ele. O autor demonstra que a estrutura não se observa

apenas se entende, pois não se pode deduzir o comportamento pelo seu conteúdo, mas pela sua organização. Com isso, o filósofo reconhece que as experiências da consciência e do organismo não são formadas por acontecimentos separados e distintos uns dos outros, mas pelo seu modo de organização e de integração.

O comportamento é, pois, feito de relações, ou seja, ele é pensado e não em si, como qualquer outro objeto, aliás; é isso que nos teria mostrado a reflexão [...] o comportamento não é uma coisa, mas também não é uma ideia, não é um invólucro de uma pura consciência e, como testemunha de um comportamento, não sou uma pura consciência. É justamente o que pretendíamos ao dizer que ele é uma forma (2006a, p. 199).

Com essas asseverações, Merleau-Ponty aponta para a importância do processo de percepção e assegura que a parte está sempre relacionada com o todo. Portanto, o comportamento não se constitui parte por parte, mas pelo modo como percebemos a excitação e o meio. Para ele, “[...] a percepção é um momento da dialética viva de um sujeito concreto, participa de sua estrutura total e, correlativamente, tem como objeto primitivo não o sólido não organizado, mas as ações de outros sujeitos humanos” (p. 258).

Com essa ideia, o filósofo pretendia superar o pensamento atomista do funcionamento nervoso com a análise da percepção. E essa análise ocorre pela compreensão de que o processo de percepção acontece pela relação entre figura e fundo, que, por sua vez, só tem sentido no mundo percebido. Assim, “o percebido seria explicável apenas pelo próprio percebido, e não pelos processos fisiológicos” (p. 145).

Merleau-Ponty, com a ideia de processo de percepção como experiência originária – que nos faz conhecer existências e não essências – garante que a estrutura do comportamento não é pura consciência ou mesmo algo objetivo, tornando-a opaca. O comportamento é feito de relações, portanto ele é uma forma, um conjunto percebido. Sendo assim, a psicologia só consegue alcançar a compreensão da interseção na multiplicidade dessas relações.

Com a discussão acerca da dialética das relações, temos a redefinição da noção de consciência, que passa a ser entendida como uma

rede de intenções significativas, resultando no abandono da ideia da consciência como função universal da organização da experiência. Merleau-Ponty define consciência como “[...] mais uma rede de intenções significativas, por vezes claras para elas mesmas, ao contrário, mais vividas que conhecidas” (p. 270).

Nessa concepção de consciência, o filósofo intenta romper com a ideia de uma consciência ingênua, que apreende o mundo sem juízos e preconceitos. Critica a noção de consciência transcendental apontada por Husserl e afirma que, “[...] a consciência transcendental, a plena consciência de si não está inteiramente feita, está por fazer, ou seja, por realizar na existência” (p. 341). Isso significa que, agora, em seu entendimento, a consciência deve ser pensada como experiência que se realiza na existência.

Fenomenologia sob uma perspectiva existencialista

O livro *Fenomenologia da Percepção* (2006b) inspira-se na última fase do pensamento de Husserl, mais especificamente, na que se refere à noção de *Lebenswelt*, que passa a ser o fio condutor de todo o pensamento de Merleau-Ponty (CASTRO; GOMES, 2015; MORAN, 2000; MOREIRA, 2012). Merleau-Ponty, nessa obra, conduz a fenomenologia de Husserl para um posicionamento cada vez mais existencial, afirmando que a consciência não é o olhar sobre o mundo, mas sim o eu consagrado no mundo. Portanto, a reflexão ocorre não como uma subjetividade desocupada, mas como identificação da presença de mim no mundo diante dos outros, ou seja, como intersubjetividade (ABBAGNANO, 1984; COELHO JUNIOR; CARMO, 1991). O livro trata de esclarecer melhor a discussão acerca da estrutura do comportamento, iniciada na obra de mesmo nome, *Estrutura do Comportamento*, acrescentando que, além da descrição dos comportamentos, devemos nos dedicar à sua percepção.

O autor acentua que é pela via do existencialismo que se pode assinalar o equívoco da fenomenologia de Husserl, quando o existencialismo repõe a essência na existência, na factualidade.

Mas a fenomenologia é também uma filosofia que repõe as essências na existência, e não pensa que se possa compreender o homem e o

mundo de outra maneira senão a partir de sua “facticidade”. É uma filosofia transcendental que coloca em suspenso, para compreendê-las, as afirmações da atitude natural [...] (MERLEAU-PONTY, 2006b, p. 1).

Assim, o método entendido por esta perspectiva nos leva a um aprofundamento da atitude de engajamento no mundo, ou, “[...] a tentativa de uma descrição direta de nossa experiência tal como ela é [...]” (p. 1). Buscando fundamentar a fenomenologia numa perspectiva existencialista, Merleau-Ponty aponta um inacabamento do significado das coisas que se apresentam ao mundo, o que faz com que a consciência seja sempre abertura ao mundo. O significado de transcendental, apresentado no pensamento de Husserl, só tem sentido se o conduzirmos em direção à ambiguidade, pois é nesta que ocorre a transcendência do transcendental (ABBAGNANO, 1984). Para Coelho Junior e Carmo (1991), é no livro *Fenomenologia da Percepção* que Merleau-Ponty deixa mais claro o seu posicionamento existencial quando retoma e discute conceitos centrais na fenomenologia como o retorno às coisas mesmas e intencionalidade, colocando-os sempre numa situação enredada ao mundo.

Ressaltamos que o processo de revisão da fenomenologia realizada por Merleau-Ponty buscou livrar-se da noção de centro, seja no sujeito seja no mundo, e se encaminhou para a concepção de mútua constituição (MOREIRA, 2012, 2013). Assim, a fenomenologia transcendeu o centramento teórico proposto no pensamento de Husserl, podendo migrar de um idealismo transcendental, de uma fenomenologia transcendental (já na obra de Husserl) para uma fenomenologia existencial. Sobre essa possibilidade (e necessidade) de movimento, de mudança no pensamento fenomenológico, Merleau-Ponty afirma que, “[...] o filósofo, dizem os inéditos, é alguém que perpetuamente começa. Isso significa que ele não considera como adquirido nada do que os homens ou os cientistas acreditam saber” (2006b, p. 11). Para Coelho Junior e Carmo (1991), Merleau-Ponty cada vez mais se afastava da filosofia da consciência, com a sua compreensão de que a consciência não é mais constituinte do mundo, mas, sim, uma consciência perceptiva, como existência. Assim, em *Fenomenologia da Percepção*, o filósofo

sofo não enfatiza mais a consciência e, sim, a percepção, conforme sublinham os autores Coelho Junior e Carmo (1991, p. 51): “É possível reconhecer aqui o avanço de um pensamento, que ultrapassando o subjetivismo de uma filosofia da consciência busca a compreensão da vida humana no entrelaçamento do corpo com o mundo”.

Zahavi (2002, p. 2) expõe que nos textos *Fenomenologia da Percepção*, de Merleau-Ponty, e *Ser e Tempo* de Heidegger, ambos fizeram referência à Husserl, seja implícita ou explicitamente, apesar de falarem de modo diferente. Merleau-Ponty assevera que, “[...] todo Ser e Tempo¹² nasceu de uma indicação de Husserl, e em suma é apenas uma explicitação do ‘conceito de mundo natural’¹³ ou do ‘*Lebenswelt*’ que Husserl, no final de sua vida, apresentava como tema primeiro da fenomenologia [...]”.

Na leitura de Merleau-Ponty, Husserl discute, mais seriamente, a questão da importância da historicidade do que Heidegger em *Ser e Tempo*, quando propõe que a fenomenologia seja uma filosofia que busca compreender, colocando em suspenso, as afirmações da atitude natural, entendendo que o mundo está aí antes de qualquer reflexão como uma presença, e que a intenção é reencontrar esse mundo.

Para Merleau-Ponty (2006b, p. 2), “[...] a fenomenologia só é acessível a um método fenomenológico”, e “[...] é em nós mesmos que encontramos a unidade da fenomenologia e seu verdadeiro sentido”. Em seu entendimento, a fenomenologia é um saber que se constrói sempre e a partir de seu próprio movimento de se refazer e de se repensar. Portanto, para a construção e desconstrução, a fenomenologia deve utilizar-se da descrição. É um método que mostra que o homem não é resultado de causas ou determinações psíquicas, ou mesmo, objeto para a ciência, defendendo a ideia de que só posso saber de mim e do mundo a partir daquilo que eu vejo, da minha experiência do mundo, e que a simbologia da ciência só faz sentido nesse contexto; afinal, sem o que eu tenho a dizer sobre a ciência, essa não seria nada.

¹² No original, *Sein und Zeit*. Tradução nossa.

¹³ No original, *natürlichen Weltbegriff*. Tradução nossa.

O filósofo compreende que a ciência é uma construção oriunda do mundo vivido. Nesse sentido, assinala que, para esse movimento de construção e desconstrução, a noção de *Lebenswelt* deve ser o primeiro tema da fenomenologia, pois “[...] é também uma filosofia para o qual o mundo já está sempre ‘ali’, antes da reflexão, como uma presença inalienável [...]” (p. 1). Este tema, já indicado no final dos escritos de Husserl, é fundamental para que possamos construir um conhecimento no campo da ciência, é preciso atentar para a experiência do mundo, afinal, mesmo com o rigor da construção do conhecimento científico, este jamais terá o mesmo sentido do mundo percebido. Caso pensemos o mundo como objeto, estamos tratando-o como algo que tem uma explicação ou determinação sobre o que é. Para ele, “a ciência não tem e não terá jamais o mesmo sentido de ser no mundo percebido, pela simples razão de que ela é uma determinação ou explicação dele” (p. 3). A fenomenologia, para Merleau-Ponty, propõe que olhemos o objeto entranhando-nos nele, haja vista que

[...] a estrutura objeto-horizonte, quer dizer, a perspectiva, não me perturba quando quero ver o objeto: se ela é o meio que os objetos têm de se dissimular, é também o meio que eles têm de se desvelar. Ver é entrar em um universo de seres que *se mostram*, e eles não se mostrariam se não pudessem estar escondidos uns atrás dos outros ou atrás de mim. Em outros termos: olhar um objeto é vir habitá-lo e dali apreender todas as coisas segundo a face que elas voltam para ele [...] (p. 105, grifo do autor).

Diante desse entendimento, identificamos que a noção de horizonte é fundamental, quando pensamos que o objeto pode ser visto por uma infinidade de olhares que se entrecruzam, pois “[...] cada objeto é o espelho de todos os outros” (MERLEAU-PONTY, 2006b, p. 105), favorecendo, desse modo, que sejam reveladas e visadas suas outras tantas faces (SENA *et al.*, 2010).

É importante entender que, para a fenomenologia, o homem não é apenas um ser biológico ou uma consciência, mas é a própria fonte, pois a experiência não advém de outro lugar ou situação a não ser da própria condição de estar sendo. Nas palavras de Merleau-Ponty (2006b, p. 3),

[...] eu sou não um “ser vivo” ou mesmo um “homem” ou mesmo “uma consciência”, com todos os caracteres que a zoologia, a anatomia social ou a psicologia indutiva reconhecem a esses produtos da natureza ou da história – eu sou a fonte absoluta; minha experiência não provém de meus antecedentes, de meu ambiente físico e social, ela caminha em direção a eles e os sustenta, pois sou eu quem faz ser para mim [...].

Assim, pensar que as representações científicas dizem do que sou, como um objeto com uma consciência, é ingênuo, pois há um mundo em torno de mim e que começa a existir para mim.

Para escapar da elaboração do conhecimento por meio das representações é preciso retornar às coisas mesmas; e, “[...] retornar às coisas mesmas é retornar a este mundo anterior ao conhecimento do qual o conhecimento sempre fala [...]” (p. 4). O que devemos entender é que as coisas são apreendidas para que possamos explicá-las, assim, o conhecimento científico é abstrato e dependente. É preciso se colocar como existente, se experimentar como existente no ato de apreensão. Assim, refletir é refletir sobre o irrefletido, ele próprio um acontecimento. Não se pode ignorar isso. Desse acontecimento se manifesta a criação, a mudança, ou seja, o reconhecimento de que o sujeito é dado a si mesmo. E esse reconhecimento ocorre no entrelaçamento entre o real e o imaginário. O real e o imaginário são acontecimentos, mas não devem ser confundidos nem como divagações, tampouco como representações, pois “[...] o real deve ser descrito, não construído ou constituído” (p. 5). E “[...] a percepção não é uma ciência do mundo, não é nem mesmo um ato, uma tomada de posição deliberada; ela é o fundo sobre o qual todos os atos se destacam e ela é pressuposta por eles” (p. 6). É entender que o homem está no mundo e é nele que terá a possibilidade de se conhecer.

Ante essas afirmações, entendemos que, em Merleau-Ponty, a fenomenologia intenta retornar às descrições do envolvimento pré-reflexivo do sujeito no mundo, sendo esta a definição para a noção de percepção proposta pelo autor. A percepção é apenas um modo de acesso ao mundo, é apenas uma maneira de se ver o mundo sob uma perspectiva. É o que situa o sujeito no mundo, deslocando-o da posição sujeito transcendental, conforme Husserl, para a de um sujeito historicamente

situado. Para Matthews (2010), de acordo com o pensamento de Merleau-Ponty, “perceber algo não é apenas ter uma ideia a respeito, mas lidar com isso de alguma forma” (p. 33). E nas palavras de Merleau-Ponty (2006b), “[...] o mundo não é um objeto do qual possuo comigo a lei de constituição; ele é o meio natural e o campo de todos os meus pensamentos e de todas as minhas percepções explícitas. A verdade não ‘habita’ apenas ‘o homem interior’, ou, antes, não existe homem interior” (p. 6).

Como afirmado, é o refletido e o irrefletido coexistindo, pois “o visível é o que se apreende *com* os olhos, o sensível é o que se apreende *pelos* sentidos” (p. 28, grifos do autor). O mundo é aquilo que vivo e não o que penso dele e, por isso mesmo, inesgotável. É interessante pensar que exatamente o que o torna inesgotável e imperfeito, é o que o torna verdadeiro, existente, “o mundo é não aquilo que eu penso, mas aquilo que eu vivo; eu estou aberto ao mundo, comunico-me indubitavelmente com ele, não o possuo, ele é inesgotável” (p. 14).

Para Merleau-Ponty (2006b), a existência nunca deve ser reduzida à consciência que tenho de existir e sim deve envolver a encarnação em uma natureza e a situação histórica do sujeito.

Enquanto sou consciência, quer dizer, enquanto algo tem sentido para mim, não estou nem aqui e nem ali, não sou nem Pedro e nem Paulo, não me distingo em nada de uma “outra” consciência, já que nós somos todos presenças imediatas no mundo e já que este mundo é por definição único, sendo o sistema de verdades (p. 7).

Somente em situação, no mundo e encarnado nele, podemos pensar uma intersubjetividade. O mundo não é uma coisa que descubro, mas sim o que “[...] redescubro em mim, enquanto horizonte permanente e como uma dimensão em relação à qual eu não deixo de me situar” (p. 9). Nesse sentido, o filósofo reconhece a consciência como projeto do mundo e acrescenta que ela não possui o mundo, mas está sempre em direção a ele.

Na retomada da importância da redução, Merleau-Ponty entende que o pensamento não define a existência do sujeito, tampouco confere certeza à existência do mundo, pois o mundo não pode ser substituído

pela sua significação. O *Cogito* deve reconhecer o pensamento como inalienável, se revelando como “ser no mundo”. Exatamente por “ser no mundo”, irremediavelmente em relação, a única maneira de nos apercebermos como homem é nos distanciando dele, é pondo em suspensão a nossa relação com o mundo para que este apareça como tal. Pôr em suspensão a nossa relação com o mundo significa não renunciar às certezas do senso comum ou da atitude natural, que, por serem evidentes – pressuposto do pensamento – passam despercebidas, e, para que apareçam e sejam percebidas, precisamos colocá-las, por um instante, em abstenção, como afirma Merleau-Ponty, “fora de jogo”, pois só se compreende a relação com o mundo no domínio do pré-reflexivo, do antes de ser pensado. O autor explica que a redução fenomenológica acontece

[...] quando contemplo um objeto com a única preocupação de vê-lo existir e desdobrar diante de mim suas riquezas, então ele deixa de ser uma alusão a um tipo geral, e eu me apercebo, de que cada percepção, e não apenas aquela dos espetáculos que descubro pela primeira vez, recomeça por sua própria conta o nascimento da inteligência e tem algo de uma invenção genial [...] (p. 75).

Ainda quanto à redução e, tomando como ponto de referência o posicionamento de Eugen Fink (assistente de Husserl), Merleau-Ponty (2006b) mostra que,

[...] a reflexão não se retira do mundo em direção à unidade da consciência enquanto fundamento do mundo; ela toma distância para ver brotar as transcendências, ela distende os fios intencionais que nos ligam ao mundo para fazê-los aparecer, ela só é consciência do mundo porque o revela como estranho e paradoxal (p. 10).

À vista disso, para ver e apreender o mundo, é preciso romper com a sua familiaridade, sabendo da impossibilidade da redução completa. Diante dessa assertiva, Merleau-Ponty (2006b) acentua que a fenomenologia é uma filosofia existencial e não mais idealista ou transcendental tal como propôs Husserl (ZAHAVI, 2002). Merleau-Ponty assegura que “[...] a redução fenomenológica é a fórmula de uma filosofia existencial [...]” (p. 11).

O que podemos entender é que nada do que se adquire ou que seja dito como verdade é permanente, pois o pensamento e o conhecimento são experiências que se renovam em seu próprio começo. E, ainda, que a reflexão é dependente da vida irrefletida, esta como situação inicial, constante e final, o que significa dizer que não podemos recuar de nosso engajamento no mundo, pelo contrário, mas fazer com que ele apareça. E é esse engajamento que precisamos compreender e utilizar para nos direcionar, porquanto “[...] nossa existência está presa ao mundo de maneira demasiado estreita para conhecer-se enquanto tal no momento em que se lança nele, e [...] que ela precisa do campo da idealidade para conhecer e conquistar sua facticidade” (p. 12).

Na interpretação de Merleau-Ponty, no que se refere à noção de essências em Husserl, ele as separa da existência, o que se configura um equívoco, pois as essências repousam na vida antepredicativa da consciência, existindo mediante a linguagem. Portanto, é a experiência que faz com que a linguagem queira dizer algo para nós, é “[...] no silêncio da consciência originária, [que] vemos aparecer não apenas aquilo que as palavras querem dizer, mas ainda aquilo que as coisas querem dizer, o núcleo da significação primário em torno do qual se organizam os atos de denominação e de expressão” (p. 12).

Assim, para o filósofo, a busca da essência é reencontrar a presença efetiva das coisas, é ir ao encontro daquilo que de fato são as coisas antes de se pensá-las e refleti-las. Dessa forma, não se busca o significado da palavra, mas encontrar a palavra e o conceito, o que significa que não precisamos interrogar sobre a verdade da evidência, pois sendo esta percebida, falada, o que buscamos é a experiência da verdade, ou ainda, o acesso à verdade.

Segundo Merleau-Ponty, Husserl formulava uma ideia de fenomenologia da gênese, com base na compreensão como reapoderamento da intenção total do mundo, da existência singular das coisas, e que se mostrava em suas propriedades. Em oposição a esse pensamento, o filósofo ressalta que a fenomenologia intenta compreender as dimensões do mundo em sua história, o que implica dizer que nada é por acaso, sem intenção, tudo diz respeito a um posicionamento diante das situações e do mundo. Então, escrever, analisar e compreender a experiência vivida é

sempre tomar uma posição em relação à situação, em relação à circunstância, pois “porque estamos no mundo, estamos *condenados ao sentido*, e não podemos fazer nada nem dizer nada que não adquira um nome na história” (2006b, p. 18, grifo do autor). Vemos muito claramente que Merleau-Ponty recoloca a historicidade como aspecto fundamental da existência e dá ênfase à impossibilidade da separação sujeito e mundo.

Em sua concepção, o mundo fenomenológico (mundo vivido) é “[...] a fundação do ser” (p. 19). Então, Merleau-Ponty compreende a noção de mundo vivido (*Lebenswelt*) não como

[...] o ser puro, mas o sentido que transparece na intersecção de minhas experiências, e na intersecção de minhas experiências com aquelas do outro, pela engrenagem de uma nas outras; ele é, portanto, inseparável da subjetividade e da intersubjetividade que formam sua unidade pela retomada de minhas experiências passadas em minhas experiências presentes, da experiência do outro na minha (p. 18).

O autor assevera que o *Lebenswelt* é a redescoberta do mundo e de seu modo de existência sem que se tenha que reduzi-lo a um objeto científico, e que a ambiguidade é a via por meio da qual podemos sair da noção de consciência como doadora de sentido, tendo em vista que “é preciso colocar a consciência em presença de sua vida irrefletida nas coisas e despertá-la para sua própria história que ela esquecia [...]” (p. 60). Para tratar dessa questão do *Lebenswelt*, Merleau-Ponty discorre sobre a experiência do corpo, pois entende que essa experiência se efetua no “[...] corpo-sujeito em situação [...]” (CREMASCO, 2009, p. 53). O filósofo acentua que o ato de filosofar requer que se retorne ao mundo vivido, haja vista que é nele que podemos compreender a sua objetividade e sua subjetividade, que podemos reencontrar o mundo.

A noção de *Lebenswelt* busca romper com a simples redução do mundo ao sentido da consciência. Assim, a fenomenologia “não se pode tratar mais de descrever o mundo vivido que ela [consciência] traz em si como um dado opaco, é preciso constituí-lo” (MERLEAU-PONTY, 2006b, p. 94).

Em decorrência da sua concepção e ênfase no mundo vivido, portanto, com a mudança das essências transcendentais para as essên-

cias existenciais (CREMASCO, 2009), no que se refere à questão metodológica, Merleau-Ponty oferece uma grande contribuição, afirmando que o fenomenólogo sempre toma uma posição diante daquilo que percebe; daquilo que compreende da experiência, o que nos leva a afirmar que não há um posicionamento ingênuo, pois está ali na sua análise e compreensão das coisas; o que há é sua história, a própria história e facticidade do mundo. E é por essa facticidade que o que definimos e apontamos são apenas os contornos do acontecimento e não o próprio em sua totalidade, ou ainda, a verdade do acontecimento. Mas para Merleau-Ponty, todos esses contornos são válidos ou todas as formas de se compreender algo são verdadeiras, pois não há o conhecimento e o como conhecer únicos, mas, sim, maneiras diversas de conhecer, contanto que nos aprofundemos, no sentido de afundamento, naquilo que buscamos conhecer para, com isso, encontrarmos o significado existencial que se mostra em cada perspectiva.

Em Merleau-Ponty (2006b), a fenomenologia intenta constituir a percepção entendendo que com a redução somos levados para fora da reflexão, dando ênfase no sensível, na iluminação do sensível. Se tentarmos interpretá-lo, cairemos na explicação das impressões fornecidas pelos estímulos corporais, regida pelo juízo. Merleau-Ponty argumenta que, ao invés de nos centrarmos nessa aceção de experiência, devemos concebê-la como experiência vivida, pois o vivido é o “[...] remeter-se à aparência, sem querer possuí-la ou saber da sua verdade” (p. 62).

Assim, experiência é o que aparece, o que surge sem saber ela mesma de onde e que se apresenta como um dom da natureza. Dessa maneira, a experiência é conduzida pelo seu instante de acontecimento, pelo instante precedente e pelo seguinte com suporte em nossa perspectiva e na de outras consciências. Podemos afirmar que a experiência dos fenômenos é “[...] a explicitação ou o esclarecimento da vida pré-científica da consciência, que é a única a dar seu sentido completo às operações da ciência, e à qual estas operações sempre reenviam [...] trata-se de uma análise intencional” (2006b, p. 92).

Em sua discussão sobre a experiência, o autor conduz seu pensamento para a problematização da experiência do corpo, mais especificamente, a um conceito fundamental em sua teoria – o fenômeno do

membro fantasma. Nesse enfoque, argumenta que as ciências objetivistas tomam o corpo como um objeto explicado pela fisiologia mecanicista, tão somente. E Merleau-Ponty, em oposição, com a noção de membro fantasma, expõe que esse corpo está para além de uma interioridade com seus receptores e de uma exterioridade que apenas reage aos estímulos do mundo. Ele busca compreender a experiência de corpo, que é fisiológica e psicológica, ao mesmo tempo, o que só é possível, em suas palavras, “[...] realizando-a eu mesmo e na medida em que sou um corpo que se levanta em direção ao mundo” (p. 114). O autor quer dizer que, caso não tenha uma parte do seu corpo real, não significa que não o sentirá mais, pois seu corpo e alma são inseparáveis. O sujeito continuará sentindo o membro amputado ou paralisado em razão de alguma lesão cerebral, assim como “[...] um ferido de guerra ainda sente em seu braço fantasma os estilhaços de obus que laceram seu braço real” (p. 115).

Com isso, o autor pretende enfatizar que só a explicação fisiológica não é suficiente para se compreender a experiência de corpo, tampouco o é uma explicação puramente psicológica, sendo necessário, pois, “[...] compreender [...] como os determinantes psíquicos e as condições fisiológicas engrenam-se uns aos outros [...]” (2006b, p. 116). Com a noção do fenômeno do membro fantasma, podemos entender o que o filósofo quer dizer com a impossibilidade de manutenção de um pensamento dicotômico, conseqüentemente, com a ideia de causalidade linear ou qualquer modelo que apresente a separação corpo e alma, objetivo e subjetivo, psíquico e fisiológico e homem e mundo. A experiência de corpo é uma “mistura”, uma articulação das polaridades que a constituem, que só ocorre na pré-reflexividade, na pré-objetividade de ser no mundo. Voltando ao exemplo citado, para Merleau-Ponty, “o braço fantasma não é uma representação do braço, mas a presença ambivalente do braço” (p. 121).

Ante essas discussões acerca da relação entre fisiologia e psicologia, objetividade e subjetividade, centradas na problematização do fenômeno do membro fantasma, na obra ora citada, o autor toma como ponto central do seu pensamento o corpo. Afirma que nós não temos um corpo, que não se trata, apenas, de uma materialidade ou de uma

fisiologia, muito menos, de um resultado de associações da experiência; que, na verdade, nós somos um corpo, e este habita um espaço e um tempo, pois, para Merleau-Ponty, não existe uma relação de um sobre o outro (mundo e sujeito), e sim, de interação, com ênfase na não dicotomia. Defende que o corpo, no seu pensamento fenomenológico, é o corpo fenomenal. Falar de si é falar desse corpo, que é presença, sem que se imponha a necessidade de sua busca como um objeto, posto que está lá, é existência, sem que precisemos torná-lo algo a ser visto. Para enfatizar a ruptura com o pensamento dicotômico, o filósofo assinala, tomando como referência a noção de intencionalidade preconizada por Husserl, que a relação entre os vários elementos que a constituem ocorre devido ao arco intencional, que torna possível o sentido de unidade do fenômeno.

Nesse encaminhamento, Merleau-Ponty deixa claro o seu posicionamento em relação ao lugar que a consciência ocupa na relação com o mundo, opondo-se ao que Husserl afirmara: toda consciência é sempre consciência de algo, que significa entender que para Husserl, os objetos existem para uma consciência. Para Merleau-Ponty (2006b), “A consciência é o ser para a coisa por intermédio do corpo” (p. 193), e não a coisa em si. Essa assertiva nos leva a entender que, para o autor, a compreensão da relação sujeito e mundo pode ocorrer sem passar pela representação ou por uma função simbólica, pois “compreender é experimentar o acordo entre aquilo que visamos e aquilo que é dado, entre a intenção e a efetuação – e o corpo é nosso ancoradouro em um mundo” (p. 200). Ele apresenta o corpo como mediador de um mundo.

Vemos, com isso, que a ênfase de seu pensamento recai sobre a interseção corpo e mundo, que assume um sentido de ambiguidade, pois pensar o corpo só é possível se esse próprio pensamento for situado no mundo. Dito de outro modo, o movimento de pensar deve possibilitar e retomar a um novo movimento de pensar. Então, dizer do corpo é dizer do mundo, e vice-versa. Nas palavras do filósofo, “ser corpo, nós o vimos, é estar atado a um certo mundo, e nosso corpo não está primeiramente no espaço: ele é no espaço” (p. 205). Continuando, explica que “a espacialidade do corpo é o desdobramento de seu ser corpo, a maneira pela qual se realiza como corpo” (p. 206). Nessas afirma-

tivas, realça a inseparabilidade sujeito e mundo, pois assevera que não se pode distinguir o pensamento do pensado, a expressão do expresso, tendo em vista que é na totalidade, na unidade, que apreendemos a experiência, na qual, por sua vez, percebemos suas significações.

No tocante ao modo como construímos a nossa compreensão de mundo, Merleau-Ponty debate acerca da noção de *Cogito* a partir do conceito de *Cogito* em Descartes. Ele entende que, na concepção cartesiana, evidencia-se uma desvalorização da percepção do outro na relação sujeito e mundo, porquanto indica que o Eu só é acessível a mim mesmo a partir daquilo que penso sobre mim e que somente eu posso alcançar tal conhecimento.

Para a fenomenologia de Merleau-Ponty, o *Cogito* só tem sentido na história, em situação, haja vista que é preciso que a minha existência não se reduza à consciência que tenho de existir. Ele me revela em situação, e é só assim que se tem a condição de intersubjetividade, pois o homem se descobre sendo mundo, revelando-se como ser no mundo. Assim expõe Merleau-Ponty: “[...] o verdadeiro *Cogito* não define a existência do sujeito pelo pensamento de existir que ele tem, não converte a certeza do mundo em certeza do pensamento do mundo e, enfim, não substitui o próprio mundo pela significação mundo” (2006b, p. 9).

É exatamente a facticidade do *Cogito* que possibilita ao sujeito estar certo da sua existência. Dessa forma, o *Cogito* é antes mesmo de poder ser representado, a própria experiência de se dirigir para algo. Podemos entender que é o sujeito que constitui o *Cogito*, necessariamente histórico, em razão de ser esse próprio sujeito que reconhece nele a sua verdade. Como indica Merleau-Ponty, “[...] o *Cogito* cartesiano só tem sentido por meu próprio Cogito, eu nada pensaria dele se não tivesse em mim mesmo tudo aquilo que é preciso para inventá-lo [...]” (2006b, p. 496).

É interessante compreender que, no pensamento de Merleau-Ponty, o meu *Cogito* é capaz de preceder a si mesmo, ao mesmo tempo em que se lança a si mesmo. Pensar que o próprio pensamento pensa aquilo que inventa pensar, daí a possibilidade de se ter poder e autonomia sobre as coisas, porquanto o pensamento coloca nas coisas o que ele em seguida pode encontrar nelas. Dessa forma, a coisa pensada não

se produz em mim, eu apenas a constato. Novamente citando Merleau-Ponty, temos que “todo pensamento de algo é ao mesmo tempo consciência de si, na falta do que ele não poderia ter objeto” (p. 496). Isso significa dizer que, nas experiências e nas reflexões, há um ser que se reconhece imediatamente a si mesmo, por estar em contato direto com as ideias de si mesmo e das coisas. Dá-se, aqui, a ênfase no ato da presentificação do pensamento. O ato de se ter consciência de algo só ocorre no instante mesmo de apreensão desse algo, o que, para Merleau-Ponty, não acontece na definição de *Cogito* em Descartes, que aponta para a existência de uma intemporalidade e uma eternidade. É como se o *Cogito* acontecesse independentemente do tempo e da durabilidade da coisa pensada, no que Merleau-Ponty nomeia de sua (do *Cogito*) interpretação eternitária. É a ideia de que, todas as vezes que o sujeito pensa, ele retoma a si mesmo com suas representações de antes e do para além, não havendo mais necessidade de retomar o próprio reconhecimento, porquanto o sujeito é o ser absoluto, portanto, eterno.

Assim, para Descartes, na leitura de Merleau-Ponty, “a consciência constituinte é por princípio única e absoluta” (p. 499). No entanto, o *Cogito*, para Merleau-Ponty, deveria ter o sentido de uma experiência existencial, consistindo na tentativa de conciliar a eternidade e o tempo – a interpretação do *Cogito* e a interpretação do tempo.

A percepção é justamente este gênero de ato em que não se poderia tratar de colocar à parte o próprio ato e termo sobre o qual ele versa. A percepção e o percebido têm necessariamente a mesma modalidade existencial, já que não se poderia separar da percepção a consciência que ela tem, ou, antes, que ela é, de atingir a coisa mesma (2006b, p. 500).

Merleau-Ponty assinala a não dicotomia entre o ato de pensar e a coisa pensada, afirma que, “[...] apreendo meu pensamento com certeza, mas isso supõe que no mesmo instante eu assumo as existências que ele visa [...]” (p. 501). Continuando, “[...] a certeza de uma possibilidade não é senão a possibilidade de uma certeza, o pensamento de ver não é senão uma visão em ideia [...]” (p. 501). É pertinente afirmarmos que a percepção só é possível por ser habitada por um sujeito que a reconhece e a mantém. O percebido é em si mesmo aquilo que penso dele.

O próprio ato de perceber me dá a certeza da coisa percebida, a própria sensação se articula e se desenvolve diante de mim. O que digo da coisa percebida só pode ocorrer pela estrutura do ato de perceber, assim, toda interpretação do que é percebido surge da própria configuração do fenômeno. Citando Merleau-Ponty, temos que

[...] a consciência que tenho de ver ou sentir não é a notação passiva de um acontecimento psíquico fechado em si mesmo, e que me deixaria incerto no que concerne à realidade da coisa vista ou sentida; ela também não é o desdobramento de uma potência constituinte que conteria eminentemente e eternamente em si mesma toda visão e sensação [...], [mas] [...] a própria efetuação da visão (p. 503).

Para o filósofo, só sei que percebo percebendo isto ou aquilo. Trata-se de uma ação, que atinge a si mesma e se encontra na coisa percebida. O *Cogito*, para Merleau-Ponty, é o movimento de transcendência do próprio ser, é o contato simultâneo com meu ser e com o ser no mundo, que acontece no processo de percepção. A percepção tanto se abre para mim como me ultrapassa, fazendo com que se tenha uma síntese sempre inacabada, pois no algo percebido tem o não percebido, e só sei o que é a coisa expondo-me ao risco do erro. Sob a perspectiva do *Cogito* cartesiano, entender essa questão é pensar que a consciência busca o direito da percepção e do quê é percebido como algo que pertencesse a si mesma; é como se o percebido fosse fatos psíquicos da consciência e nem ela mesma pudesse dizer o que são. Para Merleau-Ponty, a consciência é o ser da consciência manifestando-se.

E como a consciência de um objeto envolve necessariamente um saber de si mesma, sem o que ela escaparia a si e nem mesmo apreenderia seu objeto, querer e saber que se quer, amar e saber que se ama são um único ato, o amor é consciência de amar, a vontade é consciência de querer (2006b, p. 504-505).

O autor considera o pensar e o ser como equivalentes, pois quando o sujeito pensa, há uma reintegração ao movimento de transcendência de ser e ao da consciência à existência. Pensar é sempre pensar algo, ou seja, é o ato de pensar o pensamento. Com isso, é situar o ato num tempo, é lançar-se em pensamentos que são provisórios e considerar a desconti-

nuidade do tempo. Ao afirmar que “[...] nós restituímos ao *Cogito* uma espessura temporal [...]” (p. 534), Merleau-Ponty nos põe na condição e na possibilidade de duvidar, pois a dúvida não anula o pensamento, antes, estabelece a possibilidade da certeza. Dessa forma, trata-se, aqui, de pensar o sujeito em um tempo e impossibilitado de ser absoluto e possuidor de uma certeza indubitável, pois o sujeito é aquele que apenas, por um momento, se põe sob perspectiva, é sempre possibilidade de.

Uma das grandes contribuições da fenomenologia de Husserl foi ter unido a objetividade e a subjetividade de tal maneira, que as noções de mundo e de racionalidade estão estreitamente ligadas às experiências que essa relação revela.

Em suma, no livro *Fenomenologia da Percepção*, Merleau-Ponty apresenta uma fenomenologia existencial por esta revelar o contato com os paradoxos da facticidade e tem como tarefa desvendar a misteriosa relação entre o mundo e a razão. Complementa explicitando que se trata de uma filosofia transcendental, por colocar em suspenso as afirmações advindas da atitude natural para, com isso, compreendê-las (WEISS, 2016). O sentido de transcendental é que não se tem posse das coisas, apenas se as percorre, e, à medida que se suspende aquilo que se sabe sobre elas, afirma-se puramente sua existência.

O interessante na fenomenologia, segundo Merleau-Ponty, é pensarmos que consiste em uma filosofia que aponta que só podemos encontrar o sentido das coisas em nós mesmos. Noutras palavras, só podemos definir a fenomenologia praticando-a e reconhecendo o modo como se apresenta a nós, porquanto “[...] a fenomenologia se deixa praticar e reconhecer como maneira ou como estilo; ela existe como movimento antes de ter chegado a uma inteira consciência filosófica [...]” (2006b, p. 2). Merleau-Ponty entende que essa é uma questão que fez com que a fenomenologia ficasse tanto tempo como um começo, um problema e uma promessa.

A radicalização do pensamento não dicotômico

Ante nossa tarefa de explanar o pensamento de Merleau-Ponty, mais especificamente, no que diz respeito à noção de *Lebenswelt*, reco-

nhecemos na obra *O olho e o Espírito* (1960) uma nova retomada em sua crítica à ciência moderna, e, portanto, em sua ênfase no *Lebenswelt*, assinalando a impossibilidade da dicotomia entre a visão e o visível, entre a aparência e o ser, proposta tão acentuada no pensamento científico moderno. Nessa obra, Merleau-Ponty retoma um ensaio já publicado no livro *Sentido e Não-Sentido*: “A Dúvida de Cézanne”, argumentando, cada vez mais, a partir das obras do pintor, em favor da ideia do entrelaçamento homem e mundo. Acentua que a filosofia precisa dialogar com a arte e com a literatura para sair de uma posição metafísica, entendendo que é por esse distanciamento que a filosofia está em crise (MERLEAU-PONTY, 1996).

Em *O olho e o espírito*, Merleau-Ponty (2009a) toma como referência as pinturas impressionistas de Cézanne e expõe sua compreensão acerca da relação sujeito e objeto, visível e invisível, contorno e identificação do objeto, demonstrando a existência de uma reversibilidade entre ver e ser visto (COELHO JUNIOR; CARMO, 1991). Esclarece que, quando percebemos o mundo, o percebemos sob uma perspectiva que depende da disposição do conjunto de elementos que se apresenta na relação homem e mundo. Assim como nas pinturas de Cézanne, os contornos que definem os objetos não são concebidos como uma linha divisória, tal como na ciência, em sua crença na capacidade de reflexão e explicação do mundo devido à delimitação rígida e objetiva dos elementos que o compõem. Para o pensamento de Merleau-Ponty, tem-se clara a ideia da existência de contornos que são apenas limites, que nos possibilitam ver uma coisa em profundidade e sob certa perspectiva. Em defesa da ideia desses contornos, o autor argumenta que: “Não marcar nenhum contorno seria tirar a identidade dos objetos. Marcar apenas um seria sacrificar a profundidade, isto é, a dimensão que nos dá a coisa, não estirada diante de nós, mas repleta de reservas, realidade inesgotável” (2009a, p. 117).

É importante sublinhar que, nessa compreensão de como conhecemos as coisas, o contorno de um elemento capta e cria a possibilidade do contorno de outro elemento, como um “[...] dançando diante de um outro [...]” (p. 117). Para que o mundo seja restituído em sua espessura é preciso que tomemos como ponto central a experiência vivida, o *Lebenswelt*, pois é do mundo vivido que os sentidos se lançam. Merleau-

Ponty toma a pintura, no caso a pintura de Cézanne, como uma forma de expressão da indivisibilidade daquilo que constitui a relação homem e mundo, expondo que

[...] se o pintor quer exprimir o mundo, é preciso que a composição das cores traga em si este Todo indivisível; de outra maneira, sua pintura será uma alusão às coisas e não as mostrará numa unidade imperiosa, na presença, na plenitude insuperável que é para todos nós a definição do real (p. 118).

Com essas afirmações, o autor assinala que aquilo que conhecemos e chamamos de real é tão somente uma ilusão. O que conseguimos apreender são suas impressões, é o que existe. Entendemos que essa apreensão é sempre uma tarefa contínua e infinita, pois assim como o pintor captura pela visão e interpreta o mundo em suas telas, nós também interpretamos o mundo sem separá-lo daquilo que vemos do mundo. Ver o mundo e interpretar o mundo são ações inseparáveis, haja vista que “o espírito vê-se e lê-se nos olhares que são apenas conjuntos coloridos. Os outros espíritos só se oferecem a nós encarnados, aderentes a um rosto e a um gesto” (p. 118). Tal como afirmado em outro momento, tudo isso só é possível se tomarmos o *Lebenswelt* como condição de expressão da inseparabilidade e do entrelaçamento homem e mundo.

Merleau-Ponty (2009a) destaca que, por meio do que Cézanne pôde informá-lo sobre o modo de apreensão do mundo, compreendeu que estamos acostumados a ver o mundo a partir apenas das nossas ações, e que, nesse sentido, o mundo existe de forma habitual e inabalaável. O autor ressalta que, ao invés, devemos suspender o habitual para ver o não visível, para entrar em contato com o estranhamento, com aquilo que se instala no humano. Ou ainda, para poder ver sem a familiaridade do que é visto e o que nunca se completa. Trata-se de ver em desconstrução, e “só um homem, contudo, é capaz justamente desta visão que vai até as raízes, alguém da humanidade constituída” (p. 118). O filósofo afirma que ver o mundo sem aprofundar-se nele é esperar que dele surja a verdade. Mais uma vez, estabelecendo uma relação entre a pintura e o modo como conhecemos, Merleau-Ponty afirma que pensar que o conhecimento advém das formas exatas e rígidas demar-

cadados dos elementos do mundo, tal como aponta a ciência moderna com seu pensamento matematizado do mundo, é pensar que, para se aprender a pintar, basta que se conheçam as formas, cores e estrutura geométrica do mundo. É como pintar e não ver o que se está pintando. E isso não significa descartar a importância da ciência ou do conhecimento das formas na pintura, apenas que não se pode reduzi-lo a essa única perspectiva. Portanto, para ver em profundidade o mundo, faz-se

[...] necessário ligar umas às outras todas as vistas parciais que o olhar tomava, reunir o que se dispersa pela versatilidade dos olhos “associar as mãos errantes da natureza” [...] e explicava que a paisagem deve ser circunscrita nem muito alta, nem muito baixa, ou ainda trazida viva numa rede que nada deixa passar (2009a, p. 119).

Isso ocorre na experiência de estranhamento no mundo, numa experiência de “[...] existência incessantemente recomeçada” (p. 120). É a experiência como sendo sempre a que começava de novo, mas no sentido de como se fosse sempre a primeira vez, e de que não tivesse sido experienciada.

O autor assevera que essa experiência originária e primeira (o *Lebenswelt*) se constrói na cultura, em algo que é anterior à sua própria expressão, e que o que conhecemos dessa experiência não pode ser reduzido a uma ideia, por constituir apenas o despertar de outras experiências, sempre recolocadas na existência. A ideia é apenas a textura da experiência. “O artista segundo Balzac e Cézanne não se contenta em ser um animal cultivado, assume a cultura desde o começo e a funda de novo, fala como o primeiro homem falou e pinta como se nunca se houvesse pintado” (2009a, p. 120).

Ante tal questão, Merleau-Ponty assinala que somos apenas projetos de nós mesmos, o que nos torna impossível distinguir entre o dado e o criado, entre o hereditário e a nova maneira de se estar no mundo, pois é somente no mundo que podemos realizar nossa existência livremente.

Em *O olho e o espírito*, Merleau-Ponty (2009a) assegura sua compreensão acerca do entrelaçamento homem e mundo expondo que

[...] um corpo humano está aí quando, entre vidente e visível, entre aquele que toca e o que é tocado, entre o olho e o outro, entre a mão e a

mão acontece uma espécie de recruzamento, quando se ateia esse fogo que não cessará de arder, até que determinado acidente do corpo desfaça o que nenhum acidente teria podido fazer [...] (p. 22).

Ou ainda, que “[...] uma vez que as coisas e o meu corpo são feitos do mesmo estofo, é necessário que a sua visão de alguma maneira se faça nela, ou melhor, que a visibilidade manifesta das coisas se desdobre nele numa visibilidade secreta [...]” (p. 23).

Portanto, Merleau-Ponty propõe que se veja o mundo no que ele nomeia de terceira dimensão, que nem é a minha visão nem a visão do mundo, mas uma visão que inclui a minha e a do mundo. Essa terceira dimensão é paradoxal, e consiste em ver o que não é visível ou ver não vendo, pois aquilo que vemos sempre está em relação àquilo que não vemos, pondo o que é visto sempre em uma perspectiva de horizonte, como uma linha que une o que está em entrecruzamento – mundo natural e mundo histórico –, e não nos deixa estabelecer uma relação de hierarquias. E isso nos conduz a pensar que nunca uma visão conclui uma outra, e que nunca o que vemos é plenamente concluído, pois uma visão sempre cria outra visão.

O sentido da ambiguidade

Dando continuidade à discussão do entrelaçamento homem e mundo, no *O visível e o invisível* (2009b), Merleau-Ponty inicia seu texto interrogando-se acerca do que é o mundo e do modo como vemos as coisas. Afirma que pela redução podemos aprender a ver o mundo como se nunca o tivéssemos visto. A redução nos dá a possibilidade de “[...] efetuar a passagem *olhando ativamente*, despertando para o mundo [...]” (2009b, p. 19, grifo do autor), significando que podemos sair do lugar de meros espectadores do mundo para ocupar o espaço daquele que está desperto no mundo, pois

[...] é *olhando*, é ainda com meus olhos que chego à coisa verdadeira, esses mesmos olhos que há pouco me davam imagens monoculares, simplesmente, funcionam agora *em conjunto* e como que a sério. Assim, a relação entre as coisas e meu corpo é decididamente singular: é ela a responsável de que, às vezes, eu permaneça na aparência, e outras,

atinga as próprias coisas; ela produz o zumbir das aparências, é ainda ela quem emudece e me lança em pleno mundo (p. 20, grifo do autor).

Não se trata, aqui, de uma síntese, mas de uma dialética sem síntese, pelo próprio inacabamento do *olhando*.

O autor demonstra, nessa obra, que o seu interesse é pensar sobre o problema, o mundo. E essa problematização é que faz com que o pensar na filosofia seja diferente do pensar na ciência. Esta crê na correlação entre o saber e o ser, quando afirma poder retirar “[...] os predi-cados atribuídos às coisas no nosso encontro com elas” (p. 25). A filosofia, por sua vez, questiona aquele que é posto em questão. Enquanto a ciência separa o objetivo do subjetivo, a filosofia afirma a existência de uma negação e uma afirmação dessa relação, ao mesmo tempo. Portanto, compreender o mundo é compreender a experiência de habitar o mundo. E, novamente, é pela redução que sou capaz de renunciar a um aspecto e outro para apreender um e outro. Assim, assinala que “[...] o filósofo, portanto, somente suspende a visão bruta para transpô-la para a ordem do expresso, ela permanece seu modelo ou sua medida, é sobre ela que deve abrir-se a rede de significações que ela organiza para reconquistá-la” (p. 44-45).

O sentido de ambiguidade é expresso, mais definitivamente, nessa obra, quando o filósofo argumenta que homem e mundo estão justapostos e que aquilo que percebo como eu e mundo é um deslizamento de um sobre o outro. É a vivência de mundo, pois o meu mundo não é mais exclusivamente meu, é meu-mundo-outrem, este o lugar da coexistência. O mundo é entendido como o lugar originário que nós somos. Para o filósofo,

[...] é preciso que não suspenda a fé no mundo a não ser para *vê-lo*, para ler nele o caminho por ele seguido ao tornar-se mundo para nós, é preciso que nele procure o segredo de nossa ligação perceptiva com ele, que empregue as palavras *para dizer* essa ligação pré-lógica e não conforme sua significação preestabelecida, que mergulhe no mundo ao invés de dominá-lo [...] (2009b, p. 47).

Com isso, Merleau-Ponty critica a filosofia reflexiva de Descartes e de Husserl, apontando que ambas reduzem o mundo ao que se pensa

sobre o mundo. Com relação ao pensamento de Descartes, para o autor, é mais clara essa redução do mundo à sua reflexão. Contudo, no que diz respeito a Husserl, que buscou uma fenomenologia transcendental que, de certo modo, o conduzia a uma fenomenologia existencial, esse modo reflexionante de filosofar só fica explícito quando expõe que “[...] toda redução transcendental é também de redução eidética, isto é, todo esforço para compreender de dentro e a partir das fontes o espetáculo do mundo exige que nos separemos do desenrolar efetivo de nossas percepções e de nossa percepção do mundo [...]” (p. 53).

Fica evidente que ocorre um distanciamento entre o pensamento de Merleau-Ponty e o de Husserl, o que não estava tão explícito nas obras anteriores. Conforme vemos na afirmação de Merleau-Ponty:

Meu acesso pela reflexão a um espírito universal, longe de descobrir enfim o que sou desde sempre, está motivado pelo entrelaçamento de minha vida com as outras vidas, de meu corpo com as coisas visíveis, pela confrontação de meu campo perceptivo com o de outros, pela mistura de minha duração com as outras durações (2009b, p. 56).

E

[...] refletir não é coincidir com o fluxo desde sua fonte até suas últimas ramificações; é o desembaraçar das coisas, das percepções, do mundo e da percepção do mundo, submetendo-os a uma variação sistemática, núcleos inteligíveis que lhe resistem, caminhando de um a outro de tal maneira que a experiência não desminta, mas nos dê apenas seus contornos universais (p. 53).

Definitivamente, há um abandono da noção de consciência e um direcionamento rumo a uma filosofia da ambiguidade, a um pensamento dialético, sem síntese. Como afirma Merleau-Ponty, “se logarmos descrever o acesso às próprias coisas, isso acontecerá unicamente através dessa opacidade e dessa profundidade que nunca param [...]” (2009b, p. 81).

Sua filosofia da ambiguidade é afirmada com a noção de *quiasma*. *Quiasma* é a radicalidade da crença no entrelaçamento homem e mundo. Homem e mundo são um e outro numa simultaneidade. Trata-se, aqui, de uma imbricação que impossibilita a separação ou mesmo a fusão de

um no outro, permitindo, por outro lado, a redescoberta de um e do outro. O visível e o invisível são partes fundantes do *quiasma*. Um trecho do referido livro explicita o que o autor (MERLEAU-PONTY, 2009b) quer expressar por *quiasma*, quando oferece o exemplo da experiência do tocar: “[...] um verdadeiro tocar o tocar, quando minha mão direita toca minha mão esquerda apalpando as coisas, pelo qual o ‘sujeito toca’ passa ao nível do tocado, descendo às coisas, de sorte que o tocar se faz no meio do mundo” (p. 130).

A esse envolvimento do visível e do vidente, quando a experiência do tocar, como no exemplo, ocorre no tocando de forma simultânea, numa dupla relação de distanciamento e aproximação, o filósofo nomeia de carne (NUNES, 2004). Carne é a textura que envolve o ser. Moreira, V. (2007) destaca que o termo carne, traduzido para o português, não alcança a dimensão do que Merleau-Ponty quis dizer utilizando-se dele.¹⁴ A autora afirma que tratar desse conceito é retornar à discussão acerca da relação homem-mundo, que parte do entendimento de corpo sensível. Para Merleau-Ponty,

[...] basta-nos apenas constatar que quem vê não pode possuir o visível a não ser que seja por ele possuído, que seja dele [carne], que, por princípio, conforme o que prescreve a articulação do olhar e das coisas, seja um dos visíveis, capaz, graças a uma reviravolta singular, de vê-los, ele que é um deles. Compreende-se então por que, ao mesmo tempo, vemos as próprias coisas no lugar em que estão, segundo o ser delas, que é bem mais do que o ser-percebido, e estamos afastados delas por toda a espessura do olhar e do corpo [...] (p. 131).

E

[...] ainda uma vez: a carne de que falamos não é a matéria. Consiste no enovelamento do visível sobre o corpo vidente, do tangível sobre o corpo tangente, atestado, sobretudo quando o corpo se vê, se toca vendo e tocando as coisas de forma que, simultaneamente, como tangível, desce entre elas, *como* tangente, domina-as todas, extraíndo de si próprio essa relação, e mesmo essa dupla relação, por deiscência ou fissão de sua massa (p. 141, grifo do autor).

¹⁴ Em francês temos ‘chair’ e ‘viande’ com a tradução de ‘carne’. ‘Chair’ foi o termo utilizado por Merleau-Ponty. Sublinhamos que não há uma tradução precisa em português.

Dando prosseguimento à definição de Merleau-Ponty de carne, este afirma que,

[...] o que chamamos de carne, essa massa interiormente trabalhada, não tem, portanto, nome em filosofia alguma. Meio formado do objeto e do sujeito, não é o átomo de ser, o em si duro que reside num lugar e num momento únicos: pode-se perfeitamente dizer do meu corpo que ele não está *alhures*, mas não dizer que ele esteja aqui e agora, no sentido dos objetos; no entanto, minha visão não os sobrevoa, ela não é o ser que é todo saber, pois tem inércia e seus vínculos (p. 142-143).

Merleau-Ponty, com esse conceito, enfatiza a ideia de intercorporeidade, apresentada nas obras *Fenomenologia da Percepção* e *Na Dúvida de Cézanne*, como o que liga o homem à história, pois “[...] a vida humana existe historicamente” (MOREIRA, V., 2007, p. 227). O homem, portanto, está implicado historicamente.

Em suma, com os conceitos de carne e *quiasma*, a fenomenologia de Merleau-Ponty renuncia a qualquer posição dicotômica entre consciência e mundo, corpo e objeto. O que há é uma reversibilidade iminente entre esses elementos que, ao mesmo tempo, não será realizada de fato. Trata-se da mútua constituição homem e mundo (NUNES, 2004). Para Bidney (1989) e Moreira (2009), a fenomenologia de Merleau-Ponty é uma antropologia fenomenológica, que tem como eixo a noção de *Lebenswelt*, mundo vivido, de tal forma que quando o filósofo fala de mundo, está tratando da ideia de mundo cultural.

Parte III

LEBENSWELT

compreensão fenomenológica do mundo da vida

Com a noção de *Lebenswelt*, Husserl propôs a ampliação do conceito de racionalidade, principalmente a vigente no século XX – a racionalidade das ciências positivistas e naturais – que, no entendimento do Filósofo, levou à crise das ciências europeias. Esse conceito no pensamento fenomenológico foi, mais rigorosamente, demarcado em três obras: *A crise das ciências européias e a Fenomenologia transcendental*, de Husserl, *A fenomenologia da percepção* e, principalmente, no escrito *O Visível e o Invisível*, de Merleau-Ponty (FERRAZ, 2004; STEIN, 2004). Ressaltamos que existem autores como Hans-Georg Gadamer, Alfred Schutz e Habermas, no campo da filosofia fenomenológica e da sociologia, dentre outros, que também discutiram esse conceito em seus escritos (PIZZI, 2006). Reconhecemos, segundo Bolaño (2000), que para Habermas o *Lebenswelt* possui três elementos: a cultura, a sociedade e a personalidade e, estes constituem o modo como se reproduz a cultura e os processos de socialização e interação social numa sociedade.

Entende, ainda, que tomar como fio condutor o *Lebenswelt* é mudar de uma racionalidade instrumental para uma racionalidade comunicativa, sendo a comunicação um entre vários sistemas de ação na sociedade. No campo da saúde, uma pesquisa que tematizou o

Lebenswelt sob a ótica de Habermas discute a comunicação entre médico e paciente, reconhecendo que, quando se conduz essa comunicação a partir do mundo da vida, consideram-se os pacientes seres humanos singulares com dimensões psicológicas e físicas. Esse estudo de Barry (2001) que se fundamenta na teoria da ação comunicativa de Habermas, demonstra que se obtêm melhores resultados nos tratamentos com pacientes quando é levado em conta o *Lebenswelt*, pois assim torna o tratamento mais humano por apresentar uma relação entre a doença e os modos de vida dos pacientes. A investigação indica que, com a orientação no *Lebenswelt*, o sistema de saúde estaria dentro de um modelo centrado no paciente.

Assinalamos que esses são os pensadores referenciados (Schutz, Gadamer, Habermas) na Saúde Coletiva que de alguma forma se fundamentaram no pensamento fenomenológico. Entretanto, vamos nos ater, como ponto de partida, à obra citada de Husserl, por ter sido a que resgatou o conceito como tema central da filosofia, especialmente, para a(s) fenomenologia(s) e, conseqüentemente, para as ciências humanas, dando destaque ao seu desdobramento no pensamento de Merleau-Ponty, pela continuidade da ênfase no *Lebenswelt*, do último Husserl.

Enfatizamos o fato de que o termo mundo não foi surgir somente na última obra de Husserl, pois mundo aparece em seus escritos desde as obras *Investigações Lógicas* (1911), *Ideias* (1913) e *Meditações Cartesianas* (1929). Em *Ideias*, Husserl utilizou pela primeira vez o vocábulo, caracterizando-o como o mundo comunicativo pessoal ou o mundo intuitivo. Nesta definição, *Lebenswelt* equipara-se à ideia de mundo circundante, mundo cotidiano, ou, ainda, mundo da experiência, fazendo, assim, oposição às concepções naturalistas e objetivas das ciências naturais (BELOUSOV, 2016; OLIVEIRA, 2008b). Stein (2004) destaca o fato de que esse conceito foi sendo constituído ao longo do pensamento de Husserl, pois este sempre procurava um melhor termo que pudesse definir sua ideia e a importância do mundo. Somente com a utilização da ideia de horizonte, presente em *Meditações Cartesianas*, Husserl pôde melhor defini-lo, pois com essa noção desenvolvida em sua última obra, *Lebenswelt* passou a ser entendido

como horizontes de experiências, o lugar originário da experiência, e tema central da fenomenologia.

A retomada da ênfase no mundo – Edmund Husserl

O surgimento do conceito na fenomenologia se deu, portanto, com Husserl, quando o formulou com a intenção de completar seu pensamento, incluindo na filosofia questões sobre o mundo, sua concretude, sua história e condições culturais e, também, visando a superar a crise da filosofia e das ciências humanas na época.

A crise de uma ciência não diz nada menos que o seguinte: a sua cientificidade genuína, todo o modo como ela definiu a sua tarefa, e, por isso, formou a sua metodologia, se tornou questionável. Isso pode convir à filosofia, que se vê ameaçada em nosso presente de sucumbir ao ceticismo, ao irracionalismo e ao misticismo (HUSSERL, 2012, p. 1).

O próprio filósofo não tinha consciência da dimensão que esse conceito iria tomar ao longo do tempo, especialmente no contexto filosófico. Uma de suas maiores contribuições para a Ciência foi seu pensamento de ruptura com o naturalismo e a dicotomia sujeito e objeto, homem e mundo, que resultou em outra visão para o sujeito e a natureza, conforme explicitado em capítulo anterior. O fato de Husserl repensar a apreensão do conhecimento e de cunhar a noção de *Lebenswelt*, constante em seus últimos escritos, permitiu que se reformulassem questões como as relativas ao ser e à temporalidade. Retomamos que outra contribuição de Husserl, que foi repensada em seu último escrito, foi sua proposta de inovação metodológica, a redução. Em consequência, obteve-se uma nova interpretação para questões como subjetividade, ontologia e linguagem, principalmente, quando apresentou uma nova abordagem reformulada para o conhecimento embasada na relação sentido e significação num fluxo temporal das vivências da consciência (CARR, 1970; MORUJÃO, 2001; OLIVEIRA, 2008b).

Com o resgate desse conceito, Husserl desponta para uma ontologia do *Lebenswelt*, apropriando-se da história, do corpo e da intersubjetividade. A ontologia do *Lebenswelt* funda-se na descrição que possi-

bilita a compreensão da estrutura transcendental, daquilo que se manifesta além da razão e que se explicita pela história, sendo concretizada na mundaneidade do sujeito (FERRATER MORA, 1964; OLIVEIRA, 2008b).

Dessa forma, com esse conceito, o homem, para Husserl, é o homem concreto, histórico e social, produzindo um deslocamento do seu pensamento do ego transcendental a uma ontologia do *Lebenswelt*, pondo em discussão, sobretudo, o modelo positivista de investigação e elaboração do conhecimento. E sobre a crítica à racionalidade positivista, Husserl (2012) aponta que

[...] o transcendentalismo afirma, pelo contrário, que o sentido do ser do mundo da vida pré-dado é uma *configuração subjetiva*, realização da vida empírica pré-científica. Nesta se constrói o sentido do mundo e a validade do seu ser, e, em particular, *do mundo* efetivamente válido para aquele que em cada caso experiencia (p. 55, grifo do autor).

Ou

[...] toda a problemática transcendental gira em torno da relação *deste* meu eu – o “ego” – com aquilo que, em primeiro lugar, é obviamente tomado por ele: a minha *mente*; e gira, então, por sua vez, em torno da relação deste eu e da minha vida da consciência com o *mundo*, de que sou consciente e cujo verdadeiro ser conheço nas minhas próprias configurações cognitivas (p. 79, grifo do autor).

Aqui a partir de várias questões indicadas pelo autor, como a singularidade do mundo, o entrelaçamento mundo e sujeito, a *epoché* como possibilidade de compreensão, a temporalidade, dentre outras que se apresentam como características constitutivas do mundo da vida, a fenomenologia se revela uma ontologia do *Lebenswelt*, uma ontologia do mundo da experiência, mundo esse daquilo que é intuído e do que pode ser unificado. Portanto, o mundo não é um conceito em si verdadeiro, tal como assevera a ciência objetiva, pois a objetividade da vida é apenas uma maneira própria de constituição do mundo e não a única. Ele é fenômeno e se transforma numa multiplicidade de maneiras de dação de sentido, sendo sempre horizonte constitutivo. Então, o apropriado é falar em mundos e não em um único mundo (PIZZI, 2006).

Podemos inferir, a partir da discussão efetuada em capítulo anterior, que a noção de *Lebenswelt* aparece como conexão entre Husserl e Heidegger, apesar de este último não utilizar esse termo. Mas entendemos ser um conceito que se aproxima da noção de *Dasein* (ser-no-mundo) em Heidegger, quando este critica a fenomenologia transcendental de Husserl e propõe uma preocupação no Ser, exprimindo, assim, uma perspectiva ontológica para a fenomenologia. E é com o conceito de *Lebenswelt* que Husserl imprime uma perspectiva ontológica para a sua proposta de fenomenologia (PAISANA, 1992). Com a ideia que esse conceito apresentava, ambos buscavam tratar sobre a origem dos significados, a matriz das significações, ou seja, o sentido da estrutura da existência concreta, no fato de se ser, pois é a relação sujeito e mundo que faz emergir o significado e é estando nesse lugar como condição de possibilidade que se pode significar. *Lebenswelt* é “a matriz do sentido e do significado [...]” (STEIN, 2004, p. 36); e é com o significado que as ciências humanas e sociais, preponderantemente, trabalham. Incluímos aqui a Saúde Coletiva quando se dirige a uma vertente qualitativa que tematiza o significado, sobressaindo aí a importância de uma discussão sobre a ideia de *Lebenswelt*. Como aponta Stein, “[...] o mundo vivido é esse lugar emergente de sentido [...]” (p. 39). A essa definição, Pizzi (2006) acrescenta que todo pensamento que busca problematizar a sociedade e o sujeito deve ter como pressuposto o contexto experiencial de vida, sendo este anterior a toda ciência. E complementa afirmando que “o mundo da vida é este horizonte comum, no qual se desenvolve o protagonismo do sujeito, de sua interação intersubjetiva num mundo social [...]” (p. 20). Em Husserl (2012, p. 17, grifo do autor) temos a problematização do mundo em sua discussão sobre a matematização da natureza, afirmando que

[...] o mundo é pré-cientificamente dado, na experiência sensível quotidiana, de modo subjetivo-relativo. Cada um de nós tem as suas aparições, e estas valem para cada um como aquilo que efetivamente é. Interiorizamos há muito, nas nossas relações recíprocas, esta discrepância entre as nossas validades do ser. Não julgamos por isso, todavia, que haja muitos mundos. Cremos necessariamente *no mundo*, com as mesmas coisas que, contudo, nos aparecem diversamente.

Numa perspectiva de horizonte, Pizzi (2006) sublinha que a ideia de *Lebenswelt* não descarta nem recusa a subjetividade de cada um, tampouco a objetividade do mundo. Pelo contrário, subjetividade e objetividade são dimensões constitutivas na reversibilidade do movimento sujeito e mundo.

A discussão do *Lebenswelt* como horizonte só foi possível com a superação da fenomenologia descritivo-estática de Husserl (primeiros escritos ou o primeiro Husserl), do idealismo transcendental (segundo momento do seu pensamento), e com seu encaminhamento para uma fenomenologia transcendental (último Husserl). E, mais, acentuada-mente, na fenomenologia numa perspectiva existencial de Merleau-Ponty que recupera o conceito no seu significado ontológico, ou seja, aquilo que constitui o homem. Isso se deu com a compreensão do sujeito *no* mundo. Devemos pensar que, mediante esse reposicionamento do sujeito *no* mundo, o *Lebenswelt* deveria ser tomado como noção central tanto para as ciências humanas como para as ciências físico-naturais. Husserl (2012) afirma que, “Nada há aqui de objetividade simplesmente, mas objetividade, coisas, mundo e ciências do mundo (incluindo, então, todas as ciências positivistas e filosofias) como fenômenos meus, como fenômenos do ego transcendental” (p. 209).

E,

O que as ciências denominam conhecimento do mundo é o conhecimento das coisas do mundo, dos seus gêneros e espécies, das suas ligações e separações, das suas alterações e permanências, das suas leis do ser que perdura nas alterações, da sua estrutura e formas mais abrangentes, e da sua regularidade, a que todo ser das coisas está vinculado (p. 211).

Ou ainda,

O mundo da vida é mundo para todos, e, assim, as ciências que, em primeiro lugar, são os mundos dos cientistas, existem para todos os homens como resultados (proposições e teorias) alcançados, existem para todos – assim como o mundo da vida é para todos, relativo ao sujeito (p. 387).

O conceito de *Lebenswelt* possibilita um entrelaçamento entre o mundo objetivo, o mundo social e o mundo subjetivo, apontando para uma compreensão descentrada do mundo. Deste modo, o mundo é compreendido como o contexto da vida pessoal, social e histórico repleto de elementos e múltiplos contornos. Husserl entende, conforme afirma, que,

[...] no *viver em relação mútua*, porém, cada um pode tomar parte na vida do outro. Assim, o mundo não é, de todo, existente somente para o homem isolado, mas para a comunidade humana e, na verdade, isso é assim já pelo tornar-se comum da simples percepção. Neste tornar-se comum tem também lugar uma permanente mudança de validade numa correção recíproca. No compreender mútuo, as minhas experiências e aquisições empíricas entram com as dos outros numa conexão similar à das séries de experiência dentro da vida da minha experiência, e da vida da experiência em cada caso própria [...] (p. 133, grifo do autor).

E

Tudo isso acontece de tal modo que, na consciência de cada um e na consciência da comunidade, que se tornou adulta e abrangente na sua conexão, o mesmo e único mundo chega à validade constante, e permanece continuamente como o mundo, em parte já experienciado, em parte como horizonte aberto das experiências possíveis de todos: o mundo, como horizonte universal, comum a todos os homens [...] (p. 133).

Com a retomada do conceito por Husserl, este sinalizou que a ciência moderna estava se afastando da experiência originária, se desprendendo da experiência vivida e se detendo numa idealidade do mundo, acarretando uma crise no próprio campo da ciência – questão já discutida anteriormente. Husserl entendeu que a ciência se sustenta numa proposta universal e unilateral da razão, negligenciando as diversas dimensões da existência humana. Para ele, era como se a ciência só apontasse uma única opção ao homem: a submissão ao pensamento científico, pautado num modelo positivista (PIZZI, 2006; SANTOS, 2002). Mas para Husserl

[...] tem em primeiro lugar de ser levado em consideração o mundo concreto da vida e, na verdade, de acordo com a universalidade efetiva-

mente concreta na qual ele abarca atual e horizontalmente todas as suas camadas de validade adquiridas pelos homens para o mundo da sua vida comum e, por fim, na qual as referiu como um todo a um núcleo mundano que precisa ser analisado em abstrato: o mundo das experiências simplesmente intersubjetivas (p. 109).

O sentido do ser do *Lebenswelt* toma sua forma, mais definitivamente, como pré-científico, sendo sua validade constituída na particularidade da experiência. O mundo é entendido como horizonte universal e está em relação mútua com ele, pois o horizonte se mostra tanto na dimensão interna dos fenômenos e de suas potencialidades ainda não explicitadas, quanto pela dimensão externa que envolve o mundo em volta daquela coisa.

Iremos compreender que o mundo que para nós é um fluxo permanentemente de mudança dos modos de doação, uma aquisição espiritual universal, que se formou e que continua se formando como unidade de uma figura espiritual, como uma configuração de sentido – como figura de uma subjetividade funcional universal (HUSSERL, 2012, p. 92).

Com isso, é possível dizer que o mundo é um fluxo constante de mudança dos modos de significação num permanente formar-se e formando-se numa unidade como uma configuração de sentido. Trata-se da própria constituição do *Lebenswelt*, entendendo que sempre houve para o homem um mundo antes da ciência e continuará a existir após ela, pois “houve sempre já para a humanidade de antes da ciência um mundo da vida, tal como este também prossegue no seu modo de ser após a ciência” (p. 100). É pensar que se está imerso no mundo e, portanto, se é parte constituinte do mundo da vida, e que o pensar científico não pode ser deslocado para fora dessa imersão, pois não se é sujeito simplesmente inserido no mundo e sim co-implicado.

Nas palavras de Husserl (2012, p. 148),

[...] o mundo que para nós é nosso mundo, segundo o seu ser-assim e o seu ser, cria o sentido de ser total e completamente a partir da nossa vida intencional, numa tipologia *a priori* demonstrável de realizações – demonstrável, e não argumentativamente construída ou imaginada num pensamento místico.

O que se propõe nessa radicalidade da fenomenologia é que, diferentemente da ciência objetiva, com sua ideia de mundo *a priori*, agora, com o posicionamento fenomenológico, encontre-se em uma atitude a possibilidade de criação do mundo, sendo essa o solo do conhecimento. Husserl ressalta: “O mundo é o campo universal para onde estão dirigidos todos os nossos atos de experiência, de conhecimento ou de ação” (2012, p. 117). O *Lebenswelt* é a condição necessária para a vida do homem e o desenvolvimento da cultura, dessa forma, natureza, consciência, vida e conhecimento estão interligados. Em Millione (2007): “[...] o mundo da vida, como reino do subjetivo, circunda e transcende o reino da objetividade da ciência”¹⁵ (p. 91, tradução nossa). Em Husserl (2012, p. 106) temos que

[...] se deixarmos de estar imersos no nosso pensar científico, aperceber-nos-emos de que os cientistas são homens e, como tais, partes constituintes do mundo da vida, para nós, sempre existente, continuamente pré-dado, e a ciência inteira se insere, então, juntamente conosco, no mundo da vida – o meramente “relativo ao sujeito”.

Husserl retoma o mundo da experiência com a noção de *Lebenswelt*, o mundo “[...] no qual a experiência é uma evidência que se joga puramente no mundo da vida [...]” (p. 105). Com o método fenomenológico, pode-se retornar à experiência originária, à experiência do mundo da vida, não no sentido do que é dado simplesmente, mas à sua origem, à sua historicidade, tornando-se o fundo que justificaria a legitimidade dos enunciados das ciências compreensivas em contraposição aos das ciências explicativas (PIZZI, 2006; STEIN, 2004; ZÉLIC, 2008). Dessa forma, Husserl resolve o problema que se apontara para a ciência e para a filosofia – a ligação com o mundo. E esta é a proposta de Husserl (2012), a ciência como um conhecimento da vida – criadora de cultura numa historicidade –, da experiência do mundo, do mundo em comum, do que é experienciável em comum, e o que caracteriza a

¹⁵ [...] el mundo de la vida, como reino de lo subjetivo, circunda y trasciende el reino da objetividad de la ciencia [...].

mutabilidade é poder pensar uma ciência que considera o mundo experienciado como experienciado pelo experienciador.

Em *Experiência e Juízo: investigações sobre a genealogia da lógica* (1939), o último Husserl aponta que a experiência se concretiza num mundo circundante e que este está sempre aí como âmbito de pré-doação, sendo necessário o “voltar-se” a ela para a elaboração do conhecimento. Para o filósofo, toda atividade de conhecimento é precedida por um mundo como solo universal indiscutivelmente existente. Tem-se, aqui, a crença no mundano, na consciência mundana (AZEVEDO, 2011; MILLIONE, 2007; MORUJÃO, 2001). Husserl (2012, p. 123) afirma que, para a apreensão da correlação entre mundo e consciência do mundo, é necessária a atitude fenomenológica, a *epoché*, pois esta possibilita a liberdade do olhar, daquele que olha, tornando-o um olhar experienciador. Assim,

[...] com ela o olhar do filósofo se torna pela primeira vez de fato inteiramente livre e, antes de mais nada, livre do vínculo da pré-doação do mundo. Com esta libertação, e nela, é dada a descoberta da correlação universal, inteiramente encerrada em si e absolutamente autônoma, do próprio mundo e da consciência do mundo.

Como desdobramento do entendimento de *Lebenswelt*, evidencia-se uma reformulação do modo como a ciência realiza a *epoché*. O que antes era um passo metodológico, que suspendia as validades natural-ingênuas como uma abstração, agora passa a ser uma suspensão, considerando-se a existência do homem. A ciência e o cientista não desaparecem na relação e na produção do conhecimento, o que ocorre é uma coafetação. Husserl admite que a *epoché* proposta em seus escritos iniciais como em *Ideia* (1913) e *Fenomenologia como Ciência de Rigor* (1910), estabelecia uma relação sujeito e mundo ainda dicotomizada, ou seja, uma relação do que é visado pelo sujeito que visa. Entendeu que a noção que havia formulado já não era suficiente, pois assumiu a ideia de que ainda estava na compreensão de mundo reduzido e, somente com a noção de mundo da vida, aquela relação devia tomá-lo como solo. É uma mudança radical da atitude natural da vida, conforme enfatiza:

Manifestamente, apenas por uma *alteração total* da atitude natural, uma alteração na qual não mais vivemos como até aqui como homens da existência natural na efetivação constante da validade do mundo pré-dado, mas, pelo contrário, abstermo-nos permanentemente dessa efetivação. Só assim podemos alcançar o tema transformado, de uma nova espécie, “pré-doação do mundo como tal”: o mundo pura e totalmente, de modo exclusivo, *como aquele que e tal como* na vida da nossa consciência tem sentido e validade de ser, e os adquire em figuras sempre novas (HUSSERL, 2012, p. 120-121, grifo do autor).

O mundo da vida das ciências objetivas como um mundo puro, matematizado, exato e físico transforma-se, em Husserl, em um mundo relativo ao sujeito do mundo da vida, sem que, com isso, haja a exclusão da objetividade própria desse mundo. “O mundo é o todo das coisas” (HUSSERL, 2012, p. 116), pré-dado e, neste sentido, é tomado como horizonte, pois é sempre campo de possibilidades, sendo necessariamente presentificação daquilo que já foi dito sobre o mundo. E assegura que “[...] mundo é o campo universal para onde estão dirigidos todos os nossos atos de experiência, de conhecimento ou de ação. Dele provêm, a partir dos objetos em cada caso já dados, todas as afecções, que se transformam, a cada vez, em ações” (p. 117).

O mundo é existente como unidade singular e, ao mesmo tempo, como pluralidade na sua variação de sentido, pressupondo sempre o horizonte do mundo; sendo que esse singular não é algo por si mesmo, mas sempre num campo de percepção, e só tem sentido por sua perspectiva de horizonte, que está aberto e possibilita novas percepções. Isso porquanto o que é percebido aponta para uma pluralidade de outras percepções que igualmente pertencem ao que foi percebido e, assim, o percebido expressa novamente um horizonte de percepções. Portanto, o *Lebenswelt* é esse lugar que remete sempre a um horizonte (PIZZI, 2006; ZÉLIC, 2008). Dito de outra forma, o mundo sempre é percebido na relação mútua que estabelecemos com os outros que percebem. O mundo não nos é dado isoladamente, mas para toda a humanidade, permitindo que se torne algo em comum. É terreno comum do viver humano, é o mundo em que se vive, é o solo de inscrição prática, sensível e comunitária e, ainda, terreno da existência (TATOSSIAN; MOREIRA, 2012). Em Husserl (2012, p. 116). “[...] a vida é permanentemente viver

na certeza do mundo. Viver desperto é ser desperto para o mundo, ser constante e atualmente ‘consciente’ do mundo e de si mesmo como vivendo *no* mundo, vivenciando efetivamente, realizando efetivamente a certeza do ser no mundo”.

O filósofo entendeu que a problematização da noção de *Lebenswelt* se refere a uma reformulação da sua noção de “eu”. O que antes era um “eu” reflexivo numa relação eu-objeto e de dação de significado, transforma-se num “eu” – “nós”, num todos “nós”, ou ainda, num muitos “eus”, no qual sou um deles. Portanto, a constituição da intersubjetividade é pensar “este nós-todos”, desde mim, ou mesmo “em mim” (2012, p. 149). E é com a *epoché*, e somente com a sua realização, que o homem se torna fenômeno, o que implica o não alcance do conhecimento do homem em si, ou mesmo de mim, de modo direto e ingênuo, tal como é proposto pelas ciências objetivas, mas há sim, o seu alcance apenas como fenômeno, o que está aí, o mesmo que aparência (ABBAGNANO, 2007). Não há um mundo separadamente para cada sujeito, mas o que há é um entrelaçamento intencional de mundos, uma intencionalidade mútua. Conforme afirma Husserl (2012): “[...] no fenômeno universal ‘mundo’, num ‘mundo para todos os sujeitos efetivos e possíveis’, dos quais nenhum pode furtar à implicação intencional pela qual pertence de antemão ao horizonte de cada sujeito” (p. 207).

Mas

[...] cada um “sabe-se” vivente no horizonte dos seus co-humanos, com os quais pode entrar em conexão, ora atual, ora potencialmente, assim como estes o podem fazer (conforme ele do mesmo modo o sabe) em relação mútua, atual e potencial. Cada um sabe que ele e seus companheiros estão referidos, numa conexão atual, às mesmas coisas da experiência [...] (p. 134).

Em suma, em cada sujeito há todos os outros sujeitos, pois o *Lebenswelt* é essa experiência de coconstituição eu-todos sem a perda do eu singular e a redução do eu comum. É a constituição de mundo que não é meu exclusivamente nem do outro, também, exclu-

sivamente, tal como anota o filósofo (2012), “[...] sou necessariamente eu quem tem o seu tu, o seu nós e o seu vós, o eu do pronome pessoa. E, necessariamente, do mesmo modo, sou e somos em comunidade egológica, correlatos de tudo o que dizemos, como entes mundanos” (p. 215).

Husserl ressalta que, nessa sua discussão acerca da intersubjetividade, a situa em estreita ligação com a história, sem que, com isso, caia num relativismo histórico que, para ele, ocorre algumas vezes, principalmente na sociologia. Enfatiza, porém, que o filósofo não pode deixar de passar pela história, ultrapassando-a como meros dados históricos imediatos para ir em busca da reflexão do mundo vivido. Enfatizar a ligação entre sujeito, mundo, cultura e história aponta em direção a uma compreensão intersubjetiva dessa relação. Na ideia de intersubjetividade, há a reconciliação entre o subjetivismo e o objetivismo, entre o abstrato e o concreto e entre a história pessoal e a história cultural, bem como a presença da coexistência do eu e do outro (LYOTARD, 2008; PIZZI, 2006). Sem dúvida, o conceito de *Lebenswelt* revela a importância do contexto social, histórico, cultural e político das condutas humanas, ou seja, traz à tona o questionamento sobre o que envolve e constitui a experiência humana e suas implicações.

Outro aspecto que Husserl acrescenta sobre a intersubjetividade é que esta tem um caráter espaço-temporal, ou seja, só se pode pensar a intersubjetividade, se esta for posta num tempo e num espaço, pois

O mundo é mundo espaço-temporal, a cujo sentido próprio de ser, como mundo da vida, pertence um espaço-temporalidade (a espaço-temporalidade “viva”, não a lógico-matemática). A focagem no mundo da percepção (e este não é, manifestamente, um começo ao acaso) fornece, no que concerne ao mundo, somente o *modo* temporal presente, o qual remete ele mesmo horizontalmente aos modos temporais passado e futuro (2012, p. 137, grifo do autor).

Como desdobramento dessa relação com o espaço-tempo, “[...] o eu agora atual também pode, entretanto, relacionar-se com o seu eu passado, não mais de agora, justamente, dialogar, com ele e criticá-lo, como os outros” (p. 141). Dessa forma, para Husserl, a subjetividade só é o que é na intersubjetividade.

Zahavi (2003) assinala que o conceito de *Lebenswelt* representa uma radicalização da ideia de intersubjetividade no que tange a questões como a historicidade, a “generatividade”, a tradição e a normalidade.

O mundo *me* é (sic) dado do modo como é dado a *todos*. Explicitá-lo no seu *que* e nas suas maneiras de representação é explicitá-lo naquilo em que é mundo para todos, como o que para cada homem é cognoscível e em cada caso válido na sua conexão das maneiras de representar de todos [...]. A forma ontológica do mundo é a do mundo para todos (HUSSERL, 2012, p. 83, grifo do autor).

Com esses apontamentos, o conceito possibilita estabelecer a relação entre o pensamento da fenomenologia e o da sociologia, ganhando, assim, um novo estatuto com a redução de uma tensão que existia entre esses pensamentos, pois com ele a fenomenologia avança e se direciona na busca do sentido do mundo e dos valores da vida (PIZZI, 2006).

A relação entre a fenomenologia e a sociologia mostra-se no pensamento de Alfred Schutz – teórico bastante referendado na Saúde Coletiva, principalmente em estudos qualitativos de cunho fenomenológico. Schutz intenta constituir uma síntese entre fenomenologia e sociologia, fundando uma teoria da ação do homem social no mundo que leve em consideração o *Lebenswelt* e a intersubjetividade. Conduz seu pensamento a uma conjunção da filosofia fenomenológica inspirada em Husserl com a sociologia compreensiva de Max Weber, buscando constituir uma fenomenologia da ação social, uma sociologia fenomenológica. Esta é constituída por Schutz, a partir das concepções de Husserl sobre a psicologia fenomenológica, tomando como referência termos como ‘consciência’, ‘experiência’, ‘significado’ e ‘mundo’. Termos esses apresentados nas obras *Ideias*, *Investigações Lógicas* e *Lógica Formal e Transcendental* de Husserl. Schutz procura compreender o sentido da existência nas intersubjetividades dos homens em sociedade, o que implica entender os fenômenos sociais, mas não reduzidos às suas causalidades, pois a ação social acontece na subjetividade e é dotada de sentido. Com isso, o teórico pretende compreender o sentido das ações sociais, entender os sujeitos atuando no mundo. Para ele, a ciência an-

corada no conceito de *Lebenswelt* deve se esforçar para encontrar um modo de dar conta da interação social como um processo comunicativo (AZEVEDO, 2011; CASTRO, 2012; WAGNER, 2012). Para o filósofo, “[...] o ‘mundo da vida cotidiana’ deve ser considerado como o mundo da intersubjetividade que já existia muito antes de nosso nascimento, que já foi experimentado e interpretado por outros, nossos antecessores, como um mundo organizado” (SCHUTZ, 2012, p. 84).

Com isso, o Filósofo entende o mundo da vida como o da vida cotidiana, ou ainda, o mundo social. Portanto,

[...] o mundo social no qual o homem nasce e no qual ele precisa encontrar seu caminho é experienciado por ele como uma estreita rede de relações sociais, de sistemas de signos e símbolos, com sua estrutura particular de significados, de formas institucionalizadas de organização social, de sistemas de *status* e prestígio etc. (p. 92).

Vale ressaltar que, em nenhum momento, Husserl propõe fazer uma fenomenologia sociológica ou uma fenomenologia histórica, mas uma retomada reflexiva do social e da história com base na problematização do *Lebenswelt*, quando apresenta a noção de que a realidade é ambígua, ou seja, não é uma coisa ou outra exclusiva ou separadamente, concepção esta mais bem desenvolvida no pensamento de Merleau-Ponty (2006b). *Lebenswelt*, para este filósofo, é um colocar-se no mundo, é uma espécie de deslizar-se no mundo.

Stein (2004) resalta a importância de este conceito surgir no pensamento de Husserl, que, a princípio, situava o mundo como algo secundário e sua filosofia, por sua vez, buscava ter um projeto de redução eidética, privilegiando a consciência e deixando em segundo plano o mundo na sua existência. É justamente Husserl, no entanto, que põe isso em questão e refere-se ao *Lebenswelt* como: o mundo vivido pré-categorial, antepredicativo, ou seja, o que está anterior à vida, mas, ao mesmo tempo, é o que possibilita a articulação entre o mundo e a vida; como o mundo subjetivo, ou ainda, o mundo originário. Em outras palavras, é o lugar que torna possíveis nossas vivências e significações, que torna possíveis nossas expressões em sua multiplicidade, mas ao mesmo tempo, um “não lugar”. É o que está à margem do que a reali-

dade científica pode metodologicamente tematizar, “[...] termo através do qual nós falamos, mas sobre o qual não podemos falar [...] [...] ponto principal que fica antes da possibilidade de falar, mas que é possibilidade de falar [...]” (STEIN, 2004, p. 24). *Lebenswelt* torna-se o novo tema da fenomenologia.

Nesse sentido, *Lebenswelt* ligava-se à existência, porquanto evidenciava a possibilidade de ir ao encontro do que se revela como existência (SALUM; MAHFOUND, 2012). Husserl (2012, p. 204) alegava que,

Sou, faticamente, numa presença co-humana e num horizonte aberto de humanidade, sei a mim faticamente num contexto generativo, numa corrente de unidade, de uma historicidade na qual este presente é da humanidade e do mundo que lhe é consciente, o presente histórico de um passado histórico e de um futuro histórico.

E em outra afirmação, vemos, mais assertivamente, a condução do último Husserl para uma perspectiva existencial.

Como vida pessoal, esta vida é um incessante devir numa incessante intencionalidade do desenvolvimento. Quem nesta vida devém é a própria pessoa. O seu ser é sempre devir, e isto, na correlação do ser pessoal singular e pessoal comum, é válido para ambos, para o homem e para as humanidades unitárias (p. 217).

Esse ponto aproximou Heidegger e Merleau-Ponty do último Husserl, para quem *Lebenswelt* repõe a importância da existência do e no mundo, principalmente quando criticam a redução transcendental pelo fato de esta excluir o sujeito concreto, existente, sendo este último o ponto que os distancia. Mesmo com a reformulação e ampliação da fenomenologia husserliana, ainda se preserva uma perspectiva reflexiva, ou seja, uma fenomenologia da consciência. Tal como reafirma Husserl (2012, p. 341):

Eu sou aquele que põe o mundo em validade, ele é o mundo válido a partir da vida da minha consciência, com todo o conteúdo no qual justamente ele é para mim válido. O mundo também já sempre tem, então, para mim, é certo, o sentido de um ser-mundo para todos, o mundo idêntico que cada um experiencia, que cada um tem como campo vital, e que cada um, como eu próprio, se atribui a si.

E acrescenta que “o mundo da vida é relativo ao sujeito [...] o mundo pré-dado é um mundo que veio a ser sempre já pelos interesses humanos, que está de algum modo sempre já adquirido como o mundo da nossa consciência” (p. 388).

Para Stein (2004), esse é o ponto mais problemático do conceito de Husserl: pensar o *Lebenswelt*, ainda, ligado à consciência, à subjetividade transcendental. Como vimos ao longo do trânsito deste nosso texto baseado no percurso do pensamento de Husserl, este, como forma de responder às críticas de que sua fenomenologia não considera a história, incorpora essa questão ao mundo vivido, em sua última obra. No entanto, reconhecemos que essa resolução não ocorreu efetivamente no seu sistema filosófico, porque, ainda, insistia em sua tentativa de elaborar um sistema absoluto e com o centramento na consciência. Com isso, entendemos que a fenomenologia proposta pelo último Husserl aponta para uma correlação consciência-mundo, um entrelaçamento sujeito-sujeito, para uma intersubjetividade, permanecendo as noções de intencionalidade e *epoché* transcendental (MERLEAU-PONTY, 2006b).

Stein (2004) aborda a característica ambígua do *Lebenswelt*, descrevendo-o de dois modos: como universo empírico e o mundo das vivências, configurando, assim, um paradoxo – de um lado, o conceito intenta ser universal, portanto, descritível e, do outro, singular, por conseguinte, vivencial. O autor aponta, com isso que o mundo vivido não se exaure na empiria, somente, pois busca, fundamentalmente, superar a dicotomia racionalismo e empirismo. Assim, “[...] o mundo da vida pretende ser uma proposta além de todos eles [...]” (p. 51), transcendendo o mundo empírico. Nesse contexto, o conceito de *Lebenswelt* surge para as ciências humanas como o lugar que as remete à origem dos seus conceitos, estando aí o “[...] reduto último da nossa racionalidade; é ali que termina qualquer interrogação, porque para trás disso não há como chegar” (p. 55).

Talvez se possa pensar numa solução para a tensão do conceito quando se considera que a experiência do *Lebenswelt* não pode ser desprovida do desconhecido, pelo contrário, ela deve ser exatamente o “experienciar” da estranheza. Por seu intermédio se pode compreender sua

ambiguidade, pois a experiência da estranheza ocorre na capacidade de se imaginar aquilo que não está presente, o que a torna, de algum modo, antecipativa do ausente e do futuro e, ao mesmo tempo, do que está aí. O *Lebenswelt* é uma coisa e a outra, é presente-ausente, é familiaridade e estranhamento.

A noção de *Lebenswelt* em Merleau-Ponty

Merleau-Ponty (2006b), que retoma o pensamento do último Husserl com a problematização do *Lebenswelt*, aponta sua noção de homem como um ser histórico e não uma mera espécie natural. Essa discussão sobre o homem é apresentada desde o seu primeiro escrito *A Estrutura do Comportamento* – obra abordada em capítulo anterior –, que discute a relação entre objetividade e subjetividade, biológico e psicológico, natureza e consciência, dentre outras dicotomias destacadas na ciência moderna. Merleau-Ponty retoma, ainda, essas questões em suas notas de curso do período de 1959 a 1961, no qual reafirma sua crítica ao pensamento dicotômico quando aponta que não há uma natureza em si e outra que é determinada pela história, pois a natureza é manifestamente humana. E, entende que toda ciência é histórica, portanto as ciências naturais e humanas são, necessariamente, históricas, conforme nos indica.

Perigo desta contradição já está presente desde o início da ciência moderna como: 1) natureza em si; 2) natureza condicionada pela história humana. [...] ao contrário da ciência de hoje não pode reivindicar essa base, pois é claramente humana, e então a relação homem e natureza é evidente (MERLEAU-PONTY, 1996, p. 43-44, tradução nossa).¹⁶

No *Estrutura do Comportamento*, Merleau-Ponty indica que o mundo se constitui pelo conjunto de suas relações alicerçadas pela consciência. O que faz com que vejamos que o filósofo, sob a con-

¹⁶ Danger de cette contradiction déjà présent dès le début de la science moderne comme 1) dévoilement d'une nature en soi; 2) dévoilement pourtant conditionné par l'histoire humaine. [...] au contraire la science d'aujourd'hui ne peut prétendre à un tel fondement, elle est manifestement humaine, et alors le cercle homme-nature est évident.

dução do pensamento do último Husserl, apresente a questão do mundo como central em sua filosofia. Com a intenção de discutir e criticar a teoria clássica do reflexo, Merleau-Ponty apresenta argumentos pautados na compreensão do entrelaçamento e na interdependência entre as propriedades do objeto e na intencionalidade do sujeito, sempre posta na relação com o mundo, conforme sua citação do teórico Goldstein, da Psicologia da Forma: “O meio (*Umwelt*) se recorta no mundo segundo o ser do organismo – dado que um organismo pode ser apenas se encontra no mundo o meio adequado” (p. 15). O pensamento de Merleau-Ponty está sempre conduzindo à ideia de relações e de uma totalidade e que “[...] a existência dessa estrutura [o todo] no mundo é apenas a intersecção de uma multiplicidade de relações – que, é verdade, remetem a outras condições estruturais. Estrutura e lei são dois momentos dialéticos, e não duas potências do ser” (MERLEAU-PONTY, 2006a, p. 221).

Nessa sua obra, o filósofo tem uma intensa preocupação com a discussão sobre a estrutura do comportamento, objeto de investigação, principalmente, da psicologia e, que esta orientava seus estudos na perspectiva positivista e objetivista da causalidade entre sujeito e mundo. Em sua continuada crítica, Merleau-Ponty assegura que sua conclusão é que “descrevendo o indivíduo físico ou orgânico e aquilo que os cerca, fomos levados a admitir que suas relações não eram mecânicas, mas dialéticas” (p. 250). E esse posicionamento dialético, como ponto de partida, e que, de alguma maneira, tomado pela noção de *Lebenswelt* do último Husserl, faz com que ele confirme que

[...] não podemos designar um momento em que o mundo age sobre o organismo, já que o efeito mesmo dessa “ação” exprime a lei interior do organismo. Ao mesmo tempo em que a exterioridade mútua dos estímulos, também a exterioridade mútua entre o organismo e aquilo que o rodeia se acha superada (p. 250-251).

Com isso, Merleau-Ponty (1996) busca superar a orientação ora objetivista ora essencialista da ciência sobre a noção de subjetividade com sua proposta de pensar a subjetividade enquanto experiência num posicionamento de uma dialética em movimento.

Portanto, nenhum terror absoluto antes do outro ou uma reivindicação antropocêntrica... [...] não deve prender a situação como contingência injustificável, verdade pura, sem a verdade, e não tomar o espírito como espírito sem situação, pura *teoria* pura, sem lugar (p. 45-46, tradução nossa).¹⁷

Como ora já afirmado, é no *Fenomenologia da Percepção* que Merleau-Ponty esclarece e aprofunda as questões abordadas na obra anterior *A Estrutura do Comportamento* como experiência e mundo, colocando como ponto central do seu pensamento, a noção de *Lebenswelt*. Nesta obra, o filósofo define a fenomenologia como a filosofia que recoloca a essência na existência e não podendo ser compreendida sem situá-la na facticidade. Nesse posicionamento, ele realiza sua releitura da fenomenologia, recolocando-a no mundo.

Merleau-Ponty (2006b) afirma que o retorno às coisas mesmas, proposição de Husserl, só é possível se a ligação consciência e objeto estiver sob a condição da existência, pois “[...] o ato de ligação não é nada sem o espetáculo do mundo que ele liga” (p. 4). Com isso, enfatiza que a relação sujeito e mundo não é dicotomizada, nem, rigorosamente, de um para o outro. Para compreender essa relação é necessário pensar que essa análise deve considerar e tomar como ponto de partida nossa experiência do mundo, “[...] porque pela experiência perceptiva eu me afundo na espessura do mundo” (p. 275). Ou ainda, entender que

[...] o mundo está ali antes de qualquer análise que possa fazer dele, e seria artificial fazê-lo derivar de uma série de sínteses que ligariam as sensações, depois os aspectos perspectivos do objeto, quando ambos são justamente produtos da análise e não devem ser realizados antes dela (p. 5).

Desse modo, o filósofo entende a análise reflexiva como o que se realiza no próprio instante da reflexão como um acontecimento, pois se trata de uma criação e, é sempre uma reflexão sobre o irrefletido, sendo

¹⁷Donc, ni terreur devant l'autre absolu ni revendication anthropocentrique...Mais pour penser cela, il ne faut pas pendre la situation comme contingence injustifiable, pur fait sans vérité, et pas prendre l'esprit comme esprit non situé, pure *theoria* sans lieu.

que “[...] o mundo é dado ao sujeito, porque o sujeito é dado a si mesmo” (p. 5). E, afirma que essa reflexão é pré-reflexiva, e “[...] para ver o mundo e apreendê-lo como paradoxo é preciso romper nossa familiaridade com ele, e porque essa ruptura só pode ensinar-nos o brotamento imotivado do mundo” (p. 10).

A reflexão não é absolutamente transparente para si mesma, ela é sempre dada para si mesma em uma experiência, no sentido da palavra que será o sentido kantiano, ela sempre brota sem saber ela mesma de onde brota, e sempre se oferece a mim como um dom da natureza (p. 74).

Entende que a análise reflexiva não pode ser temática ou mesmo explícita, pelo contrário, ela é não temática e implícita, e se esvai no pensamento objetivo, pois

[...] o próprio pensamento objetivo se alimenta do irrefletido e se oferece como uma explicação da vida de consciência irrefletida, de forma que a reflexão radical não pode consistir em tematizar paralelamente o mundo ou o espaço e o sujeito intemporal que os pensa, mas deve retomar essa própria tematização com os horizontes de implicações que lhe dão sentido. Se refletir é investigar o originário, aquilo pelo que o resto pode ser e ser pensado, a reflexão não pode encerrar-se no pensamento objetivo, ela deve pensar justamente os atos de tematização do pensamento objetivo e restituir seu contexto (p. 388).

E acrescenta que “estamos presos ao mundo e não chegamos a nos destacar dele para passar à consciência do mundo” (p. 26). Assim, Merleau-Ponty compreende que, agora, é fundamental voltarmos para a experiência e, que esta é ambígua, pois comporta nela o percebido e a existência de lacunas, ao mesmo tempo. A noção de *Lebenswelt*, para Merleau-Ponty, possibilita que a fenomenologia abandone sua ênfase na consciência como doadora de sentido, “[...] não há vida privada da consciência, e a consciência só tem como obstáculo o caos, que não é nada [...]” (p. 55). Expõe sua compreensão de consciência quando afirma que

[...] a consciência não é nem posição de si, nem ignorância de si, ela é *dissimulada* a si mesma, quer dizer, nela não há nada que, de alguma maneira, não se anuncie a ela, se bem que a consciência não precise

conhecê-lo expressamente. Na consciência, o aparecer não é ser, mas fenômeno (p. 397, grifo do autor).

Com isso, o filósofo aponta uma ideia de opacidade e movimento, conforme assinala:

O conhecimento aparece como um sistema de substituições em que uma impressão anuncia outras sem nunca dar razão delas, em que palavras levam a esperar sensações, assim como a tarde leva a esperar a noite. A significação do percebido é apenas uma constelação de imagens que começam a reaparecer sem razão. [...] Nosso campo perceptivo é feito de “coisas” e de “vazios entre as coisas” (p. 38).

Merleau-Ponty reafirma o entendimento de Husserl quanto à necessidade de abandonar o posicionamento empirista quando buscamos conhecer a experiência vivida, pois só redescobrimos a existência do mundo podemos nos libertar da priorização dos conteúdos presentes na relação sujeito e mundo para nos conduzir ao reconhecimento da existência singular da experiência vivida. Com isso, o filósofo intenta sair de uma condição de uma visão naturalista, que toma o sujeito como fato, para uma dimensão existencial, acentuando que “[...] nunca se precisa perguntar-se como o mesmo sujeito é parte do mundo e princípio do mundo, porque o constituído é sempre para o constituinte” (p. 72). Assim como “a visão já é habitada por um sentido que lhe dá uma função no espetáculo do mundo, assim como em nossa existência” (p. 83).

Em sua ênfase no mundo vivido, na experiência vivida, Merleau-Ponty assegura que *Lebenswelt* é a experiência presente do nosso entrelaçamento, que nos coloca na familiaridade com nossa vida, pois sujeito e mundo são sua espessura, “[...] ele é o tecido intencional que o esforço de conhecimento procurará decompor” (p. 84), pois mundo significa a vida do sujeito como um todo, é o sujeito encarnado no mundo.

O primeiro ato filosófico seria então retornar ao mundo vivido a quem do mundo objetivo, já que é nele que poderemos compreender tanto o direito como os limites do mundo objetivo, restituir à coisa sua fisionomia concreta, aos organismos sua maneira própria de tratar o mundo, à subjetividade sua inerência histórica, reencontrar os fenômenos, a camada de experiência viva através da qual primeiramente o outro e as coisas nos são dados, o sistema (p. 90).

Essa afirmação nos faz entender que Merleau-Ponty conduz o pensamento na ruptura com a noção de consciência proposta por Husserl – o que ocorre, mais efetivamente, em sua obra *O visível e o invisível* –, quando ele assevera que este último não coloca a questão da existência do mundo, já que ainda assegurava sua filosofia numa fenomenologia transcendental pautada na subjetividade. “Husserl em Umsturz¹⁸ – inauguração de uma *Lebenswelt* que permanece sob as idealizações, o que alimenta e nutre a nossa história, e pertence a um tipo de ser, sem os quais a construção no seu direito não se baseia” (1996, p. 46, tradução nossa).¹⁹

Para Merleau-Ponty, só faz sentido pensar numa fenomenologia transcendental se colocarmos a própria transcendência no mundo e não no sujeito pensante. Acentua, ainda, que não há uma síntese absoluta homem e mundo, pois “[...] é por ser uma visão pré-objetiva que o ser no mundo pode distinguir-se de todo processo em terceira pessoa [...]” (2006b, p. 119), ou seja, não há, distintamente, homem, objeto e o percebido, porque

[...] o que nos permite centrar nossa existência é também o que nos impede de centrá-la absolutamente, e o anonimato de nosso corpo é inseparavelmente liberdade e servidão. Assim, para nos resumir, a ambiguidade do ser no mundo se traduz pela ambiguidade do corpo, e esta se compreende por aquela do tempo (p. 126).

A ambiguidade é tomada como um aspecto central no processo de percepção, indicando que nele não há uma coisa e outra excludente ou separadamente, pois “[...] tudo o que vivemos ou pensamos sempre tem vários sentidos” (p. 233). Merleau-Ponty expõe a inseparabilidade de sujeito e mundo, sendo esta, a ambiguidade, a concepção norteadora de seu pensamento. Nesse sentido, entendemos que, para o filósofo, a ambiguidade é inerente ao *Lebenswelt*, afirmando que

¹⁸ Texto inédito de Husserl (Umsturz der kopernikanischen lehre: die erde als Uhr Arche bewegt sich nicht bewegt de 1939) citado por Merleau-Ponty em *Phénoménologie de la perception*, p. 85).

¹⁹ Husserl dans Umsturz – dévoilement d'un *Lebenswelt* qui subsiste sous les idéalisations, les nourrit et nourrit notre histoire, et appartient à un type d'être sans lequel la construction dans son droit relatif n'est pas fondée.

[...] se é preciso que os objetos me mostrem sempre somente uma de suas faces, é porque eu mesmo estou em um certo lugar de onde as vejo e que não posso ver. Se, todavia, creio em seus lados escondidos como também em um mundo que os envolve a todos e que coexiste com eles, é enquanto meu corpo, sempre presente para mim e, entretanto, envolvido no meio deles por tantas relações objetivas, os mantém em coexistência com ele e faz bater em todos a pulsação de sua duração (2006b, p. 136).

Cada vez mais, Merleau-Ponty direciona sua filosofia à noção de experiência, pois é nela que está o ontológico. Consequentemente, afasta-se da noção de consciência, conforme indica: “[...] ser uma consciência, ou, antes, ser uma experiência, é comunicar-se interiormente com o mundo, com o corpo e com os outros, ser com eles em lugar de estar ao lado deles” (p. 142). Aqui, o filósofo intenta deixar claro que para a produção de um conhecimento objetivo é preciso estar aberto para as coisas mesmas, para a experiência, pois sem ela não haveria pensamento objetivo. É o movimento de redescoberta como experiência, enquanto presença sem uma divisão entre sujeito e mundo ou, ainda, não é necessário construir uma representação. Portanto, não é preciso procurar, nessa relação, cada parte ou elemento dela, pois a experiência já está lá, já é. Já sou. Desse modo, “[...] quando penso, não se pode dizer então, que eu me recolo no sujeito eterno que nunca deixei de ser, pois o verdadeiro sujeito do pensamento é aquele que efetua a conversão e a retomada atual, e é ele quem comunica sua vida ao fantasma intemporal” (p. 181).

Assim, Merleau-Ponty compreende que

[...] o adquirido só está verdadeiramente adquirido se é retomado em um novo movimento de pensamento, e um pensamento só está situado se ele mesmo assume sua situação [...]. [...] e é com o nivelamento do mundo que poderemos compreender ao mesmo tempo os distúrbios intelectuais, os distúrbios perceptivos e os distúrbios motores [...] (p. 183).

Novamente, é a inseparabilidade sujeito e mundo, sujeito e objeto, percepção e percebido, ou qualquer outra relação entre uma coisa e outra, pois cada uma (coisa e outra) só faz sentido na presença direta de uma com a outra, e é nessa experiência que emanam os significados, estes

sempre no mundo. Trata-se de recolocar o sujeito pensante no mundo, entender a relação sujeito pensante fundado no sujeito encarnado.

Com efeito, o mundo natural se apresenta como existente em si para além de sua existência para mim, o ato de transcendência pelo qual o sujeito se abre a ele arrebatase a si mesmo e nós nos encontramos em presença de uma natureza que não precisa ser percebida para existir (p. 213).

E ainda “Engajo-me com meu corpo entre as coisas, elas coexistem comigo enquanto sujeito encarnado, e essa vida nas coisas não tem nada de comum com a construção dos objetos científicos. Da mesma maneira que não compreendo os gestos do outro por um ato de interpretação” [...] (p. 252).

É pensar o *Lebenswelt* como a experiência pré-dada ou preexistente e tomá-la como ponto de partida é entender que apreender a mim e o mundo só é possível se os considerarmos como horizontes pré-pessoais, pois sei deles, mas não posso conhecê-los. É a experiência já consagrada a um mundo, tendo nela, ao mesmo tempo, seu início e seu fim, e sendo aquém e além do sujeito que experiencia, pois “[...] o presente vivido encerra em sua espessura um passado e um futuro” (p. 371). Numa concepção fenomenológica, é (re)definir a noção do *a priori*, agora, entendendo-o habitado no mundo. Dessa forma, não há mais a divisão entre o que o mundo deve ser e o que ele é, efetivamente. Afirma Merleau-Ponty que

[...] temos a experiência de um mundo, não no sentido de um sistema de relações que determinam inteiramente cada acontecimento, mas no sentido de uma totalidade aberta cuja síntese não pode ser acabada. Temos a experiência de um Eu, não no sentido de uma subjetividade absoluta, mas indivisivelmente desfeito e refeito pelo curso do tempo. A unidade do sujeito ou do objeto não é uma unidade real, mas uma unidade pressuntiva no horizonte da experiência; é preciso reencontrar, para aquém da ideia do sujeito e da ideia de objeto, o fato de minha subjetividade e o objeto no estado nascente, a camada primordial em que nascem tanto as ideias como as coisas (p. 296).

Com a noção de *Lebenswelt*, Merleau-Ponty reposiciona o pensamento fenomenológico, principalmente na sua discussão sobre o su-

jeito pensante, quando assegura que não há o pensamento e o sujeito que pensa, ou seja, o sujeito que pensa se confunde com o seu pensamento. O que há é uma síntese, que é sempre temporal e histórica, pois é realizada e refeita, num único movimento, que a põe em questão e a confirma, numa dialética sem uma síntese absoluta. Assim, pensar o pensado já, necessariamente, se relaciona ao mundo. “Não se pode considerar o mundo e o espaço orientado como dados com os conteúdos da experiência sensível ou com o corpo em si, já que a experiência mostra justamente que os mesmos conteúdos podem estar orientados alternadamente em uma direção ou na outra” (p. 332).

Nesse sentido, a fenomenologia traz algo novo para a ciência, que é fundar a experiência de modo diferente do que até então estava sendo feito: vê-la como representação. Dessa feita, a experiência não é garantida pelo sujeito pensante, nem por seus conteúdos, mas pelos horizontes de objetivação, que a liga ao mundo. E sob a regência do que afirmara o último Husserl, Merleau-Ponty entende que,

[...] só posso permanecer na evidência absoluta se retenho toda afirmação, se para mim nada mais é evidente, se, como o quer Husserl, espanto-me diante do mundo e deixo de estar em cumplicidade com ele para fazer aparecer a maré de motivações que me levam a ele, para despertar a explicitar inteiramente a minha vida (p. 396).

O filósofo propõe como já explanado ao longo desse texto, uma fenomenologia que apresente a filosofia como caracteristicamente ambígua e, quando se refere à redução como método de apreensão do mundo, Merleau-Ponty entende que é preciso considerar a experiência como abertura ao mundo e enquanto horizonte, porque “[...] o mundo é uma unidade aberta e indefinida em que estou situado [...]” (p. 408), e

[...] se queremos descrevê-los, é preciso dizer que minha experiência desemboca nas coisas e se transcende nelas, porque ela sempre se efetua no quadro de uma certa montagem em relação ao mundo, que é a definição de meu corpo. As grandezas e as formas apenas dão modalidade a esse poder global sobre o mundo (p. 407).

Assim,

[...] a distância de mim ao objeto não é uma grandeza que cresce ou decresce, mas uma tensão que oscila em torno de uma norma; a orientação oblíqua do objeto em relação a mim não é medida pelo ângulo que ele forma com o plano do meu rosto, mas sentida como um desequilíbrio, como uma repartição desigual de suas influências sobre mim; as variações da aparência não são mudanças de grandeza para mais ou para menos, distorções reais: simplesmente, ora suas partes se misturam e se confundem, ora elas se articulam nitidamente umas às outras e desvelam suas riquezas (p. 406).

Entendemos que, com esse posicionamento dialético sem síntese, Merleau-Ponty reafirma que o conhecimento é tão somente aquilo que percebemos sob um ponto de vista, e que essa é uma experiência vivida, pois não somos meros observadores, somos parte do mundo e é por fazer parte dele, estar inerente a ele, que o que sei de mim e dele é, ao mesmo tempo, finito e horizonte. O que significa que o conhecer está diante de nós e não centrado em nós, pois não podemos separar o sujeito que conhece e o algo conhecido. O que denota que não há o sujeito ou o objeto efetivamente em si, mas, sim, a apreensão da unidade que é, também, diferenciação. Portanto, o sentido das coisas não está no sujeito nem no objeto. É na experiência que construímos o sentido e, “para que percebamos as coisas é preciso que as vivamos” (p. 436). E, ainda, “é na experiência do mundo que todas as nossas operações lógicas de significação devem fundar-se, e o próprio mundo não é, portanto, certa significação comum a todas as nossas experiências, que leríamos através delas, uma ideia que viria animar a matéria do conhecimento” (2006b, p. 440).

Para Merleau-Ponty, só conhecemos na ambiguidade. É o que vemos nessa sua afirmação.

Se sou sempre e estou em todo lugar, não sou nunca e não estou em lugar algum. Assim, não se tem de escolher entre o inacabamento do mundo e sua existência, entre o engajamento e a ubiquidade da consciência, entre a transcendência e a imanência, já que cada um desses termos, quando é afirmado sozinho, faz aparecer seu contraditório. O que é preciso compreender é que a mesma razão me torna presente aqui e agora e presente alhures e sempre, ausente daqui e de agora e ausente de qualquer lugar e de qualquer tempo. Essa ambiguidade não é uma imperfeição da consciência ou da existência, é sua definição (p. 445).

É fundamental que compreendamos a impossibilidade de uma determinação objetiva absoluta, tal como proposta pelo pensamento positivista, exatamente pelo fato de que é preciso considerar a existência de fissuras e lacunas inerentes ao nosso modo de produzir conhecimento. E isso não significa dizer que desprezemos a objetividade, mas que a tomemos como um invólucro que não nos diz tudo sobre o mundo e os homens, pois estes só existem se vividos pelos sujeitos num encadeamento de perspectivas, da nossa e dos demais sujeitos, e da própria transcendência desse encadeamento, que é temporal e inacabado. “O mundo percebido não é apenas *meu* mundo, é nele que vejo desenhar-se as condutas de outrem, elas também o visam e ele é o correlativo, não somente de minha consciência, mas ainda de toda consciência *que eu possa encontrar*” (2006b, p. 453, grifo do autor).

Por conseguinte, Merleau-Ponty assevera que não há um mundo real e objetivo, exclusivamente, pois *Lebenswelt* se caracteriza pela sua inesgotável possibilidade de realidade e facticidade. Por conseguinte dessa compreensão da impossibilidade de alcançar a essência, posição com a qual concordamos, Merleau-Ponty entende que a redução fenomenológica, proposta por Husserl, deve considerar essa nossa incapacidade de ter uma visão absoluta da essência, pois, em nós, o que há é o inessencial, um espaço do nada. Assim, se fosse possível a redução fenomenológica que alcançasse a essência,

[...] seria preciso tomar em relação a ela uma distância que a pusesse inteiramente sob nosso olhar com todos os subentendidos de sensorialidade ou de pensamento operando nela, fazendo-a e fazendo-nos passar inteiramente para a transparência do imaginário, pensá-la sem o apoio de nenhum solo (2009b, p. 111).

E acrescenta que,

[...] não há uma essência, uma ideia que não se atenha a um domínio de história e geografia, não que esteja nele *encerrada*, e inacessível para os outros, mas porque o espaço ou o tempo da cultura, como o da natureza, não são sobrevoáveis, e a comunicação de uma cultura constituída com outra se faz por meio da região selvagem onde todas nasceram (p. 114).

Compreender a fenomenologia de Merleau-Ponty como uma filosofia da ambiguidade, é pensar na necessidade de retomarmos o nosso modo de apreender o mundo. É, principalmente, a importância de esclarecer o que é o nós e o mundo, e nosso modo de vê-lo, num tal posicionamento que nos coloque como se nada soubéssemos dele, para que, a partir disso, pudéssemos aprender tudo. Destarte, o filósofo conduz seu pensamento num sentido ontológico, pois

O que nos importa é precisamente saber o sentido de ser do mundo; a esse propósito nada devemos pressupor, nem a ideia ingênua do ser em si, nem a ideia correlata de um ser de representação, de um ser para a consciência, de um ser para o homem: todas essas são noções que devemos repensar a respeito de nossa experiência do mundo, ao mesmo tempo, que pensamos o ser do mundo (MERLEAU-PONTY, 2009b, p. 18).

Considerada sua última obra, *O Visível e o Invisível* realça, efetivamente, seu entendimento e proposta de pensar a fenomenologia como uma filosofia da ambiguidade, dando continuidade e, ao mesmo tempo, radicalizando o que havia elaborado em *Fenomenologia da Percepção*. Merleau-Ponty (2009b) assegura sua ideia de uma dialética sem síntese ou o que já havia exposto em *Fenomenologia da Percepção*: se for para pensar em síntese que seja como uma síntese em transição, pois olhar ativamente, “[...] despertando para o mundo, não se pode assistir a ela como espectador. Não é síntese, mas metamorfose pela qual as aparências são instantaneamente destituídas [...]” (2009b, p. 19). É a possibilidade de afirmação e negação sem ter que escolher um ou o outro, pois são justapostos no mundo.

Nesse sentido, Merleau-Ponty faz uma crítica à ciência objetivista quando aponta que esta se põe numa atitude ingênua e de sobrevoos diante de seu objeto, acreditando na capacidade que a ciência tem de revelá-lo em absoluto. Com isso, não problematiza aquele que se coloca na posição de quem questiona o objeto. A fenomenologia, nessa perspectiva da ambiguidade, se ocupa em examinar e oscilar entre uma coisa e outra, entre aquele que vê e a própria visão, “[...] é preciso que renuncie a esses dois pontos de vista, que se abstenha tanto de um como de outro [...]”, sendo preciso perdê-los “[...] como estado de fato para

reconstruí-lo como possibilidades [...]” (2009b, p. 38). É como se nos abrissemos para uma terceira dimensão, a da possibilidade, na qual não há discordância entre nós e o mundo, ou o que pertence a nós e ao mundo. O filósofo considera que,

[...] todos nós atingimos o mundo e o mesmo mundo, ele é todo para cada um de nós, sem divisão, nem perda, porque é o que pensamos perceber, o objeto indiviso de todos os nossos pensamentos; sua unidade, não sendo a unidade numérica, não vem a ser unidade específica: é esta unidade ideal ou de significação que faz com que o triângulo do geômetra seja o mesmo em Tóquio ou em Paris, no século V antes de Jesus Cristo e no presente (2009b, p. 40).

É a saída de Merleau-Ponty do sujeito transcendental para o sujeito encarnado no mundo. É poder pensar numa reflexão que se sustenta na espessura do mundo, sendo capaz de conhecê-lo para, em seguida, devolver-lhe a obscuridade e o desconhecimento do que ele seja. Para o filósofo, é transcender a reflexão pela própria condição de transcendência da mesma. É passar da reflexão para o que ele nomeia de sobre-reflexão, sendo esta

[...] o contato mudo com as coisas, quando ainda não são coisas ditas. Se, pois, a reflexão não deve presumir o que encontra e condenar-se a pôr nas coisas o que depois fingirá encontrar nelas [...]. [É preciso que] interrogue, que entre na floresta das referências, que nossa interrogação levanta nele, que o faça dizer, enfim, o que seu silêncio *ele quer dizer*... (p. 47, grifo do autor).

Compreendemos que o conhecimento do que somos e do que é o mundo é sempre mutável e, somente, possibilidade, pois podemos a cada nova compreensão substituir a que ora tivemos, não num sentido de continuidade e cumulativo, mas, no sentido mesmo, de desautorização constante do que dizemos daquilo que compreendemos da relação nós-mundo. “Trata-se de reconsiderar as noções solidárias de ativo e passivo, de tal maneira que não nos coloquem mais diante da antinomia de uma filosofia que explica o ser e a verdade, mas que não explica o mundo, e de uma filosofia que explica o mundo, mas nos desenraiza do ser e da verdade” (2009b, p. 51). Pois, “[...] o mundo está

sempre além de meus pensamentos como acontecimentos e ainda para além dos pensamentos dos outros, de modo que não está dividido pelo conhecimento que temos dele, não sendo, ademais, único no sentido em que cada um de nós é único” (p. 55).

Essa sobre-reflexão se dá no entrelaçamento sujeito e mundo, na confrontação do que se apresenta no nosso campo perceptual com o que aparece no do outro e na mistura entre as durabilidades de um com a do outro. Para tal, é preciso voltar-se ao pré-reflexivo, que Merleau-Ponty denomina de zona da abertura ao Ser. É a experiência do esvaziamento.

Aqui o que se diz do ser e o que se diz do nada se *identificam*, é o direito e o avesso do mesmo pensamento; a clara visão do ser, tal como é sob os nossos olhos – como o ser da coisa que é pacífica e obstinadamente ela mesma, assente sobre si, não-eu absoluto –, é complementar ou mesmo sinônima de uma concepção de si como ausência e elusão (2009b, p. 60, grifo do autor).

Trata-se da impossibilidade de reduzir a relação homem e mundo a alguma coisa como consciência, pensamento, ego ou sujeito. Assim, antes de qualquer reflexão, devemo-nos por na situação e é a partir dela que podemos atingir o que somos. Com isso,

[...] entre o saber de si e o saber do mundo não há mais debate de prioridade, ainda que ideal; em particular, o mundo não está mais *fundado sobre* o “eu penso”, como o que está ligado sobre o que liga; o que “sou”, sou-o apenas a distância, ali, nesse corpo, nesse personagem, nesses pensamentos que empurro diante de mim e que são apenas os meus longes menos afastados; e, inversamente, este mundo que não sou eu, e ao qual me apego tão intensamente como a mim mesmo, não passa, em certo sentido, do prolongamento de meu corpo, tenho razões para dizer que eu sou o mundo (p. 63, grifo do autor).

Com a filosofia da ambiguidade de Merleau-Ponty (2009b, p. 70), depreendemos que não há um eu e o mundo separadamente, que o eu e o outro são verso e anverso um do outro, mas a experiência que já nos contém enquanto transitamos naquilo que já faz parte dela. O filósofo utiliza-se de uma metáfora para a noção de *Lebenswelt*:

[...] o mundo é como essa faixa de espuma no mar, que, vista de avião, parece imóvel e, de repente, porque aumentou de uma tira, compreendemos que, de perto, é marulhar e vida mas também que, vista de muito alto, nunca a amplitude do ser sobrepujará o nada, nem o ruído do mundo, o seu silêncio.

E acrescenta, quando se refere a uma filosofia reflexionante e o que esta pode ser pensada tomando como condução a ambiguidade,

[...] esta análise do ser e do nada causa constrangimento. Por princípio, ela se opõe absolutamente, define-os como se excluindo um ao outro, mas se são opostos absolutos não se definem por nada que lhes seja próprio; desde que um seja negado o outro surge, cada um deles nada mais é do que a exclusão do outro e nada impede, em suma, que troquem de papéis [...], já que cada um deles nada mais é do que o recuo diante do outro (p. 78).

O filósofo entende que aquilo que definimos como ser em seus aspectos e perspectivas é, ao mesmo tempo, nada, sendo esta relação o terreno da experiência que seu pensamento propõe que seja problematizado: o *Lebenswelt*. É pensarmos que, o que nos conduz na direção da compreensão do mundo vivido é o próprio mundo vivido, pois o que é o mundo é, somente, visão do mundo. Com isso, “[...] somos convidados a redefinir tanto aqueles que veem quanto o mundo visto” (p. 81), num processo que é dialético que não se chega a uma síntese absoluta. Merleau-Ponty considera que uma das tarefas da dialética é repensar as falsas evidências e, ficar atento, criticando a si mesmo, para que suas afirmações, elas mesmas são se tornem falsas evidências. Portanto, “[...] só é boa dialética aquela que se critica a si mesma e se ultrapassa como enunciado separado; a boa dialética é a hiperdialética” (p. 95). “O que chamamos de hiperdialética é um pensamento que, ao contrário, é capaz de verdade, pois encara sem restrição a pluralidade das relações e o que chamamos ambiguidade. [...] a dialética sem síntese [...]” (2009b, p. 96).

Para Merleau-Ponty, não há o outro e o eu separados ou mesmo em paralelo, o que há é a presença que atravessa o eu e o outro, pois somos “[...] uns para os outros [...]” (p. 84). Para tal, é preciso descentralizar de nós mesmos, sendo o outro o que nos refuta e o que torna

possível nossa vida. Assim, “[...] o outro a ser espelho de mim mesmo, como eu sou dele [...]”, mas que, ao mesmo tempo, não tenhamos duas imagens e, sim, “[...] uma única imagem, onde ambos estamos implicados [...]” (p. 85). No *Lebenswelt* é fundamental considerar o entrelaçamento eu-outro, pois “[...] é mister que haja passagem do outro em mim e de mim no outro, precisamente para que eu e os outros não sejamos considerados dogmaticamente como universos equivalentes por princípio e que o privilégio do Para si seja para si reconhecido” (p. 84).

Com a noção de *Lebenswelt*, o filósofo acentua a implicação no entrelaçamento sujeito e mundo, e abandona qualquer concepção dicotômica ou de aplicação de um sobre o outro, pois “[...] o mundo e eu somos um no outro, e do *percipere* ao *percipi* não há anterioridade, mas simultaneidade [...]” (p. 121). Portanto, “[...] somos momentos da mesma sintaxe, contamos com o mesmo mundo, dependemos do mesmo Ser” (p. 86), este entendido como o sistema das perspectivas que nos introduzem no mundo. É compreender o mundo vivido como horizonte, é estarmos abertos ao mundo como seres implicados nele, pois essa experiência não pode ser contemplada e sim vivida, como uma estrada que nos leva a algum lugar que deve ser percorrida para sabermos o que ela é, o que tem e quais suas possibilidades de nos levar a esse lugar. Destarte, “abertura para o mundo supõe que o mundo seja e permaneça horizonte [...]” (p. 101).

Para Merleau-Ponty (2009b) em *O Visível e o Invisível*, *Lebenswelt* é o *quiasma* e tomá-lo como ponto fundamental é compreender a experiência de mundo como horizonte. É pensar o entrelaçamento sujeito-objeto-sujeito-mundo. Para ele,

[...] quando encontro o mundo atual tal como é, sob minhas mãos, sob meus olhos, contra meu corpo, encontro muito mais do que um objeto: Ser de que minha visão faz parte, uma visibilidade mais velha que minhas operações ou atos. [...] isso se faz porque uma espécie de deiscência fende meu corpo em dois e, entre ele olhando e ele olhado, ele tocando e ele tocado, há o reconhecimento e imbricação, sendo, pois, mister dizer que as coisas passam por dentro de nós, assim como nós por dentro das coisas (p. 121).

O filósofo ainda acentua que,

[...] estou sempre atrás de todas as coisas, separado delas por minha qualidade de testemunha, sempre capaz de suspender minha adesão para dela fazer um pensamento do mundo – e que, entretanto, esse pensamento do mundo nada é, que, nesta volta a mim mesmo, não descubro um conjunto de premissas de que ele seria a consequência, que, ao contrário, ele é premissa [...] (p. 70).

Lebenswelt como *quiasma*, como entrelaçamento, pressupõe que o pensamento filosófico rompa com seus dois modos de construção do conhecimento: a busca da essência das coisas e a fusão com as coisas, ou seja, ou pela atitude de sobrevoou ou a de fusão, como se pudéssemos nos distanciar ao ponto de poder definir as coisas tão como elas são, como se fôssemos espectadores (sobrevoou) ou como se nos confundíssemos com elas (fusão) buscando uma identidade. Merleau-Ponty assinala que esses modos são equívocos da filosofia, “[...] são dois positivismos” (p. 124). Entretanto, ele propõe que a filosofia recomece tudo de novo. Parta de um ponto ou esteja num lugar que lhe permita tomar como *a priori* a reflexão e a coincidência, que possa ficar com e na experiência, sendo esta anterior a esses modos de pensar e, que encontremos nesse lugar o sujeito e o objeto, a existência e a essência simultaneamente, para, então, podermos redefini-los, pois

[...] o visível à nossa volta parece repousar em si mesmo. É como se a visão se formasse em seu âmago ou como se houvesse entre ele e nós uma familiaridade tão estreita como a do mar e da praia. [...] Não há, portanto, coisas idênticas a si mesmas, que, em seguida, se oferecem, a quem vê, não há um vidente, primeiramente vazio, que em seguida se abre para elas, mas sim algo de que não poderíamos aproximar-nos mais a não ser apalpando-o com o olhar, coisas que não poderíamos sonhar ver “inteiramente nuas”, porquanto o próprio olhar as envolve e as veste em sua carne (p. 128).

Dessa forma, entendemos que o filósofo sustenta a existência de várias formas de perceber o mundo, pois olhá-lo é vê-lo em suas várias perspectivas, tal como as imagens em um caleidoscópio. A cada vez que me aproximo, o mundo vivido muda seu aspecto e um não é a sucessão de um outro, de um próximo aspecto, mas sim, são diferentes, ao mesmo tempo que essas diferentes perspectivas se integram em um só mundo,

pois cada aspecto atravessa o outro. Assim, cada perspectiva é horizonte de outra perspectiva, demonstrando uma co-presença ou uma co-existência. Trata-se de uma dialética sem síntese, já que nesse movimento, essas perspectivas em horizonte nunca são finalizadas e, a significação de mundo não é estática. É compreender o inacabamento do mundo.

[...] um visível, não é um pedaço de ser absolutamente duro, indivisível, oferecido inteiramente nu a uma visão que só poderia ser total ou nula, mas antes uma espécie de estreito entre horizontes exteriores e horizontes interiores sempre abertos, algo que vem tocar docemente, fazendo ressoar, a distância, diversas regiões do mundo [...] (p. 129).

Entendemos que, para o autor, tomar como fio condutor a noção de *Lebenswelt*, nos deixa livres para entender o mundo naquilo que ele é e não é, ao mesmo tempo. O mundo não é um fragmento ou uma soma de coisas, é “[...] o reservatório inesgotável de onde as coisas são tiradas” (p. 460). Portanto, ele não é objeto, é vivido e, enquanto tal existe para mim e para os outros sujeitos como um encadeamento de perspectivas e, por seu inacabamento, transcende todas as perspectivas, pois

[...] é preciso que nos habituemos a pensar que todo visível é moldado no sensível, todo ser tátil está voltado de alguma maneira à visibilidade, havendo, assim, imbricação e cruzamento, não apenas entre o que é tocado e quem toca, mas também entre o tangível e o visível, que está nele incrustado, do mesmo modo que, inversamente, este não é visibilidade nula, não é sem uma existência visual. Já que o mesmo corpo vê e toca, o visível e o tangível pertencem ao mesmo mundo (p. 131).

Com esse posicionamento, Merleau-Ponty (2009b) nos demonstra que não é preciso haver rivalidade entre sujeito e mundo, pois é a espessura entre o visto e aquele que vê, ou seja, entre sujeito e mundo, o único meio de se comunicarem de se olharem e serem vistos em suas diferentes faces com suas presenças e ausências, ao mesmo tempo. Nesse sentido, o filósofo assegura a transposição de uma fenomenologia transcendental, do último Husserl, para uma fenomenologia existencial, enfatizando a experiência ou, ainda, a reversibilidade do

visível e do tangível, que é “[...] fazer-se o exterior de seu interior e o interior de seu exterior” (p. 140). Assevera que,

[...] só sairemos desse impasse quando renunciarmos à bifurcação entre a “consciência de...” e o objeto, admitindo que meu corpo sinérgico não é objeto, que reúne um feixe de “consciência” aderente a minhas mãos, a meus olhos, por meio de uma operação que lhes é lateral, transversal, admitindo que “minha consciência”, não é a unidade sintética, incriada, centrífuga, de uma multidão de “consciência de...”, também centrífugas, mas que é sustentada, subentendida pela unidade pré-reflexiva e pré-objetiva do corpo (p. 137-138).

A noção de *Lebenswelt*, efetivamente, nos remete à possibilidade de uma ruptura com o pensamento dicotômico, nos apontando a via de uma produção de conhecimento que abranja mais do que a multiplicidade e a abertura ao mundo, mas sim a mútua constituição com o mundo no sentido na reversibilidade sujeito-mundo. E, corroborando com a intenção do pensamento filosófico de Husserl, Merleau-Ponty expõe que “[...] a filosofia consiste em reconstituir uma potência de significar, um nascimento do sentido ou um sentido selvagem, uma expressão de experiência pela experiência que ilumina, precipuamente, o domínio especial da linguagem” (p. 150).

Diante de todas essas questões abordadas na filosofia de Merleau-Ponty e, em foco, o *Lebenswelt*, nos indagamos como essa noção é incorporada no campo Saúde Coletiva e como pode vir a contribuir para o referido campo. É o que tratamos nos tópicos seguintes.

Parte IV

O LUGAR DA(S) FENOMENOLOGIA(S) NO CAMPO SAÚDE COLETIVA

Percorrida a complexa e sofisticada construção que subjaz ao rótulo “Fenomenologia”, num esforço de resgate de uma leitura que restava por ser feita, afirmamos que a aproximação ao denso arcabouço do pensamento fenomenológico no campo Saúde Coletiva apresenta omissões e equívocos importantes no que concerne à compreensão da natureza e potencialidades dessa vertente filosófica e epistemológica.

De modo a evidenciar essa assertiva, deslizaremos, nesta altura da análise aqui desenvolvida, de um plano epistemológico, conceitual, para outro, empírico, de modo a dialogar com o campo e explicitar o que acabamos de anunciar. Para tanto, além das bases consultadas nos fundamentos, sobretudo, nos textos que consideramos como seminais do campo Saúde Coletiva,²⁰ tomando como *corpus* discursivo da análise os (poucos)

²⁰ Partimos de um exercício empírico de modo a analisar a leitura desse referido pensamento filosófico no campo, identificando nos periódicos nucleares do campo Saúde Coletiva (*Cadernos de Saúde Pública*, *Revista Ciência & Saúde Coletiva*, *Revista de Saúde Pública*, *Interface*, *Physis*, *Revista Saúde e Sociedade* (USP) e *Cadernos de Saúde Coletiva*) como e se a fenomenologia aparece nos artigos publicados por esses periódicos. Utilizamos o descritor: fenomenologia para a busca. Com esse descritor, obtivemos as seguintes palavras-chave: fenomenologia da saúde, fenomenológica e fenomenologia existencial. O exercício empírico revelou que apenas 17 artigos foram publicados concernentes ao descritor e palavras-chaves. Destacamos que não limitamos *a priori* o período de publicação dos artigos, mas constatamos que as publicações encontram-se situadas entre o período de 2004 a 2016, havendo apenas um artigo anterior, de 1998.

autores do referido campo que se remetem em maior ou menor extensão à fenomenologia. Como método de exposição desses textos seminais, buscamos elencar os trechos mais evocativos de Juan Cesar Garcia traduzidos em Nunes (1989) – pelo que expomos a seguir – de modo a recuperar suas afirmações e interpretações sobre o pensamento fenomenológico no âmbito do “pensamento crítico” em Saúde Coletiva, buscando, com isso, resgatar o que parece desconhecido nesse debate. Na análise desses textos, argumentamos em torno da nossa suposição, ou se preferirmos, nossa hipótese: a Saúde Coletiva apresenta equívocos de entendimento sobre a fenomenologia, fruto de uma incorporação lacunar e precária, sem, contudo, se furtar à crítica contundente feita a essa tradição.

Retomando a escolha dos escritos de Juan Garcia, cabe situá-lo em termos da sua trajetória e sua incursão na Saúde Coletiva. Melhor dizendo, sua importância nesse campo. Nascido na Argentina, médico, sociólogo e historiador, buscou estudar, analisar e divulgar as determinações sociais no campo da saúde. Nunes (1989) assinala que Garcia se dedicou ao estudo das relações saúde-sociedade no contexto social da América Latina, dando ênfase à perspectiva histórico-social da medicina. Em 1966, incorpora-se à Organização Pan-Americana da Saúde (OPAS) como coordenador de investigações, encarregando-se de realizar um estudo sobre a educação médica latino-americana. É considerado por muitos estudiosos do campo saúde como o pioneiro das ciências sociais em saúde da América latina devido às suas discussões históricas e conceituais das práticas sociais da medicina, e sobre a análise das origens da medicina social (NUNES, 1989, 2015).

Sua importância no campo saúde deriva, sobretudo, da liderança de um movimento intelectual no referido campo que se ocupou com a formação, capacitação e consolidação de núcleos de medicina social. Nunes (2015) afirma que “todos os estudiosos que tematizaram a formação de recursos em saúde na América Latina são unânimes em apontar a importância da OPAS nesse processo e o protagonismo de Juan César García” (p 142). Foi a partir dessas discussões que se desenvolveu o pensamento social em saúde e se disseminou a vertente tomada como referência por Garcia, o materialismo-histórico-dialético no campo saúde.

Dentre os seus trabalhos, citamos: *Autoritarismo en la relación médico-paciente* (1961); *Sociología Y medicina: bases sociológicas de la relación médico-paciente* (1963); *Comportamientos de las elites médicas em uma situación de subdesarrollo* (1964); *La educación médica em la America Latina* (1972); *Articulación de la medicina y de la educación em la estrutura social*; e *Medicina e sociedade: as correntes de pensamento no campo da saúde* (1983). Este último texto teve grande impacto, mediante sua divulgação por autores renomados como Everardo Nunes, posteriormente retomado por Minayo (2010). Queremos, com isso, evidenciar a liderança intelectual de Garcia, o que torna seus posicionamentos “ideias força” num campo onde suas análises acerca da fenomenologia não se faziam acompanhar por um debate efetivo, haja vista a ausência de familiaridade do campo com os textos e com o debate que ele inaugurava. Tal fato traria, como veremos, importantes desfechos no plano da narrativa que se tornaria hegemônica acerca da fenomenologia (sempre no singular) no referido campo.

Nunes (1989) assinala que para Garcia, as correntes de pensamento (neopositivismo, neokantismo e marxismo) disputam entre si a explicação dos fenômenos sociais no campo da saúde. Na década de 1970, a tendência dominante era a neopositivista, mas, com a crise econômica do capitalismo, surgem severas críticas a esse posicionamento, repercutindo no setor da saúde com as seguintes propostas: a desmedicalização da sociedade, a emergência de programas alternativos de autocuidado, a ênfase na atenção primária, entre outras. Como desdobramento dessas críticas e da crise, resgatou-se a discussão teórica acerca da relação entre campo de saúde e sociedade. Duas correntes de pensamento sobressaíram – a fenomenológica e a marxista. Os pensadores dessas perspectivas criticavam, principalmente, o positivismo e o caráter ideológico do saber médico, conforme acentuado anteriormente.

Na leitura de Garcia, em Nunes (1989), processa-se uma luta teórica entre essas principais correntes de pensamento, produzindo consequências profundas para a construção dos marcos conceituais no campo da saúde na América Latina. “Esta luta teórica tem profundas implicações para o esclarecimento e a transformação do marco teórico

que alguns autores elaboraram na América latina, no começo dos anos 70, para o campo da saúde” (1989, p. 88).

O autor discorre sobre as principais correntes de pensamento no campo da saúde e posiciona o idealismo e o materialismo como vertentes filosóficas significativas na saúde. O idealismo na saúde é representado pelo neopositivismo (empirismo) e pelo neokantismo (racionalismo). “Nas ciências sociais, duas correntes idealistas têm tido uma grande influência no estudo do campo da saúde: o neopositivismo e o neokantismo. As posições fundamentais do neopositivismo originam-se do empirismo e as do neokantismo, do racionalismo” (NUNES, 1989, p. 70).

No terreno da saúde, a influência neokantiana se evidencia pela distinção entre a prática médica e a patologia, na qual a medicina é a experiência e a patologia, a ideia. Para o neokantismo, sob o ponto de vista de Lain Entralgo,²¹ representante da corrente neokantiana nos países ibero-americanos, citado na tradução de texto do Garcia, a experiência e o pensamento (ideia) são fatos do conhecimento, existindo aprioristicamente (NUNES, 1985, 1989). “Lain Entralgo (1981) distingue a prática médica, entendida como a arte de ajudar a cura de um homem doente, e a patologia, definida como o saber científico acerca da doença. [...] a medicina corresponde à instância da ‘experiência’ e a ‘ideia’ é dada pelo saber patológico” (NUNES, 1989, p. 71).

No âmbito da discussão sobre a relação existente entre saúde e sociedade, Nunes (1985, 1989), em continuidade com a exposição do posicionamento de Garcia, afirma que este, inicialmente, reconhece que a fenomenologia e o marxismo tiveram um papel fundamental no campo da saúde, pois possibilitavam a crítica ao pensamento positivista.

As posições expressadas anteriormente [fenomenologia e marxismo] dirigiam-se a contradizer as concepções centrais sustentadas pelo positivismo e seus autores apresentavam concepções teóricas variadas. Predominava, sem dúvida, certo “ecletismo teórico”, que passa a ser denominado “radical” devido ao caráter de muitas de suas proposições (NUNES, 1989, p. 89).

²¹ Médico, historiador e filósofo espanhol, que centrou seus estudos na história médica e na antropologia.

Contudo, no mesmo texto, Nunes acentua que no entendimento de Garcia, essas correntes de pensamento vão, aos poucos, se distanciando

A “apropriação” por parte do Estado das alternativas surgidas da crítica às instituições médicas e o reconhecimento crescente do fracasso destas medidas têm revitalizado a discussão teórica sobre a articulação do campo da saúde com a sociedade. Assim, as duas correntes, a fenomenologia e o marxismo, *que tinham contribuído para a crítica ao positivismo nos fins dos anos 60* e concordado em algumas proposições no nível da prática e do saber, *foram se distanciando e se confrontando durante os últimos anos* (NUNES, 1989, p. 88, grifos nossos).

Desse modo, para Garcia (NUNES, 1989), o autor institui uma antinomia entre essas duas “correntes de pensamento” afirmando um “confronto”. No texto traduzido por Nunes (1989): *Medicina e Sociedade: as correntes de pensamento no campo da Saúde*, de grande impacto na Saúde Coletiva até os dias atuais, Garcia situa a fenomenologia na corrente idealista neokantiana que teve influência no campo da saúde, afirmando que

[...] a corrente neokantiana adquire, nos Estados Unidos, certo desenvolvimento nas ciências sociais em princípios dos anos 70. A escola fenomenológica norteamericana em ciências sociais filia-se à corrente neokantiana fundada por Edmund Husserl (1899-1938) e se apoia nas contribuições de Alfred Schutz (1899-1959) [...] (1989, p. 74).

Assinalamos que, nos textos referidos, figura como referência a obra de Edmund Husserl de 1936: *A Crise das Ciências Europeias e a Fenomenologia Transcendental: uma introdução à filosofia fenomenológica de Husserl*. Vale ressaltar que esta obra é considerada como fazendo parte da fase de pensamento do “último” Husserl, exatamente aquela em que o filósofo realiza uma nova leitura da fenomenologia e a coloca como a filosofia que tem como conceito chave o *Lebenswelt* (mundo da vida). Ainda assim, Husserl (1970 *apud* NUNES, 1989, p. 89) se autoriza a tecer as críticas contundentes dirigidas a esse legado, tomando como referência e suporte o autor Kurt Wolff.²² E afirma:

²² Filósofo e sociólogo alemão.

Segundo Husserl, o significado somente pode ser entendido subjetivamente, pois afasta a possibilidade de separar o observador e o observado. A verdade nunca é uma característica das sensações do indivíduo, sempre reconhecida no conhecimento dos membros de uma comunidade. Para a fenomenologia, a verdade é sempre relativa e social; daí que considere o conhecimento científico a experiência subjetiva de uma comunidade de participantes de uma dada cultura [...].

Com efeito, Garcia baseia suas afirmações na leitura de Lain Entralgo que estuda o desenvolvimento da medicina, no livro *Enfermedad y pecado*, publicado em 1961. Para Lain Entralgo, a filosofia neokantiana é antimaterialista e, nessa posição, os neokantianos não analisam as bases sociais dos valores e metas e “[...] estes valores simplesmente existem e como tais são irredutíveis a interesses particulares” (NUNES, 1989, p. 73). Considerado o nexos estabelecido da fenomenologia (no singular) com o pensamento neokantiano, expande-se para o conjunto amplo e diverso, considerado na recuperação que fizemos como fenomenologias (no plural) as observações de Entralgo sobre o neokantismo e seu caráter “antimaterialista”.

Além de Lain Entralgo, Garcia cita os autores Peter Manning (sociólogo), Horacio Fábrega (neuropsiquiatra) e Edmund Pellegrino (médico), como fenomenólogos. Este último, por sua vez, aponta as contribuições de alguns autores da fenomenologia para o campo da saúde como Marcel, Merleau-Ponty, Strauss, dentre outros. Em Kurt Wolff, que apresentou uma discussão no campo da antropologia e, principalmente, na sociologia, Garcia diz que este faz uma crítica ao pensamento moderno no que diz respeito ao conceito de homem, apresentando a ideia de que a sociologia é uma sociologia do conhecimento e que, segundo Corradi (2016), seus escritos têm influência da abordagem fenomenológica.

Em outro trecho publicado por Garcia nos textos de Nunes (1985, 1989), lê-se a surpreendente afirmação de que a fenomenologia passa de um posicionamento radical para outro, “reacionário”, apesar de ter contribuído bastante com o pensamento acerca das abordagens compreensivas na saúde, porquanto se propunha a fazer uma crítica radical do positivismo dos anos 1970 (BREILH, 2006; NUNES, 1985).

Nunes (1989) apresenta que para Garcia, “uma corrente fenomenológica” (p. 89), nos anos 70, demarcava-se inserida num movimento “radical” no campo da Saúde, que problematizava a relação medicina e sociedade

[...] os fenomenólogos atacavam, diferentemente dos marxistas, o caráter objetivo da ciência, reduzindo este conhecimento a uma experiência subjetiva e arbitrária dos grupos dominantes. [...] *Os fenomenólogos não diferenciam a atividade cognoscitiva na ciência da que ocorre no processo empírico-espontâneo do conhecimento* (NUNES, 1989, p. 89, grifos nossos).

Com relação ao trecho grifado, temos em Husserl (2012) que mundo da ciência e mundo da vida estão intencionalmente entrelaçados por entender que a atividade cognoscitiva da ciência é realizada por homens no mundo da vida. Portanto, entendemos que não se trata de não ter uma diferença, mas que “[...] o mundo da vida é mundo para todos, e, assim, as ciências que, em primeiro lugar, são os mundos dos cientistas, existem para todos os homens [...]” (p. 387).

Por volta do final dos anos 1970 e início dos 1980 do século XX, a fenomenologia (de Husserl) passa a ser vista como reacionária pela corrente de pensamento marxista na Saúde Coletiva, porquanto aquela assegurava que é na vida privada, (termo, cabe assinalar, cunhado por Garcia a partir dos autores Levin e Idler, considerados por Garcia como “fenomenologistas”), que o sujeito experiencia a si mesmo e ordena o seu significado, promovendo a concepção de um “eu” que, mediante sínteses, constitui o sentido do mundo.

[...] É somente na vida privada – expressam os autores fenomenologistas – que o indivíduo experimenta um sólido sentido de identidade e de ganho pessoal e estes são os elementos fundamentais de cura. São os pequenos grupos – a família, os grupos religiosos. As associações voluntárias, a vizinhança – que dão estabilidade à esfera privada e ordenam o sistema [...] (p. 90).

Sublinhamos que “vida privada” não é um conceito apresentado na fenomenologia de Husserl (2012), principalmente em seu livro *A crise das ciências européias e a fenomenologia transcendental*, desta-

cado por Nunes (1989) na interpretação de Garcia. Podemos supor que Garcia fazia menção ao conceito de subjetividade da fenomenologia husserliana, mas não esclarece de onde deriva essa expressão atribuída a Husserl. Ressaltamos que nesta obra, Husserl entendia subjetividade como intersubjetividade, tal como se apresenta no trecho abaixo: “Toda a problemática transcendental gira em torno da relação deste meu eu – o “ego” – com aquilo que, em primeiro lugar, é obviamente tomado por ele: a minha mente; e gira, então, por sua vez, em torno da relação deste eu e da minha vida da consciência com o mundo [...]” (HUSSERL, 2012, p. 79).

Reafirmamos que não há um entendimento de vida privada e sim de uma singularidade que é constituída a partir da multiplicidade de percepções situadas num contexto e em relação intrínseca com o mundo, um mundo circundante. E acrescenta-se: “vida pessoal significa viver num horizonte comunitário, enquanto eu e nós comunalizados” (HUSSERL, 2012, p. 249). Portanto, mesmo que o filósofo utilize a expressão vida pessoal, ele se refere à intersubjetividade, pois não há um pessoal exclusivamente ou um coletivo exclusivamente. Sublinhamos que Husserl não centrava suas questões, de modo afirmativo, no social. Apesar de afirmar que não há uma separação entre o observador e observado da realidade.

Vemos nas afirmações expostas, a título de ilustração do posicionamento de Juan Cesar Garcia, que o autor parte de um entendimento da fenomenologia utilizando a lente do marxismo, deixando claro que é “uma” fenomenologia que intenta de certa maneira o controle do sujeito coletivo e, ao mesmo tempo a denomina como unívoca. Acrescenta que, “a fenomenologia é uma filosofia neokantiana criada por Edmund Husserl, que postula que os atos sociais envolvem uma propriedade que não está presente em outros setores do universo: a propriedade do significado” (NUNES, 1989, p. 89).

E,

[...] para a fenomenologia, a verdade é sempre relativa e social; daí que considere o conhecimento científico a experiência subjetiva de uma comunidade de participantes em uma dada cultura e, por conseguinte, tão válida e “verdadeira” como experiência subjetiva do xamanismo, do

curandeirismo e da meditação transcendental. Reduzir e confinar todos os acontecimentos sociais à experiência imediata e ao consenso da comunidade leva a negar a existência dos fenômenos estruturais e a concentrar-se na experiência cotidiana na qual os indivíduos se encontram e interagem em termos de símbolos arbitrários e significados convencionais. É a partir desta posição que os fenomenologistas se identificam nos anos 70 com os grupos minoritários, criticando o Estado, as instituições médicas, a ciência positivista etc. e adquirem o qualitativo de “radical”. Sem dúvida, sua concepção epistemológica contém elementos que irão levá-los a uma posição claramente reacionária nos fins dos anos 70 e começo dos 80 (NUNES, 1989, p. 89-90).

Conforme vemos, Garcia, no texto de Nunes (1989), fundamentando-se em comentadores dos autores clássicos, marca sua compreensão sobre a fenomenologia quando a coloca como um pensamento reacionário, antimaterialista, inclusive, quando a equipara, com outros discursos e saberes como o xamanismo e o curandeirismo que tomam como “verdade” a experiência subjetiva, gerando ainda um efeito de desqualificação que reverbera fortemente no campo Saúde Coletiva, dada a equalização de um sistema filosófico a saberes não reconhecidos pela ciência oficial. Acrescenta, ainda, que a fenomenologia se pôs a favor do poder político capitalista vigente na época quando aponta que a corrente fenomenológica centra sua problematização nos significados do indivíduo, afastando-se, assim, da experiência da vida cotidiana.

Como vimos ao longo desse texto, os autores citados por Garcia (1983) e Nunes (1989) são sociólogos, médicos, historiadores, antropólogos considerados, por ele, fenomenólogos. Esses autores citados são comentadores da fenomenologia e a utilizam como amparo metodológico e discussão de temáticas envolvendo o campo da saúde a partir do olhar da sociologia, da antropologia, da medicina, dentre outros saberes.

Destacamos que nos reportamos a outros autores no campo da Saúde que corroboraram a tese de Garcia com o propósito de alcançar o sentido por ele impresso à expressão “posicionamento reacionário da fenomenologia”.

Nunes (1985, p. 54) reitera o posicionamento de Garcia (1983) quando declara que,

[...] a análise das implicações da fundamentação fenomenológica e das suas “reflexões” (que pretendiam preencher o vazio deixado pelo positivismo) é realizada com especial atenção. Fica evidenciado que a posição fenomenológica – tida como “radical” pela crítica que faz, nos anos 70, ao Estado, às instituições médicas, à ciência positivista – passa a ser, no final de 70 e início dos anos 80, visivelmente reacionária.

Em concordância com Nunes (1989), Breilh (2006), outro autor consagrado no campo Saúde Coletiva e representante da epidemiologia social, apresenta uma crítica ao pensamento fenomenológico indicando sua impossibilidade de alcançar a dimensão do coletivo, questão central para o campo em discussão.

A fenomenologia,[no singular] como todo pensamento encerrado nos limites estreitos dos microcosmos da consciência individual, desconhece a notável diferença que existe entre o que pensamos e nossas práticas pessoais, entre a autodefinição que fazemos de nós mesmos, a partir da perspectiva dos limites específicos de nosso micromundo cultural [...] (BREILH, 2006, p. 272, grifo nosso).

Essas assertivas acabaram por vigorar como uma compreensão “verdadeira” sobre o que é a fenomenologia, uma espécie de mal-dito (no duplo sentido do termo – imprecisão e maldição) que influenciou e segue influenciando vários autores no campo, que, no entanto, não parece transitar na literatura da fenomenologia a que dirigem suas críticas, haja vista essa extensa produção não ser citada como fonte em seus artigos e livros. Tão eloquente foi o escrito de Garcia (1983) que foi reapresentado por Minayo (2010) em seu texto, em um tópico intitulado *Correntes de Pensamento*, no qual praticamente reafirma o entendimento do referido autor sobre a fenomenologia.

Nos anos 1960, autores fenomenólogos e marxistas estiveram juntos numa crítica radical ao contexto macrossocial. Porém, a partir da metade da década de 1970, pouco a pouco foi se delineando uma diferença radical entre ambas as correntes de pensamento no campo teórico, ideológico e de propostas relativas aos rumos das mudanças necessárias ao setor de saúde. Para Garcia (1983), a fenomenologia passou de radical a reacionária, embora sua contribuição tenha sido fundamental (MINAYO, 2010, p. 101).

Importa ressaltar que, optamos por centrar nosso diálogo com o autor do texto seminal, no caso, Juan Garcia e não, diretamente, com quem o subscreveu, não obstante o fato de que autores de grande relevância (“formadores de opinião”) no campo, conforme ilustramos com os excertos acima, retirados de livros de referência, incorporaram de forma surpreendente a posição de Garcia, o que, em boa parte explica o posicionamento da vertente no campo, conforme procuramos demonstrar neste capítulo.

Vale reiterar um aspecto de extraordinária importância: tanto no texto de Juan Garcia como nos demais que aderem à perspectiva desse autor, há uma ausência quase absoluta dos textos clássicos da obra do precursor da fenomenologia, Edmund Husserl. Apesar dessa ausência, os autores dirigem severas críticas “à fenomenologia”. Constatamos que os textos aqui citados de Garcia que impulsionam uma compreensão – e, mesmo, a apresentação da fenomenologia no campo Saúde Coletiva – não apresentam trechos das obras clássicas da filosofia de Husserl ou dos demais autores analisados nos capítulos iniciais que compõem esta obra, e nos move neste esforço de recuperação e elucidação. Aspecto que nos permite questionar se “a fenomenologia” foi efetivamente visitada, já que ausente das bibliografias dos textos críticos a ela dirigidos. O que observamos é uma exposição superficial e pouco refinada, em termos das vertentes que compõem a fenomenologia que, em uma análise rigorosa, não pode ser restrita ao primeiro Husserl ou a uma interpretação do último Husserl sob a ótica do marxismo. Muito menos aos comentadores da fenomenologia como Manning e Fabrega, dentre outros já citados, teóricos da fenomenologia sociológica e, Edmund Pellegrino, teórico da filosofia da medicina ou Shultz, representante da sociologia compreensiva.

Para Minayo:

Nas décadas de 1960 e 1970, as abordagens fenomenológicas influenciaram efetivamente o pensamento e as práticas da saúde coletiva. [...] Sua emergência fez eclodir uma reação de negação dos princípios positivistas e funcionalistas mais voltados para o todo e para as massas, em favor de uma afirmação dos direitos individuais, do princípio da autonomia das pessoas e da construção de grupos mediadores ante o Estado

e as grandes instituições médicas sanitárias. [...] A partir dos anos 1970, houve grande incremento da produção intelectual na área de saúde, dentro do enfoque marxista histórico-estrutural. [...] Esse movimento, que arregimentava uma organização denominada informalmente “partido sanitário”, contribuiu para a produção de uma crítica teórico-prática *sobre a fragilidade e a fragmentação das análises fenomenológicas* [...] (MINAYO, 2010, p. 79, grifo nosso).

A autora enfatiza ainda que

[...] na década de 1960 e com maior força nos anos 1970, a fenomenologia, junto com o marxismo, propôs uma crítica radical das relações de produção e dos esquemas de dominação que acompanharam o enorme crescimento das forças produtivas ocorrido nos países capitalistas a partir da Segunda Guerra Mundial (MINAYO, 2010, p. 100).

No livro de onde retiramos esses dois excertos, a única referência que consta na bibliografia é o texto *Elementos de uma elucidação fenomenológica do conhecimento* do livro *Os Pensadores*, no volume de Husserl, edição de 1980.

Breilh (2006) expressa a influência e a importância do pensamento fenomenológico no campo da saúde com sua crítica ao positivismo.

O oposto diametral da ênfase objetivista do positivismo de sua teoria do conhecimento por reflexo, mediante indução, foi o racionalismo, com sua ênfase na construção subjetiva. São muitas as ramificações e variantes dessa grande escola de pensamento, da qual brotaram concepções que também exerceram uma importante influência na saúde coletiva, entre elas o psicoculturalismo e a fenomenologia, com sua proposta de construção cultural dos fenômenos humanos e sociais (p. 36).

Destarte, entende que a fenomenologia se opôs à dicotomia proposta pelo pensamento cartesiano, que separava o mundo interno do mundo externo.

[...] em contraposição a esses extremos do empirismo e do racionalismo, surgiram formulações que procuraram resolver as discrepâncias entre [o] indutivismo e o dedutivismo (é o caso da falsificabilidade), ou que procuram, principalmente, resolver a ruptura entre o mundo interno e o mundo externo (é o caso da fenomenologia) (p. 270).

E,

A “fenomenologia”, por sua vez, procura resolver essa separação radical entre o mundo interno e o mundo externo, e o faz – para utilizar a mesma metáfora que já empregamos – tirando apenas uma parte da mente desse recipiente fechado, para voltar a colocá-la na vida “externa” e num corpo em ação. Com isso, ela procura evitar que o conhecimento resulte apenas de se olhar a realidade a partir desse mundo interno, como se ela fosse um simples espetáculo, e tenta considerá-la uma extensão viva do ser humano (p. 271-272).

Contudo, logo em seguida, apresenta a compreensão de que a oposição fenomenológica ao pensamento dicotômico passa a ser ingênua e restrita ao individual.

Entretanto, embora a direção dessa mudança seja acertada, já que procura superar a dicotomia entre mundo interno e mundo externo, colocando a mente no terreno da vida, *ela leva, lamentavelmente, a um beco sem saída, porque a fenomenologia cuida apenas do mundo restrito da consciência individual, das vivências do micromundo, e a verdade é que*, por mais rica que seja essa experiência individual, por mais intensas que sejam as valorações psicoculturais de cada ser humano e de seu meio imediato, elas não podem expressar nem representar – como já dissemos num capítulo anterior – a experiência e a visão do conjunto (BREILH, 2006, p. 271-272, grifos nossos).

O materialismo é outro pensamento indicado por Garcia no texto de Nunes (1989) como significativo na saúde, assinala reconhecer a materialidade e a objetividade da realidade. O marxismo em suas dimensões – materialismo histórico e materialismo dialético – é o representante dessa corrente. No materialismo histórico, o objeto de estudo é a sociedade e as leis gerais de seu desenvolvimento. A produção material é a base do modo de viver das pessoas e determina a sua existência em sociedade, atribuindo um caráter histórico aos fenômenos sociais, portanto, suscetíveis de mudanças pela ação do homem. O materialismo histórico dialético se preocupa com as relações entre o pensamento e o ser, dedicando-se a investigar as leis universais que regem e desenvolvem a realidade.

A filosofia marxista é materialista ao responder a pergunta sobre a relação que existe entre os fenômenos materiais e os espirituais, afir-

mando que a consciência é uma propriedade da matéria. O marxismo é dialético porque considera os objetos e os fenômenos em processo de desenvolvimento e mudança. O materialismo dialético afirma a possibilidade de conhecer objetivamente a essência dos objetos do mundo exterior, opondo-se a todas as formas de agnosticismo, como o positivismo e o kantismo (p. 77).

O autor alega que a medicina para o marxismo, consiste em um “conjunto de práticas e saberes específicos [...]” (NUNES, 1989, p. 78) e que esse conjunto deve ser realizado na relação com o social e com cada parte que o compõe: a estrutura econômica, a instância jurídico-política e a ideológica, e que a realidade natural não depende do homem. “Com respeito à relação homem-natureza, esta corrente [marxismo] sustenta que a realidade natural é independente do homem, por sua origem e por seu estatuto objetivo, e tenta dar a este conceito uma fundamentação ontológico-epistemológica” (p. 79).

O desenvolvimento dessa acepção no campo da saúde ocorreu nas décadas de 1930 e 1940 do século XX, nos Estados Unidos. Para Garcia, citado por Nunes (1989, p. 79-80), “a relação da medicina com a sociedade se estabelece, para este grupo de autores [Sigerist, Milton Terry, Bernard Stern], mediante o vínculo da medicina com o desenvolvimento das forças produtivas”. Destaca, ainda, a existência de mútua influência entre medicina e força produtiva, e que o desenvolvimento da medicina está diretamente ligado e é controlado pelo poder econômico.

Retomamos, novamente, a leitura (ainda vigente na Saúde Coletiva) que Garcia faz da fenomenologia quando a chama de reacionária. Para ele, o ponto central da fenomenologia, criada por Husserl, era sua crítica à objetividade da ciência, o que, a princípio, fazia com que essa perspectiva fosse entendida como radical.

Apesar do reconhecimento do posicionamento radical da fenomenologia frente à objetividade da ciência, Nunes (1989) assinala que Garcia considera que esse pensamento se restringe à produção de conhecimento a partir da experiência subjetiva de uma dada cultura num dado momento, reduzindo as experiências sociais “[...] à experiência imediata e ao consenso da comunidade [...]” (NUNES, 1989, p. 90). Acusa a fenomenologia de ficar restrita à experiência cotidiana dos in-

divíduos, não considerando as estruturas mais abrangentes da experiência humana. Como desdobramento dessa condução, Garcia entende que a fenomenologia passa a se identificar com e a favorecer grupos minoritários, apesar de criticar o Estado, o positivismo e as instituições médicas, o que a caracterizaria como radical, como podemos confirmar nas assertivas a seguir:

Nos fins da década de 70 começa a delinear-se nitidamente, dentro do movimento “radical”, uma corrente fenomenológica. Os fenomenólogos atacavam, diferentemente dos marxistas, o caráter objetivo da ciência, reduzindo este conhecimento a uma experiência subjetiva e arbitrária dos grupos dominantes. [...] Desta concepção [fenomenológica] conclui-se que as alterações do corpo produzidas pela doença e a forma de tratá-las serão percebidas da mesma forma por aqueles grupos que estão mais próximos do indivíduo (família, grupos étnicos, religiosos, etc) (NUNES, p. 89-91).

Breilh (2006) indica que Husserl tenta não cair num solipsismo, quando assinala que o “eu” da experiência é constituído não só pelo “meu eu”, mas também por uma comunidade de “eus”, sugerindo que é pela significação das experiências subjetivas e individuais, passíveis de repetição, e que se aproximam, que o homem alcança a compreensão de mundo. Com essa interpretação da fenomenologia, Breilh corrobora a ideia de Garcia de que a fenomenologia não conseguiu alcançar seu objetivo por ter preparado seu sistema teórico com base na noção de “eu”, o que faz, para eles, com que seja uma teoria ainda pautada numa subjetividade individual, não considerando o plano do coletivo. Consideram que a fenomenologia, sempre apresentada no singular – e como já destacamos anteriormente –, trata-se de um reducionismo da filosofia fenomenológica, que contribuiu com a emergência da noção de sujeito privado, e que desconsidera o fato de que as necessidades subjetivas são constituídas na relação com as necessidades concretas, socialmente.

Embora Husserl tenha proclamado que superou o solipsismo, isto é, a teoria de que o próprio ser é a única realidade e tenha sustentado que, “ao colocar entre parênteses minha individualidade factual e descobrir minha vida relacional [...] coloco-me no caminho da revelação de todas as relações que me constituem, inclusive como subjetividade”

(Husserl apud Hidalgo, Iglesias & Sánchez, 1978), não podemos aceitar que ele tenha concebido uma verdadeira intersubjetividade, porque, em primeiro lugar, ele construiu todo o seu sistema relacional em torno do eixo “meu eu”, na ordem estritamente individual, e, além disso, desconheceu que nem todas as relações que nos formam e nos definem correspondem ao plano pessoal, mas sim ao domínio coletivo, e não a uma intersubjetividade individualista ou interpessoal (BREILH, 2006, p. 37).

E acrescenta que,

[...] como explica o próprio Latour, embora a fenomenologia proclame haver conseguido um encurtamento entre o sujeito e o objeto – como se essa distinção tivesse sido criada como algo superável –, *ela nos deixa com a mais dramática ruptura entre um mundo da ciência encerrado em si mesmo, inteiramente frio, absolutamente divorciado do que são as coisas em si e para si* (Latour, 1999:9) (BREILH, 2006, p. 272, grifo nosso).

Conforme Nunes (1989), Garcia observa que:

[...] surgem no campo da saúde conceitos como atenção primária, autocuidado, organização formal e informal, medicina tradicional como alternativa válida para a medicina oficial, participação comunitária na atenção à saúde, investigação-ação etc. Todos estes conceitos e proposições convergem para as concepções fenomenológicas. *As proposições assim surgidas são tomadas pelos grupos dominantes para justificar a reorganização da economia capitalista e dos aparelhos de Estado, incluídos aqueles encarregados da saúde* (p. 95, grifos nossos).

Vemos essa mesma compreensão expressa no texto de Minayo (2010): “Juan César Garcia chama atenção para o fato de que *as proposições fenomenológicas têm sido usadas nos países capitalistas tanto centrais como periféricos para orientar a reorganização de sistemas de saúde, frequentemente desonerando as responsabilidades do Estado* [...]” (p. 105, grifos nossos).

Assim, o posicionamento fenomenológico na saúde é acusado de transferir a responsabilidade sobre as condições de saúde para o setor privado, de reconhecer formas opcionais de conhecimento e tratamento

da doença, indicando a medicina holística, e de atribuir um papel positivo às estruturas mediadoras de saúde, pois “as ideias fenomenológicas influenciaram também o surgimento de linhas holísticas na concepção da saúde e da doença [...]” (MINAYO, 2010, p. 101).

Em Nunes (1989), Garcia, em afirmação produzida sob a lente da teoria marxista, a posição da fenomenologia se alia à dos governos capitalistas, substituindo a economia pelo bem-estar, pois promove a ideia de que o indivíduo é um consumidor da assistência médica e de que ele pode ser provedor do autocuidado. Assim ao invés de centrar a problematização nas questões econômicas e na responsabilidade do Estado, para o autor supracitado, a fenomenologia no campo da saúde indica a possibilidade de esta responsabilidade não estar no Estado ou na economia, e sim, no próprio indivíduo e no seu estilo de vida pessoal. Destacamos alguns trechos que explicitam tal ideia: “A concepção fenomenológica serve hoje em dia de apoio à política de saúde de vários governos de países capitalistas, entre eles os Estados Unidos” (p. 94).

Essa afirmativa se apoia na indicação de Nunes (1989), conforme tradução do texto de Garcia, de que foi elaborado um corpo teórico ‘reacionário’ por um grupo de intelectuais fenomenólogos (não cita quais) que integravam um instituto americano de empreendimento financiado por empresas privadas norte-americanas. E acrescenta que

“A fenomenologia”, tal como expressa Lyotard (1960), “é tão incapaz de aliar-se com o materialismo do proletariado revolucionário como com o idealismo do imperialismo barbarizante, quer abrir uma terceira via e faz o jogo de suas burguesias mesmo quando subjetivamente a honestidade de alguns de seus pensadores está acima de qualquer suspeita. Não é por acaso que sua ala direita chega ao fascismo e que sua ‘esquerda’ se contradiga ridiculamente” (NUNES, 1989, p. 94).

Evidenciamos um ponto que pensamos ser importante nessa leitura da fenomenologia, realizada por intermédio de comentadores das obras do filósofo: o fato que, a princípio, propõe-se à compreensão da fenomenologia de Husserl pautada no idealismo e na filosofia transcendental a partir de uma interpretação de comentadores da sociologia fenomenológica, sem ainda se considerarem os desdobramentos da fenomenologia com outros filósofos como Heidegger e Merleau-Ponty.

A título de esclarecimento, atribuímos a utilização desses comentadores no campo Saúde Coletiva ao fato de a obra de Edmund Husserl não ter sido concluída em sua tradução para o português, e da difícil compreensão da sua filosofia, o que resultou na ocorrência de alguns equívocos de interpretação apontados pelo próprio filósofo (HOLANDA, 2014).

Outro ponto que sobressai é o entendimento de que o pensamento fenomenológico preconizava e enfatizava a ideia de bem-estar, de crescimento e desenvolvimento do homem, independentemente de suas condições sociais. Nesse sentido, a fenomenologia é compreendida sob a lente da noção de autorrealização, assim considerada a capacidade interior de realizar suas necessidades, independentemente das condições sociais. Mas essa visão da fenomenologia refere-se à sua interpretação, aliada ao pensamento humanista e individualizado preconizado pelos Estados Unidos. A fenomenologia não teve como projeto uma teoria da história.

Portanto, quando Garcia diz que a fenomenologia é reacionária, é possível pensar que está se referindo, e ainda assim, de forma equivocada, já que descontextualizada, a uma fenomenologia, a do primeiro Husserl, em seu modelo idealista, e a um modelo de pensamento fenomenológico que apresentava a fenomenologia como procedimento metodológico, assinalando a experiência subjetiva e seus significados como representativas do sentido de interioridade. Sob essas perspectivas, a ênfase na subjetividade apresentada na fenomenologia, de algum modo, sugere que esta teoria consiste em uma introspecção, que propõe a retirada do mundo para o alcance de um mundo interior, de um eu interior. Contudo, não se restringindo a um único modo de conceber a fenomenologia, essa interioridade não é algo à parte, se refere necessariamente e está sempre relacionada com o mundo, tal como vemos em fenomenólogos como Heidegger (2005) e Merleau-Ponty (2006b, 2009b) e em seus desdobramentos em muitos outros sistemas filosóficos, dentre eles, as hermenêuticas contemporâneas.

Em Toadvine (2002), observamos que a fenomenologia não é fácil de ser entendida em alguns contextos, como nos EUA, pois o termo em questão se refere apenas ao campo metodológico, não se estendendo ao seu pensamento como um todo e à sua proposta de uma

nova compreensão científica. O autor complementa apontando a existência de grande rejeição ao pensamento de Husserl – considerado o núcleo da fenomenologia – no que diz respeito à sua ideia de transcendental e, como consequência, o pouco conhecimento e reconhecimento de outros filósofos dessa perspectiva.

Essa leitura, ainda que reducionista, mas não totalmente incorreta quando a situamos no contexto de sua emergência, permite evidenciar apenas um lado ou ainda uma interpretação muito pontual da perspectiva fenomenológica para o campo da saúde. É perigosa quando se autoriza aplicá-la à fenomenologia no singular. Vale ressaltar que, em decorrência dessa leitura redutora da fenomenologia, conceitos como autocuidado, integralidade, humanização, participação comunitária, atenção primária – basilares do SUS e tão importantes para a problematização da saúde –, foram considerados, nessas críticas, como que em função da economia capitalista e dos aparelhos do Estado encarregados da saúde.

As correntes interpretativas que sustentam o fazer científico têm influído também nas tentativas de reformulação conceitual na medicina social. [...] Mais recentemente, tem havido um reforço da influência da corrente fenomenológica, certamente pelas suas relações com os processos de simplificação e barateamento das ações de saúde e na tentativa de utilizar recursos “comunitários” de baixo custo (BREILH; GRANDA, 1985, p. 243).

Cabe ressaltar que Minayo (2010) e outros autores do campo Saúde Coletiva se aproximam da fenomenologia pela lente da sociologia compreensiva, perspectiva que busca compreender as vivências da realidade humana social, situando a fenomenologia como uma de suas manifestações, de grande relevância na área da saúde.

De início, ressaltamos que, sob essa perspectiva, a fenomenologia de que trata a autora e que é difundida na Saúde Coletiva, é a fenomenologia sociológica de Alfred Schütz. É importante frisar que esse é um dos pensamentos representantes da fenomenologia, que não contemplam os seus desdobramentos, sendo apenas uma perspectiva do pensamento fenomenológico. Tampouco são esses os seus textos seminais. Deste modo, podemos ver que, para Minayo (2010), a fenomenologia

logia não enfatiza as relações sociais, apesar de esse pensamento ter tido sua importância no campo da saúde.

A abordagem fenomenológica no campo da saúde, apesar de sua grande contribuição para o pensar e o fazer saúde, também recebeu e vem recebendo críticas de outras correntes de pensamento. Particularmente para alguns autores marxistas, as propostas dos fenomenólogos abriram o flanco para uma re-acomodação e posterior assimilação e uso pelo Estado capitalista das alternativas que a fenomenologia propõe. Assim, em lugar de radicalizar mudanças, o pensamento fenomenológico tornou-se conservador na forma como concebe e apreende a estrutura e o sentido da ação social. [...] os fenomenólogos menosprezam os contextos e as bases sociais dos valores e crenças historicamente construídos e as relações de dominação econômica, política e ideológica do sistema capitalista (p. 104).

Sobre a fenomenologia sociológica, é possível afirmar, segundo Minayo (2010), que “a fenomenologia é considerada, dentro das Ciências Sociais, a *Sociologia da Vida Cotidiana*” (p. 143, grifo da autora), que se preocupa com os significados da vida social e se fundamenta na influência de Husserl, no caso, da fenomenologia husserliana idealista. Para a autora, Schutz conferia um sentido sociológico à fenomenologia de Husserl, pois no próprio pensamento da fenomenologia “[...] não existe preocupação com os fenômenos estruturais e há ausência de discussão sobre as questões de poder, da dominação, da força e da estratificação social” (p. 148). E sublinha ainda que “[...] a fenomenologia advoga sua submissão aos princípios da ética e da moral da sociedade em que é desenvolvida” (p. 149).

Minayo, conforme já assinalado, sustentada nas afirmações de Garcia, acusa o pensamento fenomenológico de favorecer a ideia de bem-estar para uma classe dominante e para o Estado capitalista.

[...] já em 1983 assinalava Juan César Garcia: é uma tentativa de converter o consumidor da assistência médica provedor desta, através do autocuidado e da sua participação nas estruturas intermediárias. O desenvolvimento econômico-social é entendido – dentro deste corpo teórico reacionário [refere-se à fenomenologia] – como determinado pelo investimento privado gerador de riqueza e pela ajuda voluntária, contribuinte do bem-estar social (GARCIA, 1983, p. 130) (MINAYO, 2010, p. 105-106).

A fenomenologia sociológica de Schutz propunha uma compreensão da realidade social, dividindo o conhecimento em três categorias – o vivido e o experimentado no cotidiano; a epistemologia que estuda o mundo vivido; e o método. Este último toma a descrição como sua tarefa central, pois cabe ao pesquisador apreender e revelar os significados subjetivos do fenômeno estudado, conforme descrito pelos agentes sociais. Vê-se, aqui, que Schutz está referenciado pela fenomenologia descritiva de Husserl, o primeiro Husserl que problematiza as ciências naturais e aponta a possibilidade do emprego do rigor científico na análise e compreensão da subjetividade. Com esse posicionamento, demonstra sua ênfase em uma das dimensões existenciais, a social, e acentua a noção de consciência, quando a considera produtora de sentido para essa realidade social. De modo ainda muito incipiente, Schutz aborda a noção de intersubjetividade, já indicando uma diferença em seu pensamento com relação ao entendimento de Husserl (SCHUTZ, 2012).

A ênfase na realidade social referida favoreceu a elaboração de questionamentos ao texto de Garcia traduzidos por Nunes (1989) e a reapresentação da afirmação de Minayo (2010) e demais autores citados de que a fenomenologia não se centra na estrutura dos fenômenos e na inexistência de debates acerca de poder, dominação e estratificação social. Não podemos deixar de sinalizar, novamente, que essa leitura é referente à fenomenologia de Husserl que se preocupava com a discussão e crítica ao modelo de ciência vigente, não sendo, portanto, factível, reduzi-la apenas a um de seus pensamentos, o husserliano, mas enxergar, no aprofundamento desta abordagem, as múltiplas possibilidades de *fenomenologias*. Só para citar algumas, há Merleau-Ponty, como vimos no item dedicado a esse filósofo, que discute em seus livros, a exemplo de *Humanismo e Terror* (1947), questões como política, ética, cultura e sociedade.

Cabe, entretanto reconhecer alguns poucos autores que utilizam a fenomenologia na Saúde Coletiva. Campos, em apenas um artigo publicado no ano 2000: *Saúde pública e saúde coletiva: campo e núcleo de saberes e práticas* enfatiza Sartre e Merleau-Ponty – ambos membros de um grupo político de resistência: Socialismo e

Liberdade e do Partido Comunista francês. Sendo esse um indício que é um equívoco situar a fenomenologia (e seus protagonistas) como oppositora do marxismo ou mesmo uma filosofia alienada com relação às questões sociais.

Merleau-Ponty e Sartre contribuíram para a sistematização do pensamento dialético, assinalando que Merleau-Ponty articulou psicologia e sociologia, refazendo alguns conceitos antes reservados a saberes como psicanálise e psicologia, dentre outros. Ressalta-se, ainda, que, com o pensamento de Merleau-Ponty, a Saúde Coletiva poderia escapar do imperialismo do positivismo e do estruturalismo, abraçando a combinação entre política, gestão e epidemiologia com a fenomenologia crítica desse filósofo, a ser discutida em capítulo posterior quando discutiremos acerca das contribuições da fenomenologia da ambiguidade ao campo Saúde Coletiva.

[...] sem dúvida, dentro desta trajetória valeria destacar Sartre, Merleau-Ponty e o já comentado Bourdieu. *O primeiro sugeriu conceitos para articular as estruturas de determinação dos sujeitos à sua própria capacidade de intervenção sobre esses determinantes.* Particularmente, as categorias de grupo serial, projeto e grupo sujeito seriam fundamentais para repensar a saúde coletiva. *Merleau-Ponty buscou articular psicologia e sociologia, modificando e reconstruindo uma série de conceitos originários da antropologia, do marxismo ou da ciência política, para aplicá-los em problemas antes tomados exclusivamente pela psicanálise, psicodrama, psicologia e vice-versa* (SARTRE, 1963 *apud* CAMPOS, 2000, p. 224, grifos nossos).

Ressaltamos outros autores que também se aproximam da fenomenologia como Paulo César Alves, que realiza estudos sociais e antropológicos da saúde com contribuições da fenomenologia, incorporando esse pensamento filosófico às suas investigações. Em Alves e Rabelo (1998), temos que é preciso repensar as representações e práticas em saúde/doença a partir da recuperação dos conceitos corporeidade, ação, intersubjetividade, mundo da vida e linguagem. Dentre os autores que sinalizam como aporte para esse resgate, situa Husserl e Merleau-Ponty. Alves, Rabelo e Souza (2014) apresentam Heidegger e Gadamer como filósofos da hermenêutica-fenomenológica, indicando a origem feno-

menológica da hermenêutica, principalmente com o conceito de experiência adotada no campo saúde.

Nos estudos de Alves (2006) sobre experiência, o autor utiliza o conceito de *Lebenswelt* como base para a compreensão do horizonte no qual os sujeitos e grupos sociais interagem entre si. Sinalizamos que a aderência à filosofia fenomenológica em sua pluralidade não é um pensamento hegemônico na Saúde Coletiva. Esses poucos autores são, segundo nossas buscas, os únicos que podemos indicar.

À vista dessas questões, e face o reducionismo do alcance da fenomenologia, afirma-se que a dialética marxista pode “superar o positivismo e as abordagens compreensivas”. Com a dialética marxista, segundo Minayo (2010), pode-se alcançar uma compreensão dos fenômenos em seu contexto histórico, cultural e estrutural, resultando na dissolução das dicotomias quantitativo/qualitativo, interioridade/exterioridade e mundo natural/social. “Ante as abordagens que separam quantidade da qualidade, a dialética assume que a qualidade dos fatos e das relações sociais é sua propriedade inerente e que a quantidade e qualidade são inseparáveis e interdependentes” (p. 25).

Aqui, tomando como referência as contribuições de Rezende (1984), depreendemos uma aproximação e separação entre fenomenologia e dialética, de acordo com o autor, cuja pretensão, no momento, é “[...] tentar [...] fazer um resumo da problemática que aproxima e separa a fenomenologia do pensamento dialético encarado como materialismo histórico dialético, em face do qual a fenomenologia se faz existencial e hermenêutica” (p. 39).

O autor assinala que pensar a relação fenomenologia e dialética é problematizar a existência e sua significação, conforme assinala: “Falar de dialética no contexto da fenomenologia é apontar um desafio: o da existência e de sua significação” (p. 36). É, fundamentalmente, discutir a questão do sentido para a fenomenologia, entendendo que esta aponta sua presença (do sentido ou sentidos) na existência e que (o ou) os sentidos estão sempre em relação com outros sentidos. Com tal asserção, compreendemos que a fenomenologia entra em conflito com o materialismo histórico, o qual reconhece no econômico o sentido ou lugar original da existência, como explica Rezende (1984): “No contexto de um

confronto com o materialismo histórico, trata-se de reconhecer que não há sentido apenas no econômico ou em função dele, mas em todos os outros elementos da estrutura sócio-cultural” (p. 37).

Tal posição vem sendo confirmada pelo pensamento complexo e por várias vertentes pós-estruturalistas que ressaltam outros lugares de produção de sentido, e, portanto, de ação, afirmando o lugar revolucionário de pensar a transformação para além das categorias tradicionais do marxismo, numa posição de superação dialética, ou seja, sem negar as categorias dessa vertente, mas problematizando a ideia de “determinação”. Como acentuamos há pouco, a fenomenologia, alinhando-se a um pensar complexo, discorda desse posicionamento, pois entende haver outros elementos que dão sentido à existência, rompendo com a lógica linear e, assim, pouco dialética, da ideia de “determinação” presente em muitos textos de inspiração marxista. Ao mesmo tempo, porém, não podemos deixar de entrelaçar a fenomenologia – vale destacar que nos reportamos a uma fenomenologia da ambiguidade – com a dialética, pois esta caracteriza a existência. Rezende expressa aproximações e distanciamentos entre o pensamento fenomenológico e o materialismo histórico-dialético. A primeira aproximação apontada é do ponto de vista epistemológico; a outra, por sua vez, afirma que tanto a fenomenologia quanto o materialismo partem da realidade concreta, pondo, assim, a existência como fundamental, o que situa o homem em direta relação com o mundo.

Fenomenologia e materialismo não se identificam, mas se aproximam de um ponto de vista epistemológico. São ambos uma tomada de posição sobre as relações do pensamento e da realidade. [...] Para ela [fenomenologia] o fenômeno aparece como uma estrutura reunindo dialeticamente na intencionalidade o homem e o mundo, a significação e a existência. Fenômeno é a estrutura homem-mundo, de tal forma que um não se concebe sem o outro. [Já] [...] o materialismo parte da realidade concreta. [Como] [...] também a fenomenologia toma a posição ao privilegiar a prioridade da percepção e a sua característica do “conhecimento do real concreto” (REZENDE, 1984, p. 39).

Para Rezende (1984), trata-se de compreender o mundo fenomenal, um mundo humano e não meramente físico. O mundo é o lugar

das experiências humanas, que são históricas, sociais, econômicas, políticas e culturais. Assim tal como o marxismo, a fenomenologia reconhece que o homem e o mundo se entrelaçam nessas múltiplas experiências.

[...] o mundo é a estrutura das experiências humanas *através da história*. Assim como o marxismo, *a fenomenologia reconhece que o econômico é um lugar original de presença no mundo. Mas não é o único*. Existem outras experiências em outros lugares: a experiência estética, a política, a religiosa. Mas, ao contrário do marxismo, *a fenomenologia não privilegia o econômico nem o considera fonte única do sentido* (p. 41, grifos nossos).

Aqui vemos uma clara aproximação entre os pensamentos, mas, ao mesmo tempo, não podemos deixar de assinalar que, diferentemente da fenomenologia, o marxismo, segundo Rezende (1984), acentua a experiência econômica situando-a como *a fonte* primordial de sentido das experiências humanas. Outro aspecto que o referido autor sublinha na relação fenomenologia e materialismo é a dimensão histórica, que ressitua a questão existencial em discussão. Interessante destacar o fato de que Rezende (1984) expõe, com ênfase, a ideia de fenomenologia que se aproxima do materialismo como a que toma a existência como ponto central e, que diferentemente do que se expressa como fenomenologia na Saúde Coletiva, de um modo geral, têm enfoques diferentes do chamado primeiro e segundo Husserl como as propostas de Heidegger e Merleau-Ponty. Em suas palavras:

[...] Merleau-Ponty escreveu uma frase muito importante que cito de memória: *Já se disse que a fenomenologia se preocupa com a essência das coisas. Mas ela o faz recolocando a essência na existência*. Diria mesmo que ela se preocupa com a essência (do) existente. Por isso, *é muito diferente a primeira fase da fenomenologia e as outras que vieram depois* (p. 41, grifos nossos).

Este é um esclarecimento primordial para os comentadores da fenomenologia no campo Saúde Coletiva.

Encontramos também em Ricoeur (2009) a discussão em torno do diálogo entre fenomenologia e marxismo. Para ele, a fenomenologia de Husserl tem como base o idealismo e se propõe a investigar a reali-

dade sob a luminosidade da consciência quando afirma analisar a realidade do vivido.

A fenomenologia corre atrás da sombra da realidade na consciência. Somente o marxismo apreende a realidade efetiva na matéria trabalhada pelo homem, mas a fenomenologia não se suprime somente como todo idealismo no marxismo, ela ali realiza o sentido das análises concretas do vivido, efetuadas por Husserl, com admiráveis paciência e escrúpulo, a despeito da filosofia idealista que lhes serve de horizonte (p. 158).

Com isso, se dirige para a busca do sentido real da vivência. Para o Filósofo, mesmo o primeiro Husserl buscou, sim, uma compreensão da realidade, fosse pela investigação da essência com o seu sentido de objetividade, fosse pela constituição da noção de intencionalidade, fundando-a historicamente. E vemos, com maior ênfase, a problematização da realidade contextualizada historicamente nos pensamentos de Heidegger e Merleau-Ponty, que devem ser creditadas, em seus fundamentos, às contribuições seminais de Husserl. Sob a ótica de Rezende (1984, p. 42, grifos nossos),

Husserl nos remete constantemente ao mundo vivido, ao *Lebenswelt*, ao mundo em vivência. São as vivências que interessam. Há, portanto, um traço comum ao marxismo e à fenomenologia. Mas há também um questionamento. *A fenomenologia questiona o materialismo histórico por achar que ele não é suficientemente histórico (nem suficientemente dialético)*. O marxismo questiona a fenomenologia no sentido de achar que ela não é suficientemente materialista.

Nesse sentido, Rezende (1984) acentua que “[...] indo além do processo e de seus determinismos intrínsecos, a fenomenologia amplia o âmbito histórico da própria dialética” (p. 44). O autor considera que, “no fundo, entre o marxismo e a fenomenologia, há aspectos complementares, mas há outros inconciliáveis. *Existe uma fusão dialética entre ambos*” (p. 42-43, grifos nossos).

Ricoeur (2009), por sua vez, expõe seu entendimento sobre esse tema (fenomenologia(s) e dialética) com base no livro do filósofo vietnamita Tran-Duc-Thao intitulado *Fenomenologia e Materialismo*

Dialético,²³ publicado em 1951, cujo autor afirma que, mesmo com a proposta de Husserl despontando para a compreensão de um sujeito concreto, de um sujeito de experiência real, sua filosofia desembocou num modelo idealista, porquanto pôs o mundo sob custódia da consciência. Tran-Duc-Thao entende que Husserl apenas insinuou uma moldura difusa do que se pode refletir sobre o mundo no mundo.

Assim, se por um lado o idealismo de Husserl impõe um avanço no que se refere à discussão acerca da constituição das coisas, pondo a condição da existência em mim, por outro, impede que se leve em consideração o sujeito e sua mundaneidade. Para Tran-Duc-Thao, sob a leitura de Ricoeur (2009), como saída para o fracasso da(s) fenomenologia(s) em sua forte tentativa de compreender o sentido das coisas, deve-se colocar a descrição do vivido no horizonte do materialismo dialético, “[...] preconizar essa recuperação da fenomenologia no materialismo dialético” (2009, p. 161, tradução nossa). E no texto de Tran-Duc-Thao (1951, p. 13, tradução nossa): “[...] O marxismo é imposto como a única solução abrangente para os problemas colocados pela mesma fenomenologia”.²⁴

Tran-Duc-Thao (1951) expressa que aquilo que o materialismo tornou secundário como o comportamento, as sensações, as percepções, o campo fenomenal, entre outros, a fenomenologia considerou fundamentais, sugerindo que deveriam ser retomados, agora, sob a lógica do materialismo dialético como devir humano. Rezende (1984) corroborando essa ideia, afirma que, “[...] a fenomenologia, fazendo-se *hermenêutica*, preconiza uma dialética polissêmica, uma dialética simbólica” (p. 46).

Dessa forma, como assinala Tran-Duc-Thao, se a fenomenologia, aqui se referindo à de Husserl, indica que há uma transformação da natureza do fenômeno no *para si* da consciência, intencional, mostra que de alguma forma essa relação ocorre dialeticamente, porquanto o objeto intencionado é suprimido, em razão de que parte dele é irrefle-

²³ *Phénoménologie et matérialisme dialectique*. Tradução nossa.

²⁴ “[...] el marxismo se nos impone como la única solución comprensiva de los problemas planteados por la misma fenomenología” (1951, p. 13).

tido, e ao mesmo tempo, o ultrapassa, sendo este o sentido de transcendental. Então, por que não pensar que esse é um movimento dialético?

Ricoeur (2009) citando Tran-Duc-Thao, fortalece esse entendimento afirmando que “o ato de consciência no seu sentido vivido se define de maneira exaustiva pela dialética do comportamento” (p. 164).

E acrescenta:

a passagem “dialética” da Fenomenologia, quando se pode pegá-la em flagrante delito, é, portanto, uma passagem fictícia que esconde a confusão de dois universos do discurso nos quais não se pode permanecer ao mesmo tempo: o vivido na primeira pessoa ou na segunda pessoa e o comportamento na terceira pessoa (p. 165).

Nesse pensamento, é pela análise da ação que se alcança a análise do sensível, tarefa que a fenomenologia pode se propor a realizar. Ante esse posicionamento, Tran-Duc-Thao (1951) questiona se podemos reduzir todos os fenômenos humanos a expressões da economia, de uma economia capitalista, e assinala que esse reducionismo pode levar ao dogmatismo, o que, talvez, segundo ele, tenha feito o materialismo dialético ou, melhor dizendo, suas aproximações ocorrerem nos moldes como vêm se dando na Saúde Coletiva. Vemos essa mesma tese em Rezende (1984, p. 44, grifos nossos):

O marxismo, coerente com o materialismo, deixa o caminho aberto para o mecanicismo e uma concepção mecanicista dos determinismos históricos. Já a fenomenologia, *insistindo na determinação semântica*, chama-nos a atenção para os diversos “aspectos” que se estruturam na articulação do sentido.

O autor ainda enfatiza que,

[...] curiosa, mas coerentemente, *o desafio que alguns marxistas não conseguem superar* é o de conceberem o materialismo-histórico-dialético segundo o modelo epistemológico das ciências humanas. Ao contrário, eles se esforçam por *privilegiar o modelo das ciências empírico-formais quando não das ciências formais* (REZENDE, 1984, p. 46, grifos nossos).

Em defesa da Fenomenologia de Husserl, Tran-Duc-Thao (1951) indica que o pensamento husserliano não apontava para o fundamento

de uma classe burguesa, pois Husserl não se preocupava, e até mesmo ignorava, esse aspecto. Não era questão construir uma teoria da história. Assim, Tran-Duc Thao recupera o ponto central da fenomenologia: a radicalização do pensamento na direção do originário. Demonstra em suas afirmações sobre a fenomenologia que há muitas leituras equivocadas da obra de Husserl, além da desconsideração de outros fenomenólogos, a exemplo do que se pode visualizar na citação de Ricoeur (2009): “A estrutura da obra do mestre implicava que não houvesse ortodoxia husserliana” (p. 171). E Tran-Duc-Thao (1951, p. 24) sublinha que “O principal mérito da fenomenologia foi o de ter definitivamente resolvido o formalismo dentro do horizonte mesmo do idealismo e ter levantado todos os *problemas de valor sobre o terreno do concreto*” (tradução e grifos nossos).²⁵

Para Tran-Duc-Thao (1951), a assertiva que conflui para a leitura que fazemos, é a ideia de *Lebenswelt* como origem e fundamento das significações que possibilita a saída da fenomenologia do modelo idealista transcendental e sua recolocação no pensamento existencialista, histórico e dialético. Com suporte nesse conceito, a fenomenologia põe em evidência a análise do vivido como o que se constitui na história e no tempo. Mediante a concepção de *Lebenswelt* na fenomenologia de Husserl, em sua última fase, surge a possibilidade de uma fenomenologia dialética, que rompe com a noção de superestrutura ideológica – a prioridade do ser sobre a consciência (materialismo) e a prioridade da consciência sobre o ser (idealismo). Essa noção é condutora da filosofia da ambiguidade de Merleau-Ponty (2009b), tomada, aqui por nós, como o referencial de discussão, problematização e possibilidades de articulação entre a fenomenologia e a Saúde Coletiva, por entendermos que supera a ideia de uma fenomenologia dialética com o conceito de *carne* (já exposto em capítulo anterior), e aponta para uma dialética circular ou uma dialética sem síntese. O que a diferencia do pensamento dialético marxista, inspirado, ainda que invertendo, na dialética de Hegel.

²⁵ “El mérito principal de la fenomenología fué haber liquidado definitivamente el formalismo dentro del horizonte mismo dentro del idealismo y haber planteado todos los problemas de valor sobre el terreno de lo concreto” (1951, p. 24).

Portanto, a noção de *Lebenswelt* se revela como o que traz para a(s) fenomenologia(s) a historicidade, a condição histórica do homem, derrubando as acusações apressadas de ser uma vertente conservadora. Por meio dessa noção, a ideia de interioridade, como concepção prioritária, que o marxismo acusa de estar presente na filosofia fenomenológica de Husserl, pode ser rebatida, principalmente se nos remetermos às várias *fenomenologias*. Estabelecendo uma relação entre os aspectos, até então discutidos, da fenomenologia e da Saúde Coletiva, entendemos que o que a Saúde Coletiva, embasada no modelo marxista, critica na fenomenologia – o idealismo – mostra apenas um pedaço de uma longa trajetória das tematizações do pensamento fenomenológico, sobretudo, de Husserl.

A alusão às fenomenologias, no plural, tal como aqui operamos, é fundamental, pois possibilita abordar essas aproximações e corroborar a ideia dos autores citados como contraponto às leituras na Saúde Coletiva quanto às possibilidades do diálogo com o materialismo histórico-dialético (principalmente se tomarmos como referência a noção de *Lebenswelt*, exposta e discutida por Edmund Husserl e Maurice Merleau-Ponty). Com esse conceito abre-se a possibilidade de se compreender a experiência vivida como sendo “pré-dicativa”, significando dizer que elas trazem em si um mundo de significados e *que neles há uma historicidade*. A constituição da experiência está nela, no outro e no mundo (TOURINHO; BICUDO, 2011). Acentuamos que a fenomenologia de Merleau-Ponty, ainda vai mais longe, pois supera a própria ideia de uma fenomenologia dialética com o conceito de carne.

Novamente, em seu exercício de indicar as aproximações, mas também as diferenças, Rezende (1984) destaca a noção de que a dimensão histórica para a fenomenologia é diferente daquela assumida pelo marxismo. Este delineia a história como tendo um caráter evolucionista, consistindo em uma história natural ou um prolongamento da história do homem, profecia que a própria história vem, sistematicamente, contrariando, afirmando seu caráter imprevisível. Sob essa ótica, o campo Saúde Coletiva acusa a fenomenologia de ser pouco histórica e dialética. No entanto, a fenomenologia assinala a história em sua perspectiva de projeto, devir, como aquilo que lança para frente e que dirige

as pessoas para um lugar de criação e liberdade, subentendendo emancipação, o que desautoriza tomá-la como “reacionária”, pelo fato de se recusar a ditar leis para a história humana. Merleau-Ponty (2006c) acusa o marxismo de um mecanicismo dialético, ou seja, de um engajamento às cegas e determinista do marxismo à noção de história em continuidade, sendo pouco histórico e dialético.

Quanto à identificação da tarefa histórica da fenomenologia, Tourinho e Bicudo (2011) argumentam que Heidegger já apontava para a existência de uma preocupação nesse sentido, dadas as críticas que a ausência de historicidade em seus moldes tradicionais suscitava e que não seria capaz de rebater, a menos que a problematizasse em seu pensamento, quando, então, poderia se tornar radicalmente fenomenológica. Para os autores, é pelo conceito de experiência que a fenomenologia pode mostrar sua perspectiva de história, experiência essa “[...] que carrega a historicidade sempre em movimento, abrindo-se a outras experiências e modos de elas serem ditas pelos recursos da linguagem, em movimento dialético, porém nunca conclusivo ou que se fecha em um todo absoluto” (p. 87).

Com base nessa afirmação e retomando o texto de Minayo (2010) que exhibe alguns princípios da dialética, nos arriscamos a traçar algumas aproximações com a fenomenologia, principalmente com o conceito de *Lebenswelt*: um dos princípios que podemos mencionar é o da totalidade da existência humana e sua ligação irremediável com a história, com o econômico e o social. “A segunda tese da dialética diz respeito ao princípio da totalidade da existência humana [...]. O princípio da totalidade pode ser evocado para as análises macrosociais, como instrumento dos contextos específicos [...]” (p. 114).

Ora, a fenomenologia tem como preocupação máxima a existência, que não pode ser retirada de seu contexto seja ele histórico, cultural ou social. A existência, consoante Heidegger (2005), é ser-no-mundo, sendo mundana em Merleau-Ponty (2006b). Um mundo que não é naturalizado, é devir, portanto, histórico. “O mundo é uma unidade aberta e indefinida em que estou situado” (MERLEAU-PONTY, 2006b, p. 408).

Outro princípio que também podemos aproximar é o da união dos contrários, que esclarece a não dicotomia do pensamento marxista

ao exprimir que as coisas são pensantes e pensadas ao mesmo tempo. “[...] a união dos contrários está presente nas totalidades e partes delas em vários movimentos de entrelaçamento e de conflitos” (MINAYO, 2010, p. 116).

Em Merleau-Ponty (2009b), na sua filosofia da ambiguidade, ser e nada são absolutamente entrelaçados, jamais podendo ser pensados como opostos absolutos, pois no momento em que um é negado, o outro surge. É o sentido da reversibilidade, “[...] já que cada um deles nada mais é do que o recuo diante do outro [...]” (p. 78), no que se evidencia um pensamento dialético sem síntese.

Aqui, inserimos mais um princípio do marxismo histórico-dialético: a relação entre os planos objetivo e subjetivo, estes entendidos como inseparáveis e formadores de uma totalidade. “A abordagem dialética considera partes da mesma totalidade o objeto e o sujeito” (MINAYO, 2010, p. 120). Tal aspecto é também abordado pela fenomenologia na afirmação do entrelaçamento do objetivo com o subjetivo. “Só sairemos desse impasse quando renunciarmos à bifurcação entre a consciência de e o objeto [...]” (MERLEAU-PONTY, 2009b, p. 137). Cabe, contudo, assinalar que o sujeito em Marx é subsumido à classe, sujeito histórico, sendo a subjetividade minimizada nessa tradição.

Com efeito, a fenomenologia chama atenção para os diferentes aspectos entrelaçados na articulação de sentido da existência, identificando diversos “determinantes” nas experiências humanas. No materialismo dialético, vimos que um determinante é acentuado, o econômico, enfatizando as “condições concretas da existência”, posto que se buscam as relações causais e o mecanismo da produção que estruturam o sentido da existência. Nesse sentido, como já demarcamos com Rezende (1984), não poderíamos entender que, o materialismo demonstra um posicionamento mecanicista que, aliás, não vem dando conta da complexidade dos cenários nesta hipermodernidade?

Em uma nova tentativa de estreitar ainda mais os laços de diálogo entre fenomenologia e dialética, diríamos que a fenomenologia é reconhecidamente dialética, uma dialética circular (MERLEAU-PONTY, 2009b), em virtude da sua compreensão da pluridimensionalidade da existência, pelo fato de considerar todas as dimensões do

humano como possibilidades de abertura e estruturação da sua condição humana.

Julgamos pertinente resgatar como esses aspectos até aqui problematizados são discutidos e entendidos na Saúde Coletiva. Como vemos a fenomenologia e o marxismo, no processo histórico de constituição da Saúde Coletiva, foram teorias filosóficas e metodológicas que realizaram uma forte resistência ao modelo positivista, produzindo críticas em diferentes planos quanto às relações de produção e dominação do sistema capitalista, mas aos poucos, foram afastadas do cenário pelos estudiosos da Saúde Coletiva.

Em hipótese, compreendemos que uma das razões que podem justificar esse comportamento, além da redução da fenomenologia a apenas duas das suas formas de entendimento – o que se constata na bibliografia dos textos em que se encontram tais críticas – a sociológica e a husserliana, mais acentuadamente, em sua perspectiva idealista, consiste na pouca discussão e aprofundamento acerca da teoria da fenomenologia em sua pluralidade e revisitas realizadas por Heidegger e Merleau-Ponty, por parte dos estudiosos da Saúde Coletiva, o que talvez implique no fato de a Saúde Coletiva utilizar, sem ressalvas, o termo *fenomenologia* em sua forma singular.

Elencamos outro aspecto para explicar esse distanciamento: quando a Saúde Coletiva se debruça sobre a fenomenologia, o faz fundamentada, no primeiro e segundo momentos da teoria, considerados como a primeira e a segunda fase do pensamento de Husserl. Nessas fases, a fenomenologia proposta pelo Filósofo era essencialista e idealista, porquanto buscava alcançar a essência do fenômeno na vivência intencional da consciência, preocupando-se, dessa forma, com a subjetividade eidética, e posteriormente, com a transcendental.

Um das críticas feitas à fenomenologia, que ressaltamos e foi sendo exposta ao longo do texto, é a de que menospreza os contextos sociais e históricos. Trata-se de generalização, porquanto, conforme argumentado há pouco, o pensamento fenomenológico não desconsidera essas dimensões humanas. Vê-se isso já em Husserl, como mencionado alhures, principalmente em sua noção de *Lebenswelt*, e em Merleau-Ponty, que aponta um entrelaçamento homem e mundo bem como sua

concepção de múltiplos contornos, refutando qualquer possibilidade de se situar, de modo generalista, a fenomenologia como uma teoria acrítica. Dessa forma, reiteramos o fato de que ao se falar de fenomenologia, não se pode singularizar seu termo e sim pensar em fenomenologias, em suas várias vertentes e possibilidades de pensamento.

Com isso, entendemos que existem imprecisões quanto à leitura da fenomenologia e espaços lacunares no âmbito desse pensamento, fazendo com que o campo Saúde Coletiva não apreenda a força dessa perspectiva para uma discussão crítica do seu saber-fazer-pensar, estereotipando-o. Entendemos, também, que o resgate do pensamento fenomenológico no nosso estudo enfoca a fenomenologia da ambiguidade, e suas contribuições para a Saúde Coletiva, para que possam ocorrer mediados pela noção de *Lebenswelt*.

Merleau-Ponty e o marxismo

Como indicamos no início deste texto, entendemos ser importante apresentar os textos políticos de Merleau-Ponty, dos quais nos ocupamos, a partir de agora, por retratarem pontos fundamentais em seu pensamento que nos oferecerão subsídios para dialogar e expor uma visão da fenomenologia oposta à leitura que dela é feita pela Saúde Coletiva, quando a caracteriza como uma “filosofia reacionária” como enfatiza Garcia em textos traduzidos por Nunes (1989). Destacamos alguns de seus textos para discutir essa questão, mas entendemos que todo o pensamento de Merleau-Ponty, com a noção de *Lebenswelt*, está atravessado por um posicionamento político, quando acentua a mútua constituição homem e mundo, no qual se insere a dimensão histórica. No caso dos textos tomados para análise neste tópico, trata-se de um conjunto no qual se evidencia a visão de Merleau-Ponty acerca do pensamento de Karl Marx. A discussão mais específica – fenomenologia e Saúde Coletiva – ocorrerá em capítulo posterior. Elegemos as obras *Humanismo e Terror*, publicada em 1947 e *As aventuras da Dialética*, 1955, para explanarmos acerca dos temas abordados por Merleau-Ponty no âmbito da política, da história e da dialética, por entendermos que esses escritos elucidam o posicionamento do filósofo ante essas ques-

tões e, para tentarmos esclarecer qual leitura a saúde coletiva faz da fenomenologia com base no marxismo, apontando que a crítica se refere a uma fenomenologia idealista do primeiro Husserl.

No livro *Humanismo e Terror*, Merleau-Ponty (1968) indaga-se sobre a possibilidade de o comunismo vir a resolver o problema das relações humanas (NEVES, 2016). Para isso, busca na teoria marxista algumas possíveis respostas, argumentando que Marx distingue a vida humana da vida animal, pois o homem cria a sua vida, sua história e sua cultura. E aponta a importância da história, da história da luta de classes, tema central desse escrito. Para o autor, na história não temos neutralidade, nem mesmo objetividade, pois só há nela responsabilidade, que ultrapassa qualquer decisão liberal do sujeito, que não pode ser pensada como pertencente ao sujeito, individual e interior, mas como uma decisão de todos. Em Merleau-Ponty, há a contingência da história, pois a perspectiva dos nossos desejos e dos nossos valores depende da relação entre eles e de um dado contexto histórico, isto é, ocorre na experiência. Para o filósofo,

o marxismo tinha visto que, inevitavelmente, o nosso conhecimento da história é parcial, cada consciência sendo ela própria historicamente situada, mas, em lugar de concluir que estamos encerrados na subjetividade e condenados à magia desde que nós queremos agir fora, ele encontrava, além do conhecimento científico e do seu sonho de verdade impessoal, um novo fundamento para a verdade histórica dentro da lógica espontânea de nossa existência, dentro do reconhecimento do proletário pelo proletário e no crescimento efetivo da revolução (p. 48).

Nessa perspectiva, nossas escolhas são subjetivas e históricas, numa dialética que nos põe num enraizamento no mundo. Merleau-Ponty (1968) afirma, ainda, que o proletariado e a consciência de classe são elementos fundamentais dessa política, tendo a história e a consciência histórica como inevitáveis para qualquer movimento revolucionário, para qualquer “[...] reconhecimento do proletário pelo proletário [...]” (p. 48).

Para Merleau-Ponty, Marx enfatizava o coletivo, criticando qualquer proposta de vida que tivesse como filosofia a liberdade e valores que propusessem a ideia de um homem interior – entendida pelo posi-

cionamento positivista, pois, para Marx, existia uma mistificação da vida interior, ou seja, havia um engano na afirmação de uma subjetividade interior. E o mundo deve viver no mundo e na história. Sobre o que é o marxismo, Merleau-Ponty assinala que “[...] não é nem a negação da subjetividade e da atividade humana, nem o materialismo cientificismo [...] – ele é, sobretudo, uma teoria da subjetividade concreta e da atividade concreta, isto é, comprometidos dentro da situação histórica” (p. 51).

Mas o autor entende, também, que a proposta marxista acaba, pela determinação histórica de alguns marxistas e por sua fidelidade ao partido, impondo um poder e, de algum modo, cerceando o espírito revolucionário preconizado pela prática política marxista. A “política marxista” apresenta a ideia de que é no ato revolucionário que se encontra a possibilidade de criação da história do homem, fundamental, portanto, para a sua retirada da ignorância. Dessa feita, Marx apresenta o homem histórico como a raiz de todas as coisas e busca compreender suas relações inter-humanas, ligadas às questões da economia, com o intuito de resolver os problemas que emergem dessa relação que possam ir além da opressão, da objetividade e do liberalismo. Para Merleau-Ponty, Marx entende que a ênfase no homem e na história tornará possível a luta de classes, principalmente, se pensarmos nesse homem como indivisível e encarnado no mundo. Nesse sentido, é possível pensarmos que, também na perspectiva do marxismo, assim como na de Merleau-Ponty, não há uma consciência pura, pois “[...] só existem consciências situadas que se confundem a si mesmas, com a situação que assumem [...]” (1968, p. 120).

Aqui nos permitimos, desde já, fazer uma breve relação entre história, fenomenologia e Saúde Coletiva. É interessante pensar que, talvez, esses apontamentos, abordados por Merleau-Ponty em suas discussões acerca do marxismo e da história, bem como seu conceito de carne, não tenham sido considerados pelo campo Saúde Coletiva, levando-o a um entendimento da fenomenologia como uma teoria e metodologia que prioriza o homem anistórico e individual, e como pura idealidade. Contudo, levando em consideração a história como fundamental na condição humana, Merleau-Ponty (1968) afirma que:

[...] quando se diz que há uma história, quer-se justamente dizer que cada um, no que faz, não age somente em seu nome, não dispõe somente de si, mas compromete outros e dispõe deles, de maneira que, desde que nós vivemos, perdemos o álibi das boas intenções, somos o que fazemos aos outros, renunciamos ao direito de ser respeitados como belas almas (p. 120).

Evidencia-se, assim, que, tanto no pensamento de Merleau-Ponty, como no de Marx, sob a ótica do filósofo, o entrelaçamento homem e mundo é ponto central, e a relação inter-humana não consiste em uma pluralidade de sujeitos isolados, mas em uma intersubjetividade. Em Marx, essa condição humana, a intersubjetividade comparece na “condição proletária”. Na compreensão de Merleau-Ponty, para Marx; “[...] ele [proletariado] está melhor colocado que outros para retomar em mãos a sua vida e criar o seu destino em lugar de sofrê-lo” (p. 124). Portanto, o proletariado tem um papel histórico: dirigir-se ao reconhecimento do homem pelo homem. Somente o proletariado é capaz de capitanear uma revolução, pois é quem experiencia o conflito da luta do senhor e do escravo, da alienação e da exteriorização de si. Por essa razão, compete ao proletariado encontrar um caminho diferente para esse conflito, por estar “[...] melhor colocado que outros para retomar em mãos a vida [...]” (p. 124). A tomada de consciência desse conflito e de seus encaminhamentos é impulsionada pelo próprio exercício cotidiano da vida. A ênfase no proletariado nos leva a entender que, para a teoria marxista, só ele experiencia, simultaneamente, a união e a separação dos sujeitos. Para o autor, esse é o ponto que diferencia a política marxista das demais.

Merleau-Ponty afirma que a importância da história na política marxista está em que a conduz para ser um processo, um movimento, quando entende o mundo como dialético, em que o absoluto está no relativo. Assim como a história, as questões econômicas e culturais também pertencem ao proletariado. Podemos sintetizar que, para Marx, na leitura de Merleau-Ponty, sua teoria é uma filosofia da história, esta entendida como totalidade e movimento. E a história só tem sentido na existência, na coexistência humana. E essa coexistência se caracteriza pela condição paradoxal humana, que ocorre entre a liberdade e o deter-

minismo, entre a interioridade e a exterioridade, sem perder a consciência de uma ou do outro.

Partindo de uma filosofia da história, Merleau-Ponty (2006c), no livro *As aventuras da Dialética*, anuncia sua proposta de uma dialética revolucionária, tratando de temas como historicidade, marxismo, racionalidade capitalista e a própria compreensão de uma dialética em ação (NEVES, 2016).

Inicia seu texto assinalando que a história que somos só pode ser pensada no presente, e que passado e presente são sempre ação e interação. O presente é sempre interpenetrado pelo passado e nunca um é causa do outro. Isso se considerarmos que o passado foi um presente vivido, e que para se conhecer a história é fundamental construir a ideia de que a realidade histórica atual está em relação a um passado que fora presente. Tem-se, assim, história, passado e presente como uma realidade una.

É o dualismo do passado e do presente que, evidentemente, não é absoluto. Amanhã terei de construir uma imagem daquilo que vivo, e, no momento em que vivo, não posso fingir ignorá-lo. O passado que contemplo foi vivido, e, se eu quiser penetrar em sua gênese, não posso ignorar que foi presente. Pelo simples fato de a ordem do saber não ser única, não se fechar nela mesma e ter em si ao menos a lacuna escancarada do presente, a história inteira ainda é ação, e ação já é história (2006c, p. 3).

Alerta-nos, ainda, que o capitalismo instaurou uma forma de racionalização que coloca a história como um sistema constituído pela conjunção de dados que se confirmam entre si. Como desdobramento dessa racionalidade, o capitalismo produziu a necessidade de desenvolvimento das técnicas e das ciências aplicadas para explicar esse sistema histórico. Com isso, a história, nessa perspectiva capitalista, cria seu próprio produto, uma história-ciência. Uma história que se volta sobre si mesma, que constrói a ideia de que podemos, teórica e praticamente, possuí-la e categorizá-la.

Em oposição a esse pensamento, Merleau-Ponty argumenta que a história apenas supõe a possibilidade de retomarmos o passado e de termos a liberdade de fazer escolhas na vida, pois a história é consti-

tuida de fatos dialéticos e significados em movimento, e não de uma sequência de eventos ordenados. Nesse sentido, afirma: “a história não é apenas um objeto diante de nós, distante de nós, fora de nosso alcance, é também suscitação de nós como sujeitos” (2006c, p. 31). Nesse sentido, nos sugere que, apesar de termos categorias que orientam a história, é a *experiência da história em situação*, como fato histórico, que nos possibilita reelaborar nossa condição humana. Essa condição de sermos históricos e, portanto, entranhados na trama da história, nos faz capaz de pensá-la criticamente. Sob esse aspecto, Merleau-Ponty sublinha que a história impossibilita que se pense numa redução fenomenológica absoluta, como propôs Husserl, pois a imparcialidade deixa de existir e não temos como alcançar o em-si da história. Esse processo de conhecer a história reconhecendo a historicidade humana é profundamente dialético.

A dialética é essa intuição continuada, uma leitura constante da história efetiva, a reconstituição das relações tormentosas, das trocas intermináveis entre sujeito e objeto: há apenas um saber, que é o saber sobre nosso mundo em devir, e esse devir engloba o próprio saber (p. 34).

Retornando à questão da racionalidade capitalista sobre a história, Merleau-Ponty sublinha que a sociedade capitalista apresenta a ideia de que nos tornamos históricos quando existimos uns diante dos outros e de que há uma essência que nos torna sujeitos históricos. Mas para o autor, a história é pré-existente, nos antecede e, num pensamento paradoxal, somos livres para reconstruí-la. Assim, por ser a história dialética, precisamos, a todo o momento, reinterpretá-la, sendo que a própria história oferece a própria interpretação, é “[...] a própria história que muda a história” (p. 117). Como conclusão sobre a sua compreensão da dialética, indaga: “[...] seria, então, a de que a dialética é um mito?” (p. 270). Como resposta afirma que,

[...] a ilusão estava apenas em precipitar a significação total da história num fato histórico, o nascimento e o crescimento do proletariado, em acreditar que a história organizava por si mesma sua própria supressão, negação da negação. Estava em acreditar que o proletariado fosse, sozinho, a dialética [...] (2006c, p. 270).

E conclui, “portanto, o que está caduco não é a dialética; é a pretensão de terminá-la num fim da história ou numa revolução permanente, num regime que, sendo sua própria autocontestação, não precise mais ser contestado de fora, e em suma, não tenha mais um fora” (p. 270).

Ante essas afirmações, entendemos que Merleau-Ponty (2006c) assinala o que considera um equívoco do pensamento dialético marxista: pensar-se como absoluto, portanto, não posicionar-se mais criticamente sobre sua própria condição crítica. E, ainda, considerar a dialética como um processo que se dirige a uma síntese. Em contraposição, para o filósofo, a dialética é um processo sem síntese, pois é uma ação contínua da crítica, nunca alcançando seu acabamento.

Como vimos até aqui, tanto a proposta marxista quanto a fenomenológica se encontram no ponto da história pensada dialeticamente. Nessa compreensão da história dialética, passado e presente constituem uma dupla relação de continuidade e descontinuidade. No ponto da discussão sobre a relação entre sujeito e mundo, que ambas entendem como um processo de devir, a apreensão da realidade só é possível na própria experiência, enraizada na própria existência.

Mediante a discussão sobre as contribuições da fenomenologia ao campo Saúde Coletiva, mais especificamente, da fenomenologia da ambiguidade de Merleau-Ponty a partir do conceito de *Lebenswelt*, somado ao investimento na recomposição do que consideramos lacunas do pensamento fenomenológico na Saúde Coletiva, intenciona-se apresentar a potencialidade de tal filosofia para o referido campo, principalmente, tendo como fio condutor, o conceito de *Lebenswelt*.

Com essa finalidade, dividimos o tópico a seguir em dois planos: epistemológico e teórico-prático. Como ilustração e direção para a reflexão crítica no plano epistemológico, elencamos alguns temas do campo Saúde Coletiva que compreendemos centrais, tal como a racionalidade e a noção de sujeito. Já no plano teórico-prático, tomamos como tema focal a clínica. Entendemos que, tanto para o plano epistemológico como para o teórico-prático, nosso ponto de partida para a discussão no campo Saúde Coletiva deva ser a Reforma Sanitária com seus princípios e diretrizes.

A noção de sujeito: interlocuções com a Reforma Sanitária Brasileira

A Reforma Sanitária, tema já amplamente documentado na literatura, é um projeto que emerge na década de 1970, no Brasil, consolidado apenas em 1986, na 8ª Conferência Nacional de Saúde (CNS), mediante a discussão de um novo modelo de saúde, que buscava incluir, na nova Constituição de 1988, a saúde como ponto de destaque. Nessa nova Carta brasileira, a saúde foi assumida como “direito de todos e dever do Estado”, e foram lançadas as bases para a criação e estruturação de um novo sistema de saúde – o Sistema Único de Saúde (SUS) – resultado dos esforços empreendidos para o fortalecimento de uma política nacional de saúde num panorama federativo e democrático, expressos no formato institucional de um sistema (BRASIL, 2011; COELHO, 2010; PAIM, 2008; SANTOS, 2009; VIANA; MACHADO, 2009). O SUS pode ser definido como

[...] o conjunto de agências e agentes cuja atuação tem como objetivo principal garantir a saúde das pessoas e das populações. Essas agências (instituições e empresas) e agentes (profissionais e trabalhadores de saúde) fazem parte de algo maior, ou seja, o sistema de saúde. Tais organizações e pessoas que integram o sistema são partes de um todo, mas cabe alertar que o todo pode ser mais que a mera soma das partes (PAIM, 2009, p. 13-14).

Historicamente, o movimento da Reforma Sanitária se mescla com outro movimento, o da luta pela democracia, apresentando como proposições: a saúde como direito para todos; a garantia de acesso às ações preventivas e curativas de saúde; a descentralização da gestão de saúde e o controle social das ações de saúde (BRASIL, 2011). Trazia implicitamente em sua proposta, a crítica teórica e prática das concepções de saúde e doença validadas pelos paradigmas da medicina preventiva e da saúde pública, vigentes até aquele momento. Para Campos (2007), a proposta desse movimento consiste em

[...] reinventar a saúde pública e a clínica, incorporando, no cotidiano, conceitos e práticas originárias da saúde coletiva, da promoção, da de-

terminação social, da reforma psiquiátrica, da política de humanização, construindo uma concepção ampliada sobre a saúde e sobre o próprio trabalho sanitário (p. 1872).

Paim (1997, 2008) entende a Reforma Sanitária como um movimento, uma proposta, um projeto e um processo. É movimento, em razão de seu alcance social e político; proposta, por expor um conjunto de princípios e proposições; projeto, por consolidar um conjunto de políticas articuladas que apontam para a ideia de cidadania e para uma vinculação com as lutas políticas e sociais; e processo, por não ter ficado restrita aos documentos, mas se transformado em luta, articulando um conjunto de práticas, tendo elaborado um projeto político-cultural como uma prática social. A Reforma como fenômeno social deve articular “[...] elementos como Estado, estrutura social (relações sociais), ideologia e setor de saúde [...]” (2008, p. 627) para propor um modelo teórico para o campo da saúde. O autor acrescenta que o fenômeno consiste em uma prática social que abrange dimensões econômicas, ideológicas e políticas dirigidas para a problematização da concepção de saúde.

Antes da Reforma Sanitária a concepção de saúde era restrita à dimensão biológica e individual do sujeito, ampliando-se, a partir de então, para incluir a relação entre as organizações dos serviços de saúde e a estrutura social. Dessa forma, a saúde passa a ser definida, conforme exposto no documento da 8ª CNS, como “[...] resultante das condições de alimentação, habitação, educação, renda, meio ambiente, trabalho, transporte, emprego, lazer, liberdade, acesso e posse de terra e acesso a serviços de saúde [...]” (BRASIL, 2011, p. 22).

Em Fleury (1997), a Reforma Sanitária é um real deslocamento do poder político em direção às camadas populares, expressando-se na busca concreta do direito universal à saúde e na criação de um sistema de saúde cuja prestação e operacionalização sejam de dever do Estado. O projeto da Reforma Sanitária apresenta um modelo de democracia com base na formulação de uma política igualitária, na garantia da saúde como direito individual e na possibilidade de uma gestão social democrática. Nesse sentido, põe em discussão a desigualdade e a exclusão social, sendo entendida como uma proposta ética para um sistema de saúde com garantia legal de acesso universal e igualitário para todos.

O SUS, sistema de saúde resultante da Reforma, opera uma ruptura com o modelo de proteção social em saúde por meio do reconhecimento da saúde como direito de cidadania e dever do Estado a ser assegurado por políticas econômicas e sociais abrangentes (SAMPAIO, 2006). Em 1992, o SUS passa a existir de fato, e sua atuação é norteada pelos princípios da universalidade, da equidade e de integralidade. Para o autor, inicialmente, o princípio em foco era a universalidade, traduzindo-se na formulação de estratégias de acesso e na organização da infraestrutura mínima de uma rede de cuidados, regionalizada e hierarquizada, formato entendido como o mais adequado à organização e distribuição dos serviços de saúde, ou ainda, à democratização do acesso a esses serviços (SAMPAIO, 2006; ZAMBENEDETTI; SILVA, 2008). Posteriormente, no período de 1999 a 2003, o foco passa a ser a qualidade de processos e produtos e as formas e garantias de financiamento continuado e adequado, ocorrendo a implantação da atenção básica via estratégia da saúde da família. Desde 2004, o foco se desloca para a humanização do cuidado, a preocupação com a qualidade do relacionamento entre os atores envolvidos e a ampliação da noção de clínica com intensificação da responsabilidade dos trabalhadores da saúde.

Em concordância com Sampaio (2006), Santos (2009) afirma que a prestação de serviços de saúde à população, objetivo maior do SUS, não pode prescindir da orientação de três princípios doutrinários. O primeiro, a universalidade, garante que todos devem ter acesso às ações e serviços de saúde. Conforme o segundo princípio, a equidade, as ações e serviços de saúde devem ser oferecidos a quem deles mais necessita, que se vale da descentralização como estratégia para o seu alcance, fazendo com que o SUS funcione de forma regionalizada, hierarquizada e territorializada. Por fim, o terceiro, a integralidade, reza que as ações de saúde, coletivas e individuais, devem abranger o destinatário de forma integral, envolvendo desde a promoção até a recuperação da saúde, ampliando, assim, o conceito de saúde, que se estende sobre os sujeitos, a sociedade e a política (BEDIN; SCARPARO, 2011; BRASIL, 2011; CAMPOS, 2007; PAIM, 2009). Para Bosi e Uchimura (2007), a integralidade é um dos eixos filosóficos da proposta do SUS

quando conduz um olhar mais amplo para o homem, para a saúde e para o cuidado.

Minayo (2010) e Campos (2007) sublinham que a Reforma Sanitária assinala uma concepção de sujeito coletivo, sendo estes entendidos como a sociedade com seus conflitos, interesses, sejam sociais ou políticos, e suas classes. Essa concepção de sujeito coletivo proposta na Reforma é assegurada por um pensamento crítico, fundado no materialismo histórico que tematiza as relações entre Estado, estrutura social e ideologia. O modelo em questão centra-se nas relações estabelecidas entre as classes sociais, que vão constituindo os sujeitos individuais e coletivos, sobressaindo, fundamentalmente, a história. Assinalam que a natureza humana é histórica.

Pensar o *Lebenswelt* no âmbito da Saúde Coletiva, tomando como referência a discussão da Reforma Sanitária e sua proposta, é considerar o enraizamento homem e mundo. É pensar nesse lugar de enraizamento como o da reflexão na busca da fundamentação do conhecimento. É, ainda, o lugar que se acomoda à significação, que possibilita a produção de significados, aquela proveniente não de uma consciência pura, abstraída da vida material, e sim do *Lebenswelt*; do mundo vivido, por isso a possibilidade destes. Utilizar esse conceito é buscar mudar o modo como se representa a relação sujeito e mundo, não mais como reproduzida pela consciência-mundo, mas da qual não se pode escapar, pois nasce na relação sujeito e mundo e é por esta que passa a ter consciência das coisas do mundo.

Esse conceito rompe com as dicotomias, superando a ideia de representação de consciência e de mundo e a de se tomar o sujeito e o mundo como objetos de conhecimento. Como desdobramento, temos a superação da noção de sujeito cartesiano e mesmo do pensamento dialético tal como assinalado na Saúde Coletiva que introduz a noção de sujeito coletivo. O conceito de *Lebenswelt* conduz à compreensão do sujeito entrelaçado no mundo, da mundaneidade, entendendo-o dialeticamente, numa dialética sem síntese (MERLEAU-PONTY, 2009b).

Assim, questões preconizadas pela Reforma Sanitária como articulação entre Estado, sociedade e cidadãos apreendidos sob a lente da fenomenologia da ambiguidade a partir do conceito de *Lebenswelt*, pos-

sibilita compreender a interseção dos elementos dessa articulação, não excluindo qualquer um deles: é a experiência que ocorre no *quiasma*, possibilitando a ruptura com o pensamento dual, indicando, com isso, a produção de um conhecimento e uma prática que abarquem a multiplicidade, a mútua constituição sujeito e mundo.

Tomar como referência as diretrizes da Reforma Sanitária é compreender a racionalidade que rege a Saúde Coletiva, é problematizar as diretrizes e princípios que embasam e organizam o SUS. Um dos aspectos continuamente propostos para a elaboração de um novo modelo de racionalidade é a superação do modelo biomédico, que assume posição, de certo modo, numa valorização ao que não está restrito ao biomédico, dirigindo para uma oposição ao modelo vigente. Para Mattos (2001), esse movimento de oposição acaba sendo prejudicial, pois a racionalidade nem deve se encaminhar para o modelo epidemiológico, tampouco para o modelo alternativo, exclusivamente.

Husserl, em sua última obra, *A Crise das Ciências Europeias e a Fenomenologia Transcendental* de 1936, aponta uma crise na ciência, denominando-a de “crise de fundamento”. É a partir da noção de *Lebenswelt* que o filósofo assinala a possibilidade de existir um fundamento nas ciências, principalmente na filosofia e nas ciências humanas. Seguindo nesse mesmo caminho, pensamos que o conceito de *Lebenswelt* aponta para uma potencialidade de fundamento na Saúde Coletiva no que diz respeito às discussões sobre a racionalidade nesse campo, pois o conceito pode ser um elemento-base que sustente a constituição do conhecimento em discussão numa vertente qualitativa.

Utilizar o conceito *Lebenswelt* é considerar a historicidade, o que enfatiza a existência e a mútua constituição do homem e do mundo. Isso implica dizer que o conceito é fundado no lugar onde o ser humano se enraiza. Desse modo, não se localiza ou não está no sujeito, muito menos em sua consciência e sim no que é anterior, no antepredicativo e na própria experiência como experiência. Dessa forma, o *Lebenswelt* possibilita ultrapassar a dicotomia sujeito-objeto que se verifica em diferentes discursos e enunciados presentes nos diferentes núcleos da Saúde Coletiva. O conhecimento, tomando como referência essa noção, é anterior à relação sujeito-mundo, e consiste em compreender o ser

humano como ser no mundo. Com isso, o conhecimento se transforma em um existencial, “[...] uma condição do modo do ser-no-mundo [...]” (STEIN, 2004, p. 113).

Em outras palavras, trata-se de *enraizar* a teoria, a produção de conhecimento no entrelaçamento sujeito-mundo. Assim sendo, o conceito de *Lebenswelt* impõe uma mudança de paradigma: da produção do conhecimento tomando como referência a consciência para, agora, tomar como referência o mundo vivido. Mas quais as consequências dessa mudança? Não há mais conhecimento absoluto nem sujeito absoluto, tampouco a consciência do sujeito que produz o conhecimento ou a materialidade o definindo. Toma-se como condutor um pensamento cujo conhecimento é provisório e finito. A consciência, por sua vez, perde seu lugar central para o mundo vivido, um lugar que é, ao mesmo tempo, não lugar, condição de possibilidade, ambíguo em sua natureza (MERLEAU-PONTY, 2009b).

Significa também dizer que com a noção de *Lebenswelt*, a ideia de mundo não abrange o que se constitui na pura racionalidade, tampouco na realidade exterior ou nas “condições materiais de existência”, constituindo-se em um modo de ser, condição de possibilidade da própria existência humana. Aponta, assim, para outro paradigma: conhecer e afirmar a verdade apenas como condição de possibilidade.

Desse modo, quando podemos deixar de lado os “porquês” e os “para-quês”, podemos produzir conhecimento mediante o modo de ser do sujeito, sua existência encarnada em um mundo. Situar a Saúde Coletiva nesse novo paradigma é reconhecer filósofos como Husserl, Heidegger, Gadamer, Ricoeur, Merleau-Ponty, dentre outros representantes do pensamento fenomenológico, como aliados nesses novos posicionamentos do campo e não o contrário, conforme o campo interpreta a pequena parcela desse arcabouço até aqui consultada pelos autores do campo.

Nesse sentido, Minayo (2010) aponta alguns desses pensadores – Heidegger e Gadamer – como os que possibilitam uma compreensão mais crítica dos problemas de saúde e das práticas sociais na Saúde Coletiva. Para a autora, o desafio é pensar questões como a relação entre saúde e doença, superando o pensamento dicotômico e direcio-

nando-se para a possibilidade da inter-relação. Compreendemos que é preciso pensar sobre o lugar que ocupamos e no nosso “fazer” de um saber. A fenomenologia propõe, com a atitude fenomenológica, um constante questionamento, um desalojamento, um deslocamento (sair de um lugar para outro) da racionalidade de um campo. Assim, a pré-reflexividade proposta na fenomenologia é condição de possibilidade para se pensar a prática de cuidado de modo diferente, como algo experienciável, pré-dado e não como algo reflexivo numa racionalidade meramente técnica ou instrumental.

Para além desses aspectos aludidos, o conceito de *Lebenswelt* na Saúde Coletiva pode responder à necessidade de maior inserção e esclarecimento da tradição filosófica da fenomenologia como fundamentação para a discussão de questões como intersubjetividade e suas interfaces com o mundo histórico concreto, não suficientemente explorado. O conceito situa a(s) fenomenologia(s) não como filosofia idealista, a-histórica nas ciências históricas e culturais, permitindo-lhe ser ampliada para outras áreas de conhecimento. O que está em questão é a possibilidade da constituição de conhecimento rigoroso da realidade empírica tomando como fio condutor a noção de *Lebenswelt*, marcada pela ambiguidade, possibilitando transcender o empírico sem anulá-lo.

Stein (2004) apresenta a tese de que o conceito *Lebenswelt* “[...] está na base de qualquer tipo de construção [...]” (p. 163). Com isso, a noção de *Lebenswelt* deveria fundamentar a constituição de um pensamento fenomenológico na Saúde Coletiva. Sua importância, no entanto, apesar de aparentemente ter sido bastante evidenciada neste trabalho, carece ainda de que se assinala um aspecto, além de todos aqueles expressos até aqui, que é fundamental: preservar a dimensão do estado de possibilidade, o que nos remete de imediato à impossibilidade de o mundo ser reduzido ao material, ao puramente empírico ou ao puramente representacional. Há, então, uma descentralização do “eu”, bem como uma descentralização do “puro empírico”, deslocando a noção de sujeito centrado em si para a de sujeito constituído mutuamente com e no mundo.

Defender outro paradigma para o campo Saúde Coletiva requer debater sobre os princípios e diretrizes que norteiam esse campo, o que nos leva a retomar o discurso da Reforma Sanitária.

Um desses princípios que é normativo, ético e político, a um só tempo, é a integralidade. Entendemos que o conceito e o sentido de integralidade são complexos, pois não se limitam a um único sentido (TESSER; LUZ, 2008). Por um lado, como indicam as autoras, a amplitude e complexidade do conceito acarretam problemas devido à sua polissemia, tornando-o um agregado de muitas definições sem formar uma totalidade. Dessa forma, o conceito de integralidade produz um problema epistemológico para a racionalidade médica, definida como

[...] um conjunto integrado e estruturado de práticas e saberes composto de cinco dimensões interligadas: uma morfologia humana (anatomia, na biomedicina), uma dinâmica vital (fisiologia), um sistema de diagnose, um sistema terapêutico e uma doutrina médica (explicativa do que é doença ou adoecimento, sua origem ou causa, sua evolução ou cura) (p. 196).

Como desdobramento desse problema epistemológico, evidencia-se o seu deslocamento para o SUS com o centramento das interpretações e das ações biomédicas nas doenças e não numa perspectiva integral do sujeito, além da dicotomização entre diagnose e terapêutica, o que favorece o fortalecimento do modelo objetivista de ciência e faz com que o saber e a terapêutica da medicina sejam focados na doença, em seus riscos e especificidades, conduzindo um saber-fazer de especializações. Para Tesser e Luz (2008, p. 201, grifo das autoras),

[...] a concepção de uma integralidade possível vai sendo transformada na biomedicina, tanto no meio esotérico como exotérico, direcionando-se *para o consumo* de procedimentos especializados que devem suprir as necessidades de saúde-doença do cidadão. Nessa medicina, a unidade fundamental, o doente, objeto da atenção do curador especializado, é rompida e esquartejada, tanto no saber como no fazer.

Como consequência, temos o deslocamento da relação profissional-usuários para os serviços e suas especialidades, fazendo com que as pessoas transitem de instituição em instituição, esperem em longas filas e encontrem um tratamento dirigido à doença e não a elas como sujeito.

Em concordância com as autoras, entendemos que essa racionalidade favorece o fortalecimento de um poder político e econômico,

multiplicando consultas, exames, e retornos aos especialistas, diagnósticos e remédios, lucro, sobretudo, para os laboratórios e para a indústria farmacêutica. Produz-se uma infinidade de saberes sem integrá-los, perdendo-se a própria capacidade do cuidado integrado. Nesse sentido de integração, a integralidade pode ser entendida como *Lebenswelt*, como experiência preexistente, pré-reflexiva e consagrada no mundo.

Tesser e Luz (2008) asseveram que essa capacidade tem ficado tão inviabilizada que a questão da integralidade foi projetada em instituições e na simples formação de equipes interdisciplinares, como se o fato da existência dessa equipe fosse suficiente para garanti-la. E isso ocorre por pensarmos que um conceito complexo incapacita a objetividade de operacionalizá-lo. Mas tomando como referência a ideia dos múltiplos contornos, podemos compreender que a polissemia presente no conceito complexo é o que viabiliza sua prática. Ressaltamos que nessa compreensão dos múltiplos contornos, não assinalar nenhum contorno seria reduzir e privar o fenômeno de uma identidade, mas acenar apenas um seria abandonar a sua profundidade (MERLEAU-PONTY, 2009b). Entendemos que essa perspectiva corrobora a noção de integralidade de Mattos (2001), quando a afirma plena de significados, sem que possa ser concebida de forma unívoca, e que não temos como abordar todas as integralidades, correndo, com isso, o risco de silenciar alguns dos seus sentidos.

Assim, a integralidade, antes de qualquer coisa, uma atitude, um posicionamento ético que nos conduz, para além de qualquer coisa, para a potência da nossa relação com o outro no mundo, para a experiência do *Lebenswelt*, conforme vemos nessa afirmação: “O princípio da integralidade é exercido por meio de um olhar atento, capaz de apreender as necessidades de ações de saúde no próprio contexto de cada encontro” (MATTOS, 2004, p. 1414). Num olhar fenomenológico da ambiguidade podemos entender a integralidade como uma abertura ao horizonte do que se apresenta na relação profissional-usuários.

[...] ao abrir o horizonte do nomeável e do dizível, confessava a palavra ter aí o seu lugar, porque, nenhum locutor fala sem de antemão transformar-se em *alocutório*, ainda que apenas de si próprio, sem fechar

com um só gesto o circuito de sua relação consigo e com os outros (MERLEAU-PONTY, 2009b, p. 149, grifo do autor).

Destarte, pensar a integralidade é, conforme mencionado em outra ocasião, compreender a experiência que ocorre na interseção sujeito e mundo, no *quiasma*. Na integralidade, o *Lebenswelt* não se restringe à doença, nem às situações de risco, tampouco às necessidades do sujeito ou do mundo e seus correspondentes de serviço, menos ainda à prevenção, exclusivamente, mas a *todas essas dimensões em um só tempo*. Nesse sentido de entrelaçamento, de interseção, em Bedin e Scarparo (2011) temos “[...] a percepção de que cada ação para o outro é, ao mesmo tempo, para si” (p. 198).

Portanto, a integralidade busca promover uma atenção à saúde de “boa” qualidade, devendo considerar as múltiplas dimensões da vida dos sujeitos, o que exige dos profissionais de saúde uma atuação pautada na perspectiva integral e ampla da saúde do sujeito na sua individualidade e coletivamente, buscando, fundamentalmente, a articulação das ações de prevenção, promoção e recuperação mediante o entrelaçamento das redes de prevenção e assistenciais (HARTZ; CONTANDRIOPOULOS, 2004; TESSER; LUZ, 2008). Dessa forma, cada parte da rede está inseparavelmente interligada, compondo uma totalidade. Cada teia da rede tem uma função: com a rede de prevenção, temos a antecipação, a possibilidade de antever os riscos de acontecimento de alguns adoecimentos, ou mesmo, de diagnosticá-los precocemente, e com a rede de assistência, temos o atendimento e tratamento do adoecimento já instalado, mas que possa minimizar o sofrimento do sujeito. Por conseguinte, cabe aos profissionais de saúde compreender como essa teia está sendo tecida, percebendo suas interseções, e, com isso, interligar seus saberes e fazeres de modo que potencializem sua capacidade de elaborar e administrar procedimentos preventivos e de direcionar ações ao sofrimento do sujeito, erradicando-o ou minimizando-o (MATTOS, 2004).

Hartz e Contandriopoulos (2004) apresentam outra definição de integralidade como “um sistema sem muros”, por ser capaz de eliminar as barreiras entre os serviços e ações de saúde no intuito de garantir a

continuidade e a globalidade das práticas clínicas de modo a favorecer a interdisciplinaridade.

Cabe-nos, aqui, ressaltar que a ideia de integralidade pode, portanto, ser pensada numa perspectiva da fenomenologia da ambiguidade, conforme fomos indicando ao longo do texto. E a noção de *Lebenswelt* é útil como potencial fio condutor para a compreensão do entrelaçamento sujeito-mundo, serviços-ações, tecnologias de atenção-gestão da clínica, prevenção-assistência, na qual a prática do cuidado deve ser entendida em seus múltiplos contornos. Assinalamos que a prática de cuidado em saúde deve ocorrer na experiência dos entrelaçamentos, da inseparabilidade das partes que compõem a rede.

Dessa feita, revisitar o conceito de integralidade sob a lente da fenomenologia da ambiguidade é conferir à experiência de articulação como interseção, no *quiasma*, conforme Merleau-Ponty (2009b). A noção de integralidade preconizada na Saúde Coletiva, algumas vezes, é entendida a partir da primazia do sujeito. Mesmo que o sujeito seja compreendido nas suas diversas dimensões, conservam, ainda, questões como influência, cuidar de si e um *entre* o profissional e o usuário de um serviço (MACHADO *et al.*, 2007), como podemos exemplificar no trecho: “Na perspectiva da integralidade, eles [os projetos terapêuticos] emergem do diálogo (e por que não falar, da negociação) *entre* profissionais de saúde e os usuários dos serviços de saúde” (MATTOS, 2004, p. 1415, grifo nosso).

Assim, nos nortear a partir do conceito de *Lebenswelt* no campo da saúde, é remeter-nos ao encontro, é o deixar-nos ser ou fazer-nos ver como sujeito. Assim é pensar que já sempre se está nesse encontro, que já há sempre uma implicação e já se está sempre vinculado a algo/alguém, visto que não basta apenas identificar fatores, determinantes ou mesmo a simples descrição da experiência, buscando suas representações, mas é na procura da compreensão da própria existência, no estar no mundo, no envolver-se, no vivido, que se desenvolve uma revelação do que se é e é isto que se busca descrever, o nosso enraizamento (MERLEAU-PONTY, 2009b), possibilitando, com isso, construir um cuidado da atenção à saúde integral.

Dentro dessa discussão sobre integralidade, vemos uma questão importante: a relação entre o público e o coletivo. Essa relação, vista a

partir da lente da fenomenologia da ambiguidade de Merleau-Ponty é pensada em sua mútua constituição. Minayo (2010) assinala que esta questão é apontada por Donnangelo e Merhy – pensadores destacados no campo Saúde Coletiva: a ambiguidade do termo *coletivo*. Sublinha que esses pensadores veem a ambiguidade como problemática porque sinaliza uma imprecisão:

As dificuldades teóricas do campo da saúde podem ser exemplificadas pelas limitações de conceitos como “Saúde Pública” ou “Saúde Coletiva”. O primeiro consagra uma dimensão histórica de intervenção do Estado na área social, de forma mais ampla e complexa do que a entendida pelas diretrizes oficiais. O segundo termo também é ambíguo e inespecífico. Donnangelo e Merhy detectam a imprecisão do adjetivo *coletivo* para conceituar o campo da saúde, por causa da ampla conotação que comporta e pela relação de exterioridade que estabelece ante o objeto (DONNANGELO, 1983; MERHY, 1985 *apud* MINAYO, 2010, p. 29, grifo da autora).

Se tomarmos a fenomenologia da ambiguidade de Merleau-Ponty como perspectiva para a compreensão dessa relação, a ambiguidade não será um problema, e com a noção de *Lebenswelt*, descortina-se a possibilidade de se considerar os vários aspectos do objeto de estudo sem a redução ou exclusão do que lhe é, aparentemente, oposto. Assim, “[...] tudo o que vivemos ou pensamos sempre tem vários sentidos” (MERLEAU-PONTY, 2006b, p. 233). Destarte, saúde pública e Saúde Coletiva também são perspectivas de um mesmo fenômeno, e constituem-se mutuamente. Como não há o epidemiológico sem a gestão e planejamento e sem as ciências sociais e humanas. É na interseção desses saberes que se pode compreender o panorama social e histórico daquilo que é o humano, numa perspectiva complexa.

Retomemos agora outro princípio pilar do SUS: a equidade. Como desdobramento do princípio da universalidade, carrega em si a necessidade de distribuição igualitária dos serviços de saúde, incorporando, no entanto, o sentido de justiça, no âmbito do qual todos são detentores do direito à saúde, mas cabe priorizar aqueles que mais precisam (GRANJA; ZOBOLI; FRANCOLLI, 2013; PINHEIRO; WESTPHAL; AKERMAN, 2005; SOUZA, 2007; VIEIRA-DA-SILVA;

ALMEIDA FILHO, 2009). Trata-se de uma desigualdade justa, pois não se pode pensar na igualdade absoluta (COELHO, 2010).

Seus dois princípios [equidade e universalidade] procuram critérios para que a justiça seja feita na situação de desigualdade. Indivíduos diferentes merecem e devem receber tratamento diferente e este tratamento deve se dar de forma a eliminar ou reduzir a desigualdade entre eles. Assim, indivíduos mais carentes necessitam maior apoio estatal (p. 174).

Assim, como explica Coelho (2010), a equidade está diretamente relacionada à liberdade, seja de pensamento, de consciência, política ou de justiça. O autor assinala, ainda, a diferença entre a “[...] equidade em saúde e equidade de acesso a serviços de saúde [...]” (p. 175), como se visualiza em suas próprias palavras, transcritas na sequência:

Os determinantes sociais dos processos de adoecimento se encontram associados a um extenso conjunto de fatores, entre os quais vale a pena mencionar os hábitos e estilos de vida, a genética, as questões ambientais, a renda, etc. Por seu turno, equidade no uso de serviços de saúde não resulta necessariamente em equidade em saúde, até mesmo porque, como é fato conhecido de todos, o impacto do sistema de saúde no perfil de adoecimento e morte da população é relativamente pequeno, quando comparado aos outros determinantes sociais mencionados.

O conceito de equidade provoca a reflexão acerca de necessidades iguais para sujeitos desiguais e de desigualdade para sujeitos iguais em seus direitos e liberdade, resultando no entendimento de que as necessidades de serviços devem ser diferenciadas, contextualizadas, sobretudo. Nesse contexto, considerando-se novamente a lente da filosofia da ambiguidade a partir da noção de *Lebenswelt*, trata-se de pensar a experiência da saúde e dos serviços como diversas e, ao mesmo tempo, tendo algo em comum, se entendemos o sujeito em sua mundanidade. Esse princípio, pautado no *Lebenswelt*, dirige-se ao sujeito, e não, exclusivamente, à doença. O sentido de equidade como experiência, como entrelaçamento sujeito e mundo, pode ser materializado em políticas públicas que abranjam populações com suas diferenças, sejam sociais, de gênero, raciais, dentre outras, para que os sujeitos

possam participar da produção de saúde em contextos de liberdade e exercício da cidadania.

No âmbito da discussão acerca dos princípios pilares do SUS, assinalamos, ainda, a noção de humanização e de clínica ampliada, conceitos caros e fundamentais à Saúde Coletiva nesse processo de construção do sujeito no campo da saúde.

Tal como a integralidade, um dos conceitos centrais na Reforma Sanitária enquanto política nacional é o da humanização (REIS; MARAZINA; GALLO, 2004). Souza e Moreira (2008) assinalam que a ideia de humanização advém das bases filosóficas do humanismo renascentista no Ocidente. Afirmam que discutir humanização é rever a compreensão do que é o humano, analisando o seu processo de organização grupal, seu processo de trabalho e a produção de saúde. Asseveram que a natureza humana é livre para expressar sua condição de ser humano, como ser no mundo e histórico. Apontam, ainda, que há a redefinição de humanismo na Modernidade, que o leva a ser concebido no modelo cartesiano, resultando nas dicotomias objetividade e subjetividade, corpo e mente, entre outras.

A preocupação com o sentido de humanização nas práticas de saúde surge quando se constata que nesse pensamento dicotômico do sujeito moderno, opera-se uma fragmentação e uma coisificação do homem. Nessa perspectiva, as práticas clínicas centradas na relação entre profissional e paciente pregavam as ideias de neutralidade e de investigação mais eficaz da doença e nelas se sustentavam, garantindo uma objetividade. Faz-se urgente propor uma prática de saúde humanizada ante uma tradicional que “desumaniza”. Souza e Moreira (2008) expõem que

[...] a humanização vem acompanhada da necessidade de ampliar o foco do cuidado, desconstruindo uma ação centrada simplesmente na sobrevivência. Para tanto, os profissionais de saúde e os pacientes devem estar situados como sujeitos de sua própria história, e os primeiros devem reconhecer seus pacientes também como indivíduos (p. 331).

Dessa forma, entendem que a saúde necessita se dirigir ao modo de vida contextualizada dos sujeitos sociais e históricos, comprometendo-se com um processo de mudança.

Atribui-se ao termo humanização um sentido positivo que engloba as seguintes perspectivas: 1 valorização dos diferentes sujeitos implicados no processo de produção de saúde: usuários, trabalhadores e gestores; 2 fomento da autonomia e do protagonismo desses sujeitos; 3 aumento do grau de co-responsabilidade na produção de saúde e de sujeitos (SOUZA; MOREIRA, 2008, p. 332).

Entendemos que a política de humanização apresenta uma noção de sujeito potencializado pela sua capacidade de ser protagonista na produção de saúde, apontando para um sentido de coafetação entre usuário e profissional. Nesse aspecto, entender a humanização sob a lente da fenomenologia da ambiguidade é pensar na necessidade de se compreender o que acontece na experiência do entrelaçamento profissional-usuário, do acolhimento no *quiasma* ou, ainda, da relação de escuta. O *quiasma* é a “[...] a reversibilidade, é a ideia de que toda percepção é forrada pela contrapercepção, é o ato de duas faces, não mais se sabe quem fala e quem escuta. Circularidade falar-escutar” (MERLEAU-PONTY, 2009b, p. 238). Ou ainda, é a escuta do outro na sua diferença, é o ouvir “[...] a totalidade do que diz [...]” (MERLEAU-PONTY, 2009b, p. 149).

Para Ayres (2005), humanização diz respeito às práticas de saúde e à tecnociência dessas práticas, e deve ser entendida como um valor, porquanto

[...] aponta para a dimensão em que o cuidar da saúde implica reiterados encontros entre subjetividades socialmente conformadas, os quais vão, progressiva e simultaneamente, esclarecendo e (re)construindo não apenas as necessidades de saúde, mas aquilo mesmo que se entende ser a Boa vida e o modo moralmente aceitável de buscá-la (p. 550).

Entender a humanização sob a ótica do encontro, portanto, é compreender que,

[...] não há para mim atividade ou presença de outrem; de minha parte, há a experiência de uma passividade e de uma alienação que reconheço dizerem-me respeito, já que, não sendo nada, tenho que ser minha situação [...]. Sou extraído de mim mesmo pelo olhar do outro, mas seu poder sobre mim mede-se exatamente pelo consentimento que dei a meu corpo, à minha situação [...] (MERLEAU-PONTY, 2009b, p. 75).

A humanização nas práticas de cuidado refere-se à ampliação de horizontes, que vão para além da limitada noção de doença, buscando compreender o sujeito como um devir, um vir a ser, portanto, em constante movimento e (re)construção da relação homem e mundo. Há que se entender que doença e saúde não são opostos, nem fenômenos separados, pois essa relação é um acontecer inacabado. Nessa leitura, a compreensão a que nos referimos remete à ideia de horizonte, proposto por Merleau-Ponty (2009b) quando este assegura que essa noção possibilita englobar as afirmações e negações de um fenômeno. Destarte, nessa compreensão da relação saúde-doença em perspectiva de horizonte está intrínseco o conceito de *Lebenswelt*, já que esta, também, carrega em si a concepção de horizonte, entendido como abertura para o mundo que abarca as nossas afirmações e as nossas negações.

Ayres (2005) estabelece, ainda, uma relação entre humanização e “projeto de felicidade” como forma de ampliar esse horizonte proposto pela humanização. Ressalta que o projeto da humanização no campo da saúde não pode ser confundido com o acúmulo ou decréscimo de tecnologias, mas com a ênfase no reconhecimento na necessidade das reconstruções das relações entre o que as fundamentam, seus procedimentos e resultados, consequentemente problematizando seus saberes e fazeres, em direção aos projetos existenciais de cada sujeito. Ou seja, qualquer tipo de tecnologia deve estar em função da existência, pois pode favorecer as tomadas de decisão, os diálogos e os espaços de interação na saúde.

Compreender a humanização, a partir do exercício que estamos realizando ao longo do texto, é, fundamentalmente, problematizar a relação sujeito-outro-mundo. Entendemos que, humanizar é perceber o inteiro enredamento sujeito e mundo. Nesse sentido

é preciso, pois, que alguma coisa no olhar do outro o assinale para mim como olhar de outro, sem que o sentido do olhar se esgote na queimadura que deixa no meu corpo olhado por ele [...]. [...] meu conhecimento [no nosso caso, o profissional de saúde] nada mais faz do que sancionar o que o ser já era nele mesmo, do que encontrá-lo “tal como é e, do mesmo modo, ao invés de minha vergonha constituir todo o sen-

tido da existência do outro, a existência do outro é a verdade da minha vergonha” (MERLEAU-PONTY, 2009b, p. 77).

Dessa forma, a humanização, inspirada no pensamento em análise, apresenta aspectos como autonomia, protagonismo, corresponsabilidade, intersubjetividade e singularidade como temáticas fundamentais à concepção de um sujeito implicado na produção de saúde (BENEVIDES; PASSOS, 2005). O processo de humanização precisa ser revisto pelo campo da saúde para que não ocorra uma banalização do tema, ou mesmo, uma fragmentação das práticas de saúde. Com essa condução, a política de humanização se propõe a conferir maior ênfase ao vínculo profissional e usuário no intuito de garantir seus direitos à saúde, fortalecendo, principalmente a capacidade de protagonismo dos atores envolvidos na produção de saúde. Humanizar, em síntese, é compreender o homem, a partir da discussão crítica do humanismo, como um processo que é capaz de produção de si e de saúde. E no âmbito do SUS,

[...] humanizar a atenção e a gestão em saúde no SUS se apresentava como meio para a qualificação das práticas de saúde: acesso com acolhimento; atenção integral e equânime com responsabilização e vínculo; valorização dos trabalhadores e usuários com avanço na democratização da gestão e controle social participativo (BENEVIDES; PASSOS, 2005, p. 563).

Já em Fortes (2004), temos a seguinte conceituação de humanização: “Humanizar na atenção à saúde é entender cada pessoa em sua singularidade, tendo necessidades específicas, e, assim, criando condições para que tenha maiores possibilidades para exercer sua vontade de forma autônoma” (p. 31).

Discutir a humanização em saúde é pensar na possibilidade de transformação da gestão e das práticas em instituições de saúde, que devem apresentar um posicionamento ético, abrangendo considerar e respeitar o outro com suas diferenças e não o visualizar apenas como mero consumidor de produtos em serviços de saúde.

Portanto, a humanização assume o desafio de não ser confundida com ampliação de espaço físico, aquisição de equipamentos, ou mesmo,

e tão somente, formação de grupo de acolhimento, antes acenando, em profundidade, com a discussão e a reformulação da noção de clínica. Uma clínica que permita uma maior abrangência do processo de prevenção e assistência. Uma clínica ampliada, que prioriza as relações e entende que seu fazer clínico produz intersubjetividades.

Clínica ampliada na saúde coletiva como clínica do *Lebenswelt*

A clínica ampliada é parte dos esforços empreendidos pela Política Nacional de Humanização (PNH) para retomar o sujeito como foco das suas estratégias de produção de cuidado. Foucault (2008) em sua discussão sobre o nascimento da clínica assinala que a viabilização da experiência clínica ocorre quando tornamos possível o sujeito como objeto de discurso sem, com isso, perder a objetividade.

O objeto do discurso também pode ser um sujeito, sem que as figuras da objetividade sejam por isso alteradas. Foi essa reorganização formal e em profundidade, mais do que o abandono das teorias e dos velhos sistemas, que criou a possibilidade de uma experiência clínica: ela levantou a velha proibição aristotélica: poder-se-á, finalmente, pronunciar sobre o indivíduo um discurso de estrutura científica (p. xi).

Esse modelo de clínica prega a singularização do atendimento, com base no entendimento de que cada caso é um caso em sua especificidade, propondo que o profissional abandone a postura da universalização de um padrão de atendimento e compreenda as necessidades singulares do sujeito. O que faz como que promova a sua autonomia e liberdade, conduzindo-o a uma produção de saúde (CAMPOS; AMARAL, 2007). Moreira, M., (2007) assinala que “[...] a clínica ampliada opera com os dois nichos cruciais da PNH: o eixo do sujeito enfermo e o eixo do processo de trabalho do profissional que se dedica ao cuidado da saúde humana” (p. 1738).

Hafner *et al.* (2010) entendem que os profissionais de saúde devem compreender cada caso na sua singularidade, rompendo com a ideia de linha de produção até então vigente, como descrito por Campos e Amaral (2007):

[...] todas as metodologias de padronização – protocolos, fluxograma, cadeias de cuidado e acreditação – tentam transportar para os serviços e sistemas de saúde a lógica da linha de produção. Reconhecem como inevitáveis a fragmentação do trabalho clínico decorrente da multiplicação de especialidades e de profissões de saúde, bem como da existência de inúmeros serviços de apoio diagnósticos e terapêuticos, e sugerem sua integração mediante a constituição de documentos que descreveriam o percurso devido a cada doença ou problema de saúde (CAMPOS; AMARAL, 2007, p. 851).

Nesse sentido, compreendemos que a clínica, quando padronizada, funciona com base em procedimentos, documentos e encaminhamentos, e não com o foco na produção de saúde. Sua gestão se ampara num modelo taylorista/fordista de produção em que o trabalho para a obtenção do produto final acontece em etapas. “Sem descartar a utilização dessas metodologias para padronização, a concepção epistemológica e organizacional denominada de clínica ampliada e compartilhada baseia-se na reconstrução do trabalho clínico segundo um ‘neo-artesinato’” (CAMPOS; AMARAL, 2007, p. 852).

Trata-se da clínica do sujeito (FREITAS; CARVALHO; MENDES, 2013), pois não se centra na doença ou nos problemas de saúde, mas volta-se para a subjetividade e sua produção de saúde, entendendo o sujeito como ator ou protagonista do seu próprio modo de vida. Foucault (2008) atribui uma importância fundamental à experiência clínica para a relação sujeito consigo mesmo e com o mundo, afirmando que “[...] esta abertura, que é a primeira na história ocidental, do indivíduo concreto à linguagem da racionalidade, este acontecimento capital da relação do homem consigo mesmo e da linguagem com as coisas [...]” (p. xi). Mas também afirma que a noção de experiência clínica foi capturada por um discurso sem forma, sem corpo, sem linguagem que considerasse o sujeito na composição desse conceito e que torna “[...] dois indivíduos vivos ‘enjaulados’ em uma situação comum, mas não recíproca” (p. xi). E acentua que no modelo tradicional de clínica, evidencia a relação entre sujeitos como uma relação de observador e observado. Assim, “[...] nós [profissional de saúde] ‘o [paciente] observamos’ do mesmo modo que observamos os astros ou uma experiência de laboratório” (p. xii).

Assim, a clínica surge como uma experiência do médico daquilo que é perceptível e observável e, principalmente, que pode ser enunciado, ou seja, a doença, o fenômeno patológico. Dessa forma, o sujeito ganha o estatuto de *ser da doença* com suas causas e efeitos. Quanto a isso, Foucault (2008) afirma que “[...] a doença será apenas a forma patológica da vida” (p. 169).

Como desdobramento dessa situação, tem, agora, a possibilidade de apresentar um discurso sobre a doença e não mais sobre o sujeito, afinal

[...] para que a experiência clínica fosse possível como forma de conhecimento, foi preciso toda uma reorganização do campo hospitalar, uma nova definição do estatuto do doente na sociedade e a instauração de uma determinada relação entre a assistência e a experiência, o socorro e o saber; foi preciso situar o doente em um espaço coletivo e homogêneo (FOUCAULT, 2008, p. 216).

Compreendemos que é com a recuperação do discurso sobre o sujeito que a clínica ampliada propõe uma nova leitura dos elementos constitutivos da experiência clínica, realizando uma crítica do modelo tradicional e buscando construir “[...] uma nova dialética entre sujeito e doença” (CAMPOS, 2003, p. 55). Portanto, um novo modelo de clínica “[...] assentar-se sobre um deslocamento da ênfase na doença para centrá-la sobre o Sujeito concreto, no caso um Sujeito portador de alguma enfermidade. Daí o título – Clínica do Sujeito” (p. 54).

Assim, com suporte no conceito de clínica ampliada e com a ênfase no sujeito, para esse novo modelo de clínica é possível facilitar “[...] uma ampliação da capacidade do usuário [sujeito] de lidar com sua própria rede ou sistema de dependências” (CAMPOS; AMARAL, 2007, p. 852).

De acordo com a cartilha da Política Nacional de Humanização do Ministério da Saúde (BRASIL, 2004), clínica ampliada é:

1. Um compromisso radical com o sujeito doente visto de modo singular;
2. Assumir a RESPONSABILIDADE sobre os usuários dos serviços de saúde;
3. Buscar ajuda em outros setores, ao que se dá nome de INTERSETORIALIDADE;
4. RECONHECER OS LIMITES DO

CONHECIMENTO dos profissionais de saúde e das TECNOLOGIAS por eles empregadas; 5. Assumir um compromisso ÉTICO profundo (p. 8-9, grifos no original).

Campos (2001) acrescenta que um ponto fundamental da clínica ampliada é a produção de vida, devendo constituir uma atitude, o que implica pensá-la como ética, no âmbito da qual algumas ações são necessárias, como a escuta e o estabelecimento de vínculos e afetos.

Para esse autor, clínica ampliada é entendida como “aquela que [incorpora] nos seus saberes e incumbências a avaliação de risco, não somente epidemiológico, mas também social e subjetivo, do usuário ou grupo em questão. Responsabilizando-se não somente pelo que a epidemiologia tem definido como necessidades, mas também pelas demandas concretas dos usuários” (p. 101).

Esse modelo de clínica considera as várias dimensões do sujeito (social, cultural e biológico), compreendendo-o em seus múltiplos contornos (MERLEAU-PONTY, 2009b). Campos e Amaral (2007) aproximam-se da noção de *encarnado*, em Merleau-Ponty (2006b, 2009b), para se referir à saúde como algo que adere à carne do sujeito em um contexto específico.

Dessa feita, a clínica ampliada preconiza que se estabeleça uma clínica de corresponsabilidade entre profissional e usuário, ambos congenitamente “atolados no mundo” (MERLEAU-PONTY, 2006b), fazendo com que esse novo modelo de clínica necessite e dialogue com outros conhecimentos e saberes que problematizam o sujeito e seu modo de vida (BRASIL, 2009; SUNDFELD, 2010), com o intuito de construir um projeto terapêutico singularizado e compartilhado com os atores envolvidos.

Essa nova proposta de clínica, que critica o modelo tradicional das especialidades e a fragmentação dos saberes, supõe um trabalho transdisciplinar. Isso significa que as especialidades e as fragmentações das profissões perdem sua força em nome de uma totalidade, sem pretender, com isso, uma confusão ou mistura entre as profissões, ou ainda, a perda de suas especificidades. Aqui, retomamos um ponto acentuado pela fenomenologia da ambiguidade para marcar o que seja o sentido de transdisciplinaridade: nem a ausência de contornos, nem o assinala-

mento de somente um dos contornos, mas o *quiasma*. Nem uma coisa nem outra, mas sim outra forma de compreensão e ação sobre o fenômeno, no caso, a produção de saúde que supere a dicotomia. Entendemos que é nessa superação das dicotomias e na manutenção de um pensamento fenomenológico e ambíguo que se pode cuidar do doente enfermo sem se descartar o doente concreto, como observa Campos (2003):

[...] nem a antidualética positivista da medicina que fica com a doença descartando-se de qualquer responsabilidade pela história dos Sujeitos concretos, nem a revolta ao outro extremo: a doença entre parênteses, como se não existisse, quando, na verdade, ela está lá, no corpo, todo o tempo, fazendo barulho, desmanchando o *silêncio dos órgãos*. [...] Então, pôr a doença entre parênteses, sim, mas apenas para permitir a reentrada em cena do paciente, do sujeito enfermo, mas, em seguida, agora, em homenagem a Basaglia, sem descartar o doente e o seu contexto, voltar o olhar também para a doença do doente concreto. Senão, qual especificidade teriam os serviços do profissional de saúde? (p. 55).

Pensamos que se conduzir por essa noção de clínica é produzi-la como espaço de experimentações, aberturas e movimentos dirigidos à afirmação da vida (SUNDFELD, 2010). Não basta a definição e a apresentação de um novo modelo de clínica, há que se transformar o modo de pensar. Trata-se de uma mudança de paradigma, principalmente dos atores envolvidos na produção de saúde. Dessa forma, a clínica é espaço de experiência e inventividade, de movimento, de recriação e de devir.

Como espaço, fundamentalmente, de experiência, a clínica ampliada remete à noção de experiência, ou seja, ao modo de viver dos sujeitos em seu mundo, produzindo a ideia de intersubjetividade. Experiência é o engajamento do sujeito nas situações ao longo de sua vida, caracterizando-se por ser fluida, multifacetada e indeterminada. Rabelo, Alves e Souza (1999) tomam como referencial para a conceituação de experiência, a perspectiva fenomenológica, que concebe experiência como pré-reflexiva ou pré-objetiva. Isso significa dizer que o mundo é pré-dado, que se apresenta aí, antes mesmo de ser pensado como objeto de conhecimento. Definem, ainda, experiência como o modo de estar no mundo, sendo o corpo o fundamento dessa inserção do sujeito no mundo.

Dessa feita, tomar como conceito condutor o *Lebenswelt*, a experiência da interseção sujeito e mundo, nos possibilita reconhecer dimensões e significados do sujeito que escapam aos estudos epidemiológicos, assim como o que escapa aos estudos ditos compreensivos, que ainda focalizam a relação dualista consciência e mundo ou compreendem as dimensões de seus objetos de estudo numa relação dialética com síntese, enfatizando, ainda, a existência de uma relação um com o outro, não alcançando a ideia de uma dialética sem síntese, que é a ambiguidade e a de um e outro, ao mesmo tempo (MERLEAU-PONTY, 2006b, 2009b).

Discutir a noção de experiência é trazer à tona o conceito de intersubjetividade para tratar dessa relação um e outro. “A intersubjetividade é, assim, um conceito, que aponta para o ‘presente vivido’, no qual os indivíduos desenvolvem suas ações, procuram compreender-se mutuamente e compartilham ao mesmo tempo e espaço com os outros” (RABELO; ALVES; SOUZA, 1999, p. 15).

Com base nessas definições, podemos pensar uma proximidade com a proposta de uma clínica do *Lebenswelt* (TATOSSIAN; MOREIRA, 2012), uma clínica no sentido de uma dialética sem síntese, ou seja, uma clínica da implicação sujeito, doença e mundo, conforme vemos na declaração dos autores citados: “A ampliação do grau de autonomia pode ser avaliada pelo aumento da capacidade de os usuários compreenderem e atuarem sobre si mesmos e sobre o mundo da vida” (CAMPOS; AMARAL, 2007, p. 852).

Ou seja, na perspectiva de uma clínica ampliada, o sujeito é compreendido como aquele que está entrelaçado no mundo, nas suas experiências, que são mundanas, como indica Campos (2003): “o objeto da Clínica do Sujeito inclui a doença, o contexto e o próprio sujeito” (p. 64).

Rabelo, Alves e Souza (1999) nos indicam a importância do mundo da vida, permitindo que possamos pensar na possibilidade de uma clínica ampliada como uma clínica do *Lebenswelt*, quando assecuram que,

[...] é fundamentalmente no mundo da vida cotidiana que se elaboram e desenvolvem as ações conjuntas para se lidar com a doença. Tratar do caráter subjetivo das experiências de doença e cura nos conduz a um exame cuidadoso da realidade do mundo cotidiano (p. 16).

A clínica do *Lebenswelt* é fundamentada na fenomenologia da ambiguidade de Merleau-Ponty (2009b, p. 20), quando este afirma que “[...] uns e outros, próximos ou afastados, estão, em todo caso, justapostos no mundo [...]”, e a percepção do mundo não é totalmente nossa ou do outro, mas nossa e do outro ao mesmo tempo, quando pensamos que o que percebemos do mundo é tão somente aquilo que é manejado pelo outro e que se inseriu no nosso mundo. É importante, a partir dessa ótica, compreender a clínica ampliada como um instante de encontro eu-outro, ou, ainda, o momento da possibilidade de se descrever a experiência vivida do outrem, sem nunca alcançá-la, e que não é separado de nós, nem mesmo representação do que percebemos ou vemos de sua experiência.

No próprio instante, porém em que creio partilhar da vida de outrem, não faço mais que reencontrá-la em seus confins, em seus polos exteriores. É dentro do mundo que nos comunicamos, através daquilo que nossa vida tem de articulado (MERLEAU-PONTY, 2009b, p. 22).

E, “o verdadeiro não é nem a coisa que vejo, nem o outro homem que também vejo com meus olhos, nem enfim sua unidade global do mundo sensível e, em última instância, do mundo inteligível que há pouco tentamos descrever” (p. 25).

Tatossian e Moreira (2012) expressam que na clínica do *Lebenswelt*, a descrição da experiência é sempre pré-predicativa e pré-reflexiva, pois se trata de uma análise da experiência, e que nunca é acabada, pois a atitude da redução supõe esse inacabamento, a impossibilidade de se alcançar a experiência pura, conforme os autores demonstram: “Para compreender a experiência de seu paciente [usuário, pessoa], o fenomenólogo deve igualmente deixar a atitude natural e seu tipo de experiência, quer dizer, praticar a redução para alcançar um tipo de experiência transcendental” (p. 64).

Nesse sentido, Merleau-Ponty (2009b) assevera que a compreensão do mundo só é possível enquanto experiência no momento mesmo de sua vivência, o que significa dizer que sua constituição ocorre no instante de seu acontecimento como algo que se faz, se desfaz e se refaz, ao mesmo tempo. Assim,

o segredo do mundo que procuramos é preciso, necessariamente, que esteja contido em meu contato com ele. De tudo o que vivo, enquanto eu vivo, tenho diante de mim o sentido, sem o que não o viveria e não posso procurar nenhuma luz concernente ao mundo a não ser interrogando, explicando minha frequência do mundo, compreendendo-o de dentro (p. 41).

E, acentua que a reflexão sobre o mundo não se trata de um esforço para tornar verdadeiro aquilo que apreendo dele, pois o nosso pensamento sobre o que é o mundo se ilumina sempre e somente na sua presença, que é prévia. Dessa forma,

[...] não se trata de pôr a fé perceptiva no lugar da reflexão, mas ao contrário, de abarcar a situação total que comporta reenvio de uma à outra. O que se obtém não é um mundo maciço e opaco ou um universo do pensamento adequado; é uma reflexão que retorna sobre a espessura do mundo para iluminá-lo, mas que em seguida lhe devolve somente a própria luz (2009b, p. 44).

Husserl (2012), com a noção de *Lebenswelt*, indica que a experiência sujeito-objeto, eu-mundo, eu-outro não é separada ou oposta, pois ela é pré-objetiva e pré-teórica. Para ele, a ciência, – no caso aqui, a clínica tradicional –, ao mesmo tempo em que esquece a experiência empírica, também a enfatiza. Tatossian e Moreira (2012) destacam que Binswanger, psiquiatra fenomenólogo, criticava a relação médico-paciente que se conduzia como uma relação de serviço e não como uma relação inter-humana.

Tatossian e Moreira (2012) destacam que há dois modelos de clínica: a inferencial e a perceptiva. A inferencial trabalha com o sintoma, com o que é observável como forma de dar sustentação ao seu discurso, na crença de que sua validação requer que se apoie no modelo positivista. E a perceptiva considera outros elementos que emergem na relação médico-paciente como norteadores da sua compreensão do adoecimento do sujeito.

Sob esse horizonte, entendemos que na relação de serviço, apontado por Binswanger, que é o modelo de clínica tradicional, o ponto central é o sintoma do adoecimento – clínica inferencial –, e não o próprio fenômeno do adoecimento. No adoecimento o que se mostra é o

sintoma, é o visível, “[...] os sintomas são sinais ou, antes, os indícios visíveis de qualquer coisa de invisível por natureza, e que é somente inferível [...]” (TATOSSIAN; MOREIRA, 2012, p. 142). Na clínica tradicional, o visível é tomado como o todo do adoecimento e sua gênese, mas, numa compreensão fenomenológica, é apenas uma parte do todo, importante, mas não o que define o fenômeno. Este comporta o que é velado e que só se desvela no vivido, na experiência fenomenológica (TATOSSIAN, 2006), sendo esta empírica e apriorística. E é ela que conduz à diferenciação entre sintoma e fenômeno.

[...] a experiência no sentido fenomenológico transforma a estrutura do diagnóstico psiquiátrico pela distinção do fenômeno e do sintoma, e pela atribuição ao primeiro do papel habitualmente desempenhado pelo segundo. [...] o fenômeno é bem mais que o sintoma, pois, indissolivelmente, ele comporta o constituinte e o constituído, a manifestação externa e seu significado como condição transcendental de possibilidade (p. 153).

Para a clínica do *Lebenswelt*, o sintoma não é eliminado, mas não é mais o foco. É preciso entender que o fenômeno está presente no sintoma, pois este pode ser tomado como o que mostra alguma característica do ser, da existência, mas a questão central é aquilo que não se revela na empiria (TATOSSIAN, 2006; TATOSSIAN; MOREIRA, 2012). Portanto, afirmam os autores, a atividade clínica deve estar na interseção da inferência e da percepção. O modelo de clínica fundamentada numa clínica do *Lebenswelt*

[...] se sustenta sobre e na experiência. [...] Trata-se de uma implicação fenomenológica de trabalhar primordialmente com a experiência e desenvolver um modo compreensivo de se trabalhar com o paciente, indo além de um caráter puramente aplicativo e meramente metodológico (BLOC; MOREIRA, 2013, p. 29).

A clínica do *Lebenswelt* se dirige para a compreensão do fenômeno como aquilo que mostra o modo global de ser do sujeito. Trata-se de uma clínica que se (pre)ocupa com a existência do outro, com a sua forma de funcionamento, no que consiste o seu fundamento (BLOC; MOREIRA, 2013). É uma clínica dialética, sem síntese, em aberto, nos

moldes do pensamento de Merleau-Ponty (2009b). Nessa concepção, entendemos que a clínica do *Lebenswelt* se põe como um modo de pensar a proposta da clínica ampliada no campo Saúde Coletiva. Sob esse aspecto e tendo como referência a proposta teórica de Tatossian, tomemos uma afirmação que demarca essa compreensão:

[a clínica ampliada como clínica do *Lebenswelt*] é um tipo de assistência antecipante-delirante. [...] é um modo de assistência que tem sempre como objetivo levar o outro adiante, potencializá-lo em um trabalho, que parte da crença na potencialidade desse outro e na liberdade que, de diferentes formas, está sempre presente (BLOC; MOREIRA, 2013, p. 36).

O importante para esse modelo de clínica é que se crie um espaço de liberdade para o sujeito, um lugar de possibilidade de intersubjetividade. Acentuar essa intersubjetividade é entender que a experiência “[...] nem é a consciência, nem o Ego individual, nem a interioridade [...]” (TATOSSIAN; MOREIRA, 2012, p. 158). Trata-se de um posicionamento ético diante do sujeito e de sua possibilidade de ser. É a experiência da interseção, é o quiasma e poder dizer sobre essa experiência é poder apreendê-la em curso do vivido, do que é meu, nós e outro ao mesmo tempo.

Nesse sentido, a clínica ampliada como clínica do *Lebenswelt* nos conduz a pensar a imbricação entre o singular e o particular, questão formulada por Campos (2003) quando problematiza a necessidade de se apreender a universalidade e a singularidade, afirmando que, “[...] é muito importante conhecer aspectos genéricos dos processos saúde-doença-atenção [...]” (p. 66), mas “[...] saber também perscrutar o caso singular” (p. 66). É o que podemos considerar como característica intrínseca ao conceito de *Lebenswelt*, a ambiguidade, “[...] não é singular ou universal, interior ou exterior, consciente ou inconsciente, e não pode ser compreendido de maneira cindida; ele é ambíguo [...]” (TATOSSIAN; MOREIRA, 2012, p. 226). Portanto, o entrelaçamento compõe o *Lebenswelt*. Pelas palavras de Merleau-Ponty, apontamos nosso modo de compreender a clínica ampliada como clínica do *Lebenswelt*:

[...] [na clínica] é necessário e suficiente que tenha o poder de descen-
trar-me, opor sua centração [paciente] à minha [profissional], e ele o
pode unicamente porque somos duas nadificações instaladas em dois
universos de Em Si incomparáveis, mas duas entradas para o mesmo
[...]. É necessário e suficiente que o corpo do outro que vejo, sua palavra
que ouço, ambos dados a mim como imediatamente presentes em meu
campo, me presentifiquem à sua maneira aquilo a que nunca estarei
presente, que me será sempre invisível, de que nunca serei testemunha
direta, uma ausência, uma certa diferença [...] (MERLEAU-PONTY,
2009b, p. 85).

Assim a clínica nesse modelo é uma relação de implicação, pois
se fosse uma relação de aplicação, deixaria de ser clínica. É, ainda, uma
clínica de contínuo movimento e, está sempre na interseção, visto tra-
tar-se de uma experiência mundana.

Entendemos que pensar a fenomenologia no plural é recuperar a
densidade dessa tradição de modo a reconhecer a existência de múlti-
plos olhares para um fenômeno, fundir intersubjetividade e mundo da
vida, sem a circunscrição ao idealismo. Operar com os conceitos da
fenomenologia é permitir o deslocamento do sujeito epistêmico evi-
tando um pensamento representacional de si e do mundo.

Na Saúde Coletiva isso nos parece fundamental: pensar na possi-
bilidade de, por meio do conceito de *Lebenswelt*, contribuir para a con-
solidação de um referencial capaz de superar o pensamento dicotômico,
articular objetividade e subjetividade, extrapolar os aspectos técnicos,
teóricos e metodológicos, sem perdê-los de vista. Mais que isso, indicar
um caminho profícuo para a interdisciplinaridade e para a transdiscipli-
naridade e a complexidade inerentes ao fenômeno saúde, notadamente,
na dimensão coletiva.

Com o resgate feito, demonstramos possíveis aportes fenome-
nológicos para a Saúde Coletiva, tomando como ponto de referência os
princípios e diretrizes da Reforma Sanitária, mediante o debate acerca
da racionalidade, da noção de sujeito e de clínica na Saúde Coletiva
com base na noção de *Lebenswelt*. Pensar essas questões sob a ótica da
fenomenologia da ambiguidade é, sim, considerar o enraizamento

homem e mundo, em uma perspectiva crítica e dialética, ao contrário do que se afirma no campo. É discutir os princípios e diretrizes do SUS a partir de uma racionalidade que supera as dicotomias do pensamento tradicional e fragmentado, ou modelos de determinação pretensamente dialéticos, que ainda habitam a práxis na saúde sem articular sujeito e estrutura. Ou ainda, é conduzir-se numa compreensão de sujeito entrelaçado no mundo, tomando-o como mundano, apreendendo-o numa dialética sem síntese. Tomar o conceito de *Lebenswelt* como fio condutor do pensamento fenomenológico permite resgatar a potencialidade dessa perspectiva no campo Saúde Coletiva, por retomar a historicidade e, com isto, preencher os não ditos e recompor os mal ditos que ainda circundam as leituras desse referencial no campo, impedindo sua oportuna e urgente inserção.

Conforme vimos ao longo do nosso texto, tantas vezes afirmado e reafirmado, só podemos falar de fenomenologia no plural, por consistir em uma filosofia que, dados seus extensos desdobramentos, apresenta diferentes formas de entendimento da noção de sujeito e da construção do conhecimento. Nessas diversas fenomenologias, o homem é compreendido entrelaçado ao mundo, resultando em uma ruptura com a dicotomia proposta pelo pensamento positivista.

A fenomenologia é um dos principais pensamentos filosóficos do século XX e ainda se encontra bastante presente na filosofia contemporânea. A amplitude das reflexões da fenomenologia foi (e ainda é) considerada uma revolução no pensamento contemporâneo. A fenomenologia, tal como a conhecemos na atualidade, tem como precursor o filósofo Edmund Husserl, para quem a tarefa da fenomenologia era elaborar uma teoria do conhecimento, que só poderia ser fenomenológica.

A princípio, a fenomenologia de Husserl buscou conferir rigor científico para essas ciências, criticando seu estatuto e produzindo conceitos-chave como *essência*, *intencionalidade*, *consciência*, *redução*, *significação* e constituição da *intersubjetividade*. A proposição de um método para as ciências humanas é o que demarca a filosofia de Husserl. Trata-se do método fenomenológico que intenta romper com a atitude natural da ciência positivista e propõe a atitude fenomenológica, que

possibilita o acesso pré-reflexivo ou pré-científico às experiências sensíveis ou experiências do mundo da vida, transformando o conceito de fenômeno na ideia central da sua filosofia.

O método fenomenológico, como vimos, propõe o exercício da *epoché*, que possibilita a renúncia à reflexão numa atitude natural de conhecer o sujeito e o mundo, redirecionando a visão que tenho dos fenômenos para uma: a vida da consciência. Mais do que a proposta de um método, a fenomenologia compõe uma nova ontologia ou um novo modo de se compreender o mundo, destacando a importância do exame dos significados do fenômeno.

Como afirmado, nem mesmo a fenomenologia husserliana é unívoca, pois parte de uma fenomenologia reflexiva para uma fenomenologia transcendental, desdobrando-se numa fenomenologia existencial. E é nesse posicionamento que Husserl apresenta o conceito de *Lebenswelt*, conceito central em sua última obra: *A Crise das Ciências Europeias e a Fenomenologia Transcendental: uma introdução à Filosofia Fenomenológica*, de 1936. É nessa obra que o filósofo (re)discute a ideia de mundo, considerando-a como central na sua filosofia. Para Husserl, *Lebenswelt* é o mundo da vida, é o horizonte pré-científico, pré-reflexivo e prévio a qualquer concepção da ciência. *Lebenswelt* é o mundo da experiência humana, anterior a qualquer tematização conceitual. Como consequência dessa noção, temos a existência e a cotidianidade como algo em evidência, pois Husserl acreditava com esse conceito poder reatar a ligação da filosofia com a ciência, deslocando seu interesse da subjetividade transcendental à intersubjetividade.

Martin Heidegger, outro filósofo da fenomenologia, indica que sua proposta de filosofia foi influenciada por Husserl quando considera a significação como antepredicativa, o que abre, para Heidegger, um caminho para a compreensão hermenêutica, ponto de partida do filósofo para a crítica à filosofia de Husserl, e, com isso, a propositura da hermenêutica, diferenciando-a da proposta filosófica de Husserl. O que marca esse novo encaminhamento fenomenológico é o delineamento de uma ontologia, tomando, agora, como questão central a problematização do ser, do *Dasein*. Heidegger propõe uma análise existencial, interpretando as estruturas ontológicas da existência humana

como a historicidade e a temporalidade. Afirmar que o homem é um ser-no-mundo, em constante relação no mundo. Com essa noção de *Dasein*, Heidegger substitui a ideia de sujeito e consciência tão marcantes na filosofia de Husserl. Considerar a fenomenologia de Heidegger como hermenêutica é entender que o filósofo busca o sentido desvelado da existência humana por intermédio desse homem que é histórico e em relação no mundo.

A filosofia de Merleau-Ponty, também influenciado por Edmund Husserl, é entendida como uma filosofia da ambiguidade, tomando-se como fio condutor de seu pensamento o conceito de *Lebenswelt*. Assim, podemos entender que Merleau-Ponty inicia sua proposta filosófica como uma filosofia da percepção, fazendo uma crítica à perspectiva de Husserl, e se encaminha para uma filosofia da ambiguidade, fundamentada no conceito de *Lebenswelt*. O filósofo afirma que é importante retomar a filosofia de Husserl e realizar novas interpretações, buscando reconhecer seu posicionamento existencial, ou seja, (re)discutir a fenomenologia em sua afirmação sobre a redução fenomenológica como modo de acessar o fenômeno puro para entendê-la como uma forma de alcançar a experiência vivida.

Portanto, a fenomenologia de Merleau-Ponty se dirige para uma discussão da radical ruptura das dicotomias como corpo e mente, sujeito e mundo, interno e externo e consciência e mundo. E mediante a noção de carne, o filósofo abandona sua proposta de uma filosofia da percepção e se encaminha para uma ontologia da experiência. Ressaltamos que, com essa ideia de entrelaçamento, o filósofo compreende que a redução fenomenológica só é possível pela sua própria condição de impossibilidade, ou seja, trata-se de considerar o inacabamento da relação homem e mundo. O sentido de ambiguidade na obra de Merleau-Ponty se faz claro quando apresenta a ideia de justaposição homem e mundo, ou a concepção de coexistência como um lugar em que há um imbricamento homem e mundo. Com isso, é possível pensar sua filosofia como uma dialética sem síntese ou uma dialética circular. Sua filosofia da ambiguidade é assegurada pela noção de *quiasma*, que aponta para a radicalidade da imbricação homem e mundo e para o entendimento de que homem e mundo são um e outro, conjuntamente.

Adotamos o posicionamento de Merleau-Ponty como condutor da compreensão da tessitura da fenomenologia no campo Saúde Coletiva a partir do conceito de *Lebenswelt* – conceito já presente na filosofia de Husserl – e compreendido em Merleau-Ponty como a experiência pré-dada ou a já consagrada no mundo. É o próprio mundo vivido, é a experiência de implicação sujeito e mundo, compreendendo-o como abertura. É tomar como perspectiva a multiplicidade de olhares com e no mundo.

E é com base nesse conceito que buscamos subsidiar o resgate do pensamento fenomenológico no campo Saúde Coletiva, assim como reconhecer suas possíveis contribuições. O campo Saúde Coletiva, conforme evidenciamos, apresenta lacunas – para não dizer uma quase ausência de leitura – e graves equívocos de compreensão quanto à fenomenologia. Visando a contribuir para um resgate dessa tradição ou “corrente de pensamento”, como é chamada no campo Saúde Coletiva, nos ocupamos com um diálogo rigoroso e fundamentado com os autores seminais do campo, exercício que possibilitou captar o entendimento na Saúde Coletiva do pensamento fenomenológico e os motivos pelos quais esse campo maldiz a fenomenologia. Demarcamos, também, que a fenomenologia no campo Saúde Coletiva é adjetivada de procedimento metodológico e, *grosso modo*, reduzida a esse aspecto.

Contudo, a fenomenologia indica uma atitude, consistindo em um constante deslocamento de uma racionalidade reducionista para outra que possibilite uma abertura para a compreensão da implicação do sujeito e do mundo. Assim, a fenomenologia possibilita ao campo Saúde Coletiva transcender o empírico sem anulá-lo, ou ainda, constituir um discurso sobre a subjetividade sem negar sua objetividade.

Outro ponto que destacamos foi a revisão da noção de clínica na Saúde Coletiva, objeto muitas vezes revisitado e ainda em discussão no campo. Com suporte na Reforma Sanitária, a clínica toma um direcionamento para a retomada do sujeito como objeto de seu discurso. Trata-se, agora, de uma clínica nomeada de clínica ampliada. É a clínica do sujeito. Afirma a singularização da prática clínica, pois não está centrada na doença, mas na subjetividade entendida como intersubjetividade e sua produção de saúde ou produção de vida. Com isso, a clínica

ampliada propõe uma corresponsabilidade entre profissional e usuário, indicando que ambos estão implicados em um e no outro, entrelaçados no mundo.

Compreender a clínica ampliada como uma clínica do *Lebenswelt* é considerar a clínica como detentora de sentido de uma dialética em movimento, que tem implicada em si a doença, o sujeito e o mundo, conjuntamente. E, ainda, pensar a clínica como um lugar de encontro(s) e um momento de possibilidade de descrição da experiência vivida, sem nunca poder alcançá-la, mas podendo (re)significá-la. Portanto, a clínica ampliada como clínica do *Lebenswelt* se encaminha para a compreensão da totalidade do sujeito, sem que, com isso, o pensemos como completo, pois partimos da concepção do inacabamento, da incompletude, compreendida por meio da atitude fenomenológica – a redução.

Por conseguinte, e como empreendemos ao longo deste livro, a fenomenologia como modo de compreensão da implicação sujeito e mundo não pode ser pensada como uma abordagem ou uma escola teórica, posto que transcende essa condição no campo do conhecimento, constituindo, na verdade, um modo de se recolocar a questão da subjetividade ou intersubjetividade num contexto histórico e mundano. Desse modo, o que propõe a fenomenologia é uma teoria do conhecimento, uma filosofia e um método com aportes fundamentais ao campo Saúde Coletiva.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ABBAGNANO, N. *Dicionário de Filosofia*. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

ABBAGNANO, N. *História da Filosofia*. 3. ed. Barcarena, Portugal: Editorial Presença, 1984. v. 14.

ALVES, P. C. A fenomenologia e as abordagens sistêmicas nos estudos sócio-antropológicos da doença: breve revisão crítica. *Cadernos de Saúde Pública*, Rio de Janeiro, v. 22, n. 8, p. 1547-1554, 2006.

ALVES, P. C.; RABELO, M. C. O status atual das Ciências Sociais em saúde no Brasil: tendências. In: ALVES, P. C.; RABELO, M. C. (org.). *Antropologia da saúde: traçando identidades e explorando fronteiras* [online]. Rio de Janeiro: Fiocruz: Relume Dumará, 1998. p. 122-129.

ALVES, P. C.; RABELO, M. C.; SOUZA, I. M. Hermenêutica-fenomenológica e compreensão nas ciências sociais. *Revista Sociedade e Estado*, Brasília, v. 1, n. 29, p. 191-198, 2014.

ALVES, P. M. S. Juízos e normas para uma fenomenologia dos actos téticos e dos actos nomotéticos. *Manuscrito: Revista Internacional de Filosofia*, Campinas, v. 38, n. 1, p. 167-205, 2015.

AYRES, J. R. de C. M. Hermenêutica, conhecimento e práticas de saúde, a propósito da avaliação. In: ONOCKO-CAMPOS, R. et al. (org.). *Pesquisa avaliativa em saúde mental: desenho participativo e efeitos da narratividade*. São Paulo: Aderaldo & Rothschild, 2008. p. 27-67.

AYRES, J. R. de C. M. Hermenêutica e humanização das práticas de saúde. *Ciência & Saúde Coletiva*, Rio de Janeiro, v. 10, n. 3, p. 549-560, 2005.

AYRES, J. R. de C. M. Uma concepção hermenêutica de saúde. *Physis: Revista de Saúde Coletiva*, v. 17, n. 1, p. 43-62, 2007.

AZEVÊDO, E. A. de. O mundo da vida e a ação, em Alfred Schütz. *Problemata - International Journal of Philosophy*, v. 2, n. 1, p. 54-74, 2011.

BALBONTÍN, C. El problema de la constitución de la intersubjetividad en el pensamiento de Husserl. *Revista de Artes, Letras y Filosofía*, n. 41, p. 251-268, 2015.

BARATA, R. C. B. Epidemiologia e saber científico. *Revista Brasileira de Epidemiologia*, v. 1, n. 1, p. 14-27, 1998.

BARRY, C. A. *et al.* Giving voice to the lifeworld. More humane, more effective medical care? A qualitative study of doctor-patient communication in general practice. *Social Science & Medicine*, v. 53, n. 4, p. 487-505, 2001.

BEDIN, D. M.; SCARPARO, H. B. K. Integralidade e saúde mental no SUS à luz da teoria da complexidade de Edgar Morin. *Psicologia: Teoria e Prática*, v. 13, n. 2, p. 195-208, 2011.

BELOUSOV, M. A. On the problem of the world in Husserl's phenomenology. *Russian Studies in Philosophy*, v. 54, n. 1, p. 20-34, 2016.

BENEVIDES, R.; PASSOS, E. A humanização como dimensão pública das políticas de saúde. *Ciência & Saúde Coletiva*, v. 10, n. 3, p. 561-571, 2005.

BIDNEY, D. Phenomenological method and the antropological science of the cultural-life. In: NATANSON, M. *Phenomenology and the social sciences*. Evanston: Northwestern University Press, p. 109-142, 1989.

BLOC, L; MOREIRA, V. Sintoma e fenômeno na psicopatologia fenomenológica de Arthur Tatossian. *Revista Latinoamericana de Psicopatologia Fundamental*, v. 16, n. 1, p. 28-41, 2013.

BOLAÑO, C. R. S. Sociedade da Informação: reestruturação capitalista e esfera pública global. *Revista Estudos de Sociologia*, v. 5, n. 8, p. 93-128, 2000.

BORGES-DUARTE, I. Husserl e a fenomenologia heideggeriana da fenomenologia. *Phainomenon: Revista de fenomenologia*, Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, v. 7, p. 87-103, 2003.

BORIS, G. D. J. B. A (pouco conhecida) contribuição de Brentano para as psicoterapias humanistas. *Revista da Abordagem Gestáltica*, v. 17, n. 2, p. 193-197, 2011. Impresso.

BOSI, M. L. M. Pesquisa qualitativa em saúde coletiva: panorama e desafios. *Ciência & Saúde Coletiva*, v. 17, n. 3, p. 575-586. 2012b.

BOSI, M. L. M. Produtivismo e avaliação acadêmica na Saúde Coletiva brasileira: desafios para a pesquisa em Ciências Humanas e Sociais. *Cadernos de Saúde Pública*, v. 28, n. 12, p. 2387-2392, 2012a.

BOSI, M. L. M.; PAIM, J. S. Graduação em saúde coletiva: subsídios para um debate necessário. *Cadernos de Saude Publica*, Brasília, v. 25, n. 2, p. 236-237, 2009.

BOSI, M. L. M.; UCHIMURA, K. Y. Avaliação da qualidade ou avaliação qualitativa do cuidado em saúde? *Revista Saúde Pública*, v. 41, n. 1, p. 150-3, 2007.

BRASIL. Conselho Nacional de Secretários de Saúde. *Sistema Único de Saúde/ Conselho Nacional de Secretários de Saúde*. Brasília: CONASS, 2011. 291 p. (Coleção para entender a gestão do SUS 2011, 1).

BRASIL. Ministério da Saúde. Secretaria de Atenção à Saúde. Política Nacional de Humanização da Atenção e Gestão do SUS. *Clínica ampliada e compartilhada*. Brasília, 2009.

BRASIL. Ministério da Saúde. Secretaria-Executiva. Núcleo Técnico da Política Nacional de Humanização. HumanizaSUS. *A clínica ampliada*. Brasília, 2004.

BREILH, J. *Epidemiologia crítica: ciência emancipadora e interculturalidade*. Rio de Janeiro: Fiocruz, 2006. 317 p.

BREILH, J; GRANDA, E. Os novos rumos da epidemiologia. In: NUNES, E. D. (org.). *As ciências sociais em saúde na América Latina: tendências e perspectivas*. Brasília: OPAS, 1985. p. 241-254.

BURLANDY, L.; BODSTEIN, R. C. de A. Política e saúde coletiva: reflexão sobre a produção científica (1976-1992). *Cadernos de Saúde Pública*, v. 14, n. 3, p. 543-554, 1998.

CAMPOS, G. W. de S. *et al.* (org.). *Tratado de saúde coletiva*. Rio de Janeiro: Hucitec: Fiocruz, 2006. 880 p.

CAMPOS, G. W. de S. O SUS entre a tradição dos Sistemas Nacionais e o modo liberal-privado para organizar o cuidado à saúde. *Ciência & Saúde Coletiva*, v. 12, p. 1865-1874, 2007. Suplemento.

CAMPOS, G. W. de S. *Saúde Paidéia*. São Paulo: Hucitec, 2003. 185 p.

CAMPOS, G. W. de S. Saúde pública e saúde coletiva: campo e núcleos de saberes e práticas. *Ciência & Saúde Coletiva*, v. 5, n. 2, p. 219-230, 2000.

CAMPOS, G. W. de S.; AMARAL, M. A. do. A clínica ampliada e compartilhada, a gestão democrática e redes de atenção como referenciais teórico-operacionais para a reforma do hospital. *Ciência & Saúde Coletiva*, v. 12, n. 4, p. 849-859, 2007.

CAMPOS, R. O. Clínica: a palavra negada: sobre as práticas clínicas nos serviços substitutivos de saúde mental. *Saúde em Debate*, v. 25, n. 58, p. 98-111, 2001.

CAMPOS, R. O. O exercício interpretativo. In: CAMPOS, R. O. *et al.* (org.). *Pesquisa avaliativa em saúde mental: desenho participativo e efeitos da narratividade*. São Paulo: Aderaldo & Rothschild, 2008. p. 278-299.

CANESQUI, A. M. Sobre a presença das ciências sociais e humanas na saúde pública. *Saúde e Sociedade*, v. 20, n. 1, p. 16-21, 2011.

CARR, D. Husserl's problematic concept of the life-world. *American Philosophical Quarterly*, v. 7, n. 4, p. 331-339, 1970.

CARR, D. *Interpreting Husserl: critical and comparative studies*. Dordrecht: Martinus Nijhoff, 1987. 301p.

CASTRO, F. F. de. A sociologia fenomenológica de Alfred Schütz. *Ciências Sociais Unisinos*, v. 48, n. 1, p. 52-60, 2012.

CASTRO, T. G. de; GOMES, W. B. Da intencionalidade da consciência ao método progressivo regressivo em Husserl. *Psicologia USP*, v. 16, n. 1, p. 90-99, 2015.

CLADAKIS, M. B. Merleau-Ponty y la ontología de la naturaleza: intercorporalidad, negatividad y dialéctica. *Diánoia*, v. 61, n. 77, p. 83-108, 2016.

COELHO JUNIOR, N.; CARMO, P. S. do. *Merleau-Ponty: filosofia como corpo e existência*. São Paulo: Escuta, 1991. 113 p.

COELHO, I. B. Democracia sem equidade: um balanço da reforma sanitária e dos dezenove anos de implantação do Sistema Único de Saúde no Brasil. *Ciência & Saúde Coletiva*, v. 15, n. 1, p. 171-183, 2010.

COHN, A. Ciências sociais e saúde pública/coletiva: a produção do conhecimento na sua interface. *Saúde & Sociedade*, v. 22, n. 1, p. 15-20, 2013.

CORRADI, C. Modernity and evil: Kurt H. Wolff's sociology and the diagnosis of our time. *Human Studies: A Journal for Philosophy and the Social Sciences*, v. 39, n. 3, p. 465-480, 2016.

CREMASCO, M. V. F. Algumas contribuições de Merleau-Ponty para a psicologia em "Fenomenologia da Percepção". *Revista da Abordagem Gestáltica*, v. 15, n. 1, p. 51-54, 2009.

CRITELLI, D. M. *Analítica do sentido: uma aproximação e interpretação do real de orientação fenomenológica*. 2. ed. São Paulo: Brasiliense, 2006. 158 p.

CZERESNIA, D. Epidemiologia, ciências sociais, integração das ciências. *Revista de Saúde Pública*, v. 42, n. 6, p. 1112-1117, 2008.

DARTIGUES, A. *O que é fenomenologia*. São Paulo: Morales, 1992. 174 p.

DE VOS, J. The deadlock of Husserl's life-world: from a critique of psychologism to psychologization. *Theory & Psychology. SAGE Journals*, v. 22, n. 3, p. 324-341, 2012.

DESLANDES, S. F. Fórum: legitimidade, expansão e sustentabilidade das ciências sociais e humanas em saúde coletiva: introdução. *Cadernos de Saúde Pública*, v. 28, n. 12, p. 2363-2366, 2012.

DONNANGELO, M. C.; PEREIRA, L. *Saúde e sociedade*. São Paulo: Duas Cidades, 1976.

FEIJOO, A. M. L. C. de. A crise da subjetividade e o despontar das psicologias fenomenológicas. *Psicologia em Estudo*, Maringá, v. 16, n. 3, p. 409-417, 2011.

FERRATER MORA, J. *Diccionario de Filosofía*. Buenos Aires: Sudamericana, 1964. 963 p. Tomo I.

FERRAZ, M. S. A. Lições do mundo-da-vida: o último Husserl e a crítica ao objetivismo. *Scientiae Studia*, v. 2, n. 3, p. 355-72, 2004.

FERREIRA NETO, J. L. *et al.* Usos da noção de subjetividade no campo da saúde coletiva. *Cadernos de Saúde Pública*, v. 27, n. 5, p. 831-842, 2011.

FERREIRA, L. da S. M. Entre a fenomenologia e a hermenêutica: uma perspectiva em psicoterapia. *Revista da Abordagem Gestáltica*, v. 15, n. 2, p. 143-148, 2009.

FLEURY, S. A questão democrática na saúde. In: FLEURY, S. (org.). *Saúde e democracia: a luta do CEBES*. São Paulo: Lemos Editorial, 1997. p. 25-43.

FORTES, P. A. de C. Ética, direitos dos usuários e políticas de humanização da atenção à saúde. *Saúde e Sociedade*, v. 13, n. 3, p. 30-35, 2004.

FOUCAULT, M. *O nascimento da clínica*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2008. 231 p.

FREITAS, F. F. de; CARVALHO, Y. M. de; MENDES, V. M. Educação física e saúde: aproximações com a “clínica ampliada”. *Revista Brasileira de Ciências do Esporte*, v. 35, n. 3, p. 639-656, 2013.

FURLAN, R. Desejo e formação de Mundo em Sartre: breve contraponto com Merleau-Ponty. *Memorandum*, v. 22, p. 117-127, 2012.

GADAMER, H.-G. *Verdade e método*. Petrópolis: Vozes, 1997. 730 p.

GALEANO, D.; TROTTA, L.; SPINELLI, H. Juan César García y el movimiento latinoamericano de medicina social: notas sobre una trayectoria de vida. *Salud Colectiva*, v. 7, n. 3, p. 285-315, 2011.

GARCIA, J. C. Apresentação. In: NUNES, E. D. (org.). *As ciências sociais em saúde na América Latina: tendências e perspectivas*. Brasília: OPAS, 1985. p. 19-28.

GARCIA, J. C. Medicina e sociedade: as correntes de pensamento no campo da saúde. In: NUNES, E. D. (org.). *Medicina social: aspectos históricos e teóricos*. São Paulo: Global, 1983. p. 95-132.

GARFIELD, H.; LIBERMAN, K. Introduction: the Lebenswelt origins of the sciences. *Human Studies*, v. 30, n. 1, p. 3-7, 2007.

GIORGI, A. A response to the attempted critique of the scientific phenomenological method. *Journal of Phenomenological Psychology*, v. 48, p. 83-144, 2017.

GIORGI, A. Phenomenological psychology: a brief history and its challenges. *Journal of Phenomenological Psychology*, v. 41, p. 145-179, 2010.

GIORGI, A.; SOUSA, D. *Método fenomenológico de investigação em Psicologia*. Lisboa: Fim de Século, 2010.

GONÇALVES, R. R. *et al.* Merleau-Ponty, Sartre, Heidegger: três concepções de fenomenologia, três grandes filósofos. *Estudos e Pesquisa em Psicologia* (UERJ), v. 8, n. 2, p. 402-435, 2008.

GOTO, T. A. *A (re)constituição da psicologia fenomenológica em Edmund Husserl*. 2007. 218f. Tese (Doutorado em Psicologia) – Pontifícia Universidade Católica de Campinas, Campinas, São Paulo, 2007.

GRANJA, G. F.; ZOBOLI, E. L. C. P.; FRACOLLI, L. A. O discurso dos gestores sobre a equidade: um desafio para o SUS. *Ciência & Saúde Coletiva*, v. 18, n. 12, p. 3759-3764, 2013.

HAFNER, M. de L. M. B. *et. al.* A formação médica e a clínica ampliada: resultados de uma experiência brasileira. *Ciência & Saúde Coletiva*, v. 15, p. 1715-1724, 2010. Suplemento 1.

HARTZ, Z. M. de A.; CONTANDRIOPOULOS, A. P. Integralidade da atenção e integração de serviços de saúde: desafios para avaliar a implantação de um “sistema sem muros”. *Cadernos de Saúde Pública*, v. 20, p. 331-336, 2004. Suplemento 2.

HEIDEGGER, M. *O meu caminho na fenomenologia* (1963). Tradução: Ana Falcato. Covilhã: LusoSofia Press, 2009. 44 p. (Coleção textos clássicos de Filosofia).

HEIDEGGER, M. *Ser e tempo*. Petrópolis: Vozes, 2005. 598 p.

HERRMANN, F. W. A ideia de fenomenologia em Heidegger e Husserl: fenomenologia hermenêutica do aí-ser e fenomenologia reflexiva da consciência. *Phainomenon: Revista de Fenomenologia*, Centro de filosofia da Universidade de Lisboa, v. 7, p. 156-194, 2003.

HOLANDA, A. F. *Fenomenologia e humanismo*: reflexões necessárias. Curitiba: Juruá, 2014. 232 p.

HUSSERL, E. *A crise das ciências europeias e a fenomenologia transcendental*: uma introdução à filosofia fenomenológica (1936). Tradução: Diogo Falcão Ferrer. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2012.

HUSSERL, E. *A filosofia como ciência do rigor*. Coimbra, 1952.

HUSSERL, E. *A ideia da fenomenologia*. Tradução: Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 2008. 133 p. 55 p. (Textos filosóficos).

HUSSERL, E. *Conferências de Paris*. Pedro M. S. Alves (tradução). Lisboa: Phainomenon - Clássicos de Fenomenologia e centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2010a.

HUSSERL, E. *Investigações lógicas*: investigações para a fenomenologia e a teoria do conhecimento. Parte I (1901). Tradução: Pedro M. S. Alves e Carlos Aurélio Morujão. Lisboa: Phainomenon - Clássicos de Fenomenologia e Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2007b. 254 p.

HUSSERL, E. *Investigações lógicas*: investigações para a fenomenologia e a teoria do conhecimento. Parte I (1900). Tradução: Pedro M. S. Alves e Carlos Aurélio Morujão. Lisboa: Phainomenon - Clássicos de Fenomenologia e Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2007a. 573 p.

HUSSERL, E. *Investigações lógicas*: sexta investigação: elementos de uma elucidação fenomenológica do conhecimento (1900-1901). São Paulo: Abril Cultural, 1980. (Os Pensadores).

HUSSERL, E. *Meditações cartesianas*: introdução à fenomenologia (1931). Pedro M. S. Alves (tradução). Lisboa: Phainomenon - Clássicos de Fenomenologia e Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2010b. 229 p.

IRIART, C. *et al.* Medicina social latinoamericana: aportes y desafios. *Revista Panamericana de Salud Publica/Pan Am J Public Health*, v. 12, n. 2, p. 128-136, 2002.

JAPIASSÚ, H.; MARCONDES, D. *Dicionário básico de filosofia*. 3. ed. Rio de Janeiro: Zahar, 2001. 212 p.

KOJIMA, H. From dialectic to reversibility. In: TOADVINE, T.; ERBREE, L. (ed.). *Merleau-Ponty's reading of Husserl*. Kluwer Academic Publishers, 2002. p. 95-113.

LAUER, L. F. N. *A questão da intencionalidade em Husserl e Heidegger*: caminhos e descaminhos. 2008. 103f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) - Programa de Pósgraduação em Filosofia, Universidade Estadual do Oeste do Paraná, Toledo, 2008.

LAVERTY, S. M. Hermeneutic phenomenology and phenomenology: a comparison of historical and methodological considerations. *International Journal of Qualitative Methods*, v. 2, n. 3, p. 21-35, 2003.

LEAL, M. B.; CAMARGO JUNIOR, K. R. Saúde coletiva em debate: reflexões acerca de um campo em construção. *Interface - Comunicação, Saúde, Educação*, v. 16, n. 4, p. 53-65, 2012.

LÉVINAS, E. A obra de Edmund Husserl. In: LÉVINAS, E. *Descobrendo a existência com Husserl e Heidegger*. São Paulo: Instituto PIAGET, 1997. p. 11-67.

LIBERMAN, K. Reespecificação da fenomenologia de Husserl como investigações mundanamente situadas. *Scientiæ Studia*, v. 7, n. 4, p. 619-37, 2009.

LOPARIC, Z. *Heidegger*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2004. 86 p.

LOYOLA, M. A. R. A saga das Ciências Sociais na área da saúde coletiva: elementos para reflexão. *Physis*, v. 18, n. 2, p. 251-275, 2008.

LOYOLA, M. A. R. O lugar das Ciências Sociais na saúde coletiva. *Saúde e Sociedade*, v. 21, n. 1, p. 9-14, 2012.

LYOTARD, J. F. *A fenomenologia*. Lisboa: Edições 70, 2008. 147 p.

MACHADO, M. de F. A. S. *et al.* Integralidade, formação de saúde, educação em saúde e as propostas do SUS: uma revisão conceitual. *Ciência & Saúde Coletiva*, v. 12, n. 2, p. 335-342, 2007.

MARSIGLIA, R. M. G. Temas emergentes em ciências sociais e saúde pública/coletiva: a produção do conhecimento na sua interface. *Saúde e Sociedade*, v. 22, n. 1, p. 32-43, 2013.

MARTINS FILHO, J. R. F. O outro, quem é ele? Considerações em torno da fenomenologia de Husserl, Heidegger e Lévinas. *Griot. Revista de Filosofia*, Amargosa, v. 1, n. 1, p. 56-66, 2010.

MATTHEWS, E. *Compreender Merleau-Ponty*. Petrópolis: Vozes, 2010. 194 p.

MATTOS, R. A. de. A integralidade na prática (ou sobre a prática da integralidade). *Cadernos de Saúde Pública*, v. 20, n. 5, p. 411-416, 2004.

MATTOS, R. A. de. Os sentidos da integralidade: algumas reflexões acerca de valores que merecem ser defendidos. In: PINHEIRO, R.; MATTOS, R. *Os sentidos da integralidade na atenção e no cuidado à saúde*. Rio de Janeiro: ABRASCO: UERJ: IMS, 2001. p. 39-64.

MERCADO-MARTÍNEZ, F. J. Investigación cualitativa en América Latina: perspectivas críticas en salud. *International Journal of Qualitative Methods*, v. 1, n. 1, p. 1-27, 2002.

MERCADO-MARTÍNEZ, F. J.; BOSI, M. L. M. Notas para um debate. In: BOSI, M. L. M.; MERCADO, F. J. M. *Pesquisa qualitativa de serviços de saúde*. Petrópolis: Vozes, 2006.

MERLEAU-PONTY, M. *A Estrutura do comportamento*. São Paulo: Martins Fontes, 2006a. 349 p.

MERLEAU-PONTY, M. *As Aventuras da dialética*. São Paulo: Martins Fontes, 2006c. 307 p.

MERLEAU-PONTY, M. *Fenomenologia da percepção*. São Paulo: Martins Fontes, 2006b. 662 p.

MERLEAU-PONTY, M. *Humanismo e terror*. Rio de Janeiro: Edições Tempo Brasileiro, 1968. 183 p.

MERLEAU-PONTY, M. *Notes de cours* (1959-1961). Paris: Éditions Gallimard, 1996.

MERLEAU-PONTY, M. *O olho e o espírito*. Belo Horizonte: Vega, 2009a. 168 p.

MERLEAU-PONTY, M. *O Visível e o invisível*. São Paulo: Perspectiva, 2009b. 271 p.

MILLIONE, R. *Lebenswelt* husserliana y concepción semántica de las teorías: ideas y valores. *Revista Colombiana de Filosofía*, n. 135, p. 89-99, 2007.

MINAYO, M. C. de S. *et al.* Possibilidades e dificuldades nas relações entre ciências sociais e epidemiologia. *Ciência & Saúde Coletiva*, v. 8, n. 1, p. 97-107, 2003.

MINAYO, M. C. de S. *O desafio do conhecimento: pesquisa qualitativa em saúde*. São Paulo: Hucitec, 2010. 407 p.

MISSAGGIA, J. A concepção fenomenológica de verdade como elemento motivador da “virada idealista” Husserliana. *Veritas, Revista de Filosofia da PUCRS*, v. 61, n. 2, p. 386-406, 2016.

MORAN, D. *Introduction to phenomenology*. London: Routledge, 2000. 550 p.

MORÃO, A. Apresentação. In: HUSSERL, E. *Conferência de Paris*. Tradutores: Artur Morão e António Fidalgo. Lisboa: LusoSofia: Press, 1992.

MOREIRA, M. C. N. Resenhas. *Cadernos de Saúde Pública*, v. 23, n. 7, p. 1735-1742, 2007.

MOREIRA, V. Da empatia à compreensão do Lebenswelt (mundo vivido) na psicoterapia humanista-fenomenológica. *Revista Latinoamericana de Psicopatologia Fundamental*, v. 12, p. 59-70, 2009.

MOREIRA, V. *De Carl Rogers a Merleau-Ponty: a pessoa mundana em psicoterapia*. São Paulo: Annablume, 2007. 268 p.

MOREIRA, V. From person-centered to humanistic-phenomenological psychotherapy: the contribution of Merleau-Ponty to Rogers' Thought. *Person- Centered & Experiential Psychotherapies*, v. 11, p. 48-63, 2012.

MOREIRA, V. Possíveis contribuições de Husserl e Heidegger para a clínica fenomenológica. *Psicologia em Estudo*, v. 15, p. 723-731, 2010. Impresso.

MOREIRA, V. *Revisitando as psicoterapias humanistas*. São Paulo: Intermeios, 2013. 308 p.

MORUJÃO, C. A. Fenomenologia e psicologia descritiva (a propósito de algumas relações entre a fenomenologia, a lógica e a matemática). *Phainomenon*, v. 5/6, p. 87-98, 2002.

MORUJÃO, C. A. Introdução: sentido e delimitação da investigação da experiência e juízo de Edmund Husserl. Tradução. *Phainomenon*, v. 3, p. 145-189, 2001.

NALLI, M. Paul Ricouer leitor de Husserl. *Trans/Forma/ação*, v. 29, n. 3, p. 155-180, 2006.

NEVES, J. L. B. Merleau-Ponty e o marxismo: política e filosofia da história. *Dois pontos: Revista dos departamentos de Filosofia da Universidade Federal do Paraná e da Universidade Federal de São Carlos*, v. 13, n. 1, p. 111-127, 2016.

NUNES, B. *Heidegger & Ser e tempo*. Rio de Janeiro: Zahar, 2010. 60 p. (Coleção passo a passo).

NUNES, B. Physis, Natura – Heidegger e Merleau-Ponty. *Natureza Humana*, v. 6, n. 2, p. 271-287, 2004.

NUNES, E. D. (org.). *Juan César García: o pensamento social em saúde na América Latina*. São Paulo: Cortez, 1989. 238 p.

NUNES, E. D. *As ciências sociais em saúde na América Latina: tendências e perspectivas*. Brasília: Opas, 1985.

NUNES, E. D. Ciencias sociales y salud: el pensamiento recente de algunos investigadores. *Cuadernos Medico-Sociales*, v. 69, p. 67-93, 1994a.

NUNES, E. D. Introdução. In: NUNES, E. D. (org.). *Medicina social: aspectos históricos e teóricos*. São Paulo: Global, 1983. p. 13-24.

NUNES, E. D. Juan César García: a medicina social como projeto e realização. *Ciência & Saúde Coletiva*, v. 20, n. 1, p. 139-144, 2015.

NUNES, E. D. O pensamento social em saúde na América Latina: revisitando Juan César García. *Cadernos de Saúde Pública*, v. 29, n. 9, p. 1752-1762, 2013.

NUNES, E. D. Pós-graduação em saúde coletiva no Brasil: histórico e perspectivas. *Physis*, v. 15, n. 1, p. 13-38, 2005.

NUNES, E. D. Saúde coletiva: história de uma ideia e de um conceito. *Saúde e Sociedade*, v. 3, n. 2 p. 5-21, 1994b.

NUNES, E. D. Saúde coletiva: história recente, passado antigo. In: CAMPOS, G. W. S. *et al. Tratado de saúde coletiva*. 2. ed. São Paulo: Hucitec; Rio de Janeiro: Editora Fiocruz, 2009.

OLIVEIRA, N. F. de. *Clássicos da filosofia*. Rio de Janeiro: Editora da PUC, p. 231-253, 2008b.

OLIVEIRA, N. F. de. Husserl, Heidegger, and the task of phenomenology of justice. *Veritas*, v. 53, n. 1, p. 123-144, 2008a.

OLIVEIRA, N. F. de. Mundo da vida e forma de vida: a apropriação habermasiana de Husserl e Wittgenstein. *Veritas*, v. 44, n. 1, p. 133-146, 1999.

OSMO, A.; SCHRAIBER, L. B. O campo da saúde coletiva no Brasil: definições e debates em sua constituição. *Saúde e Sociedade*, v. 24, p. 205-218, 2015. Suplemento 1.

PAIM, J. S. A reforma sanitária brasileira e o Sistema Único de Saúde: dialogando com hipóteses concorrentes. *Physis Revista de Saúde Coletiva*, v. 18, n. 4, p. 625-644, 2008.

PAIM, J. S. Bases conceituais da reforma sanitária brasileira. In: FLEURY, S. (org.). *Saúde e democracia: a luta do CEBES*. São Paulo: Lemos Editorial, 1997. p. 11-24.

PAIM, J. S. *Desafios para a saúde coletiva no século XXI*. Salvador: EdUFBA, 2006.

PAIM, J. S. *O que é o SUS*. Rio de Janeiro: Editora Fiocruz, 2009. 148 p.

PAISANA, J. *Fenomenologia e hermenêutica*: a relação entre as filosofias de Husserl e Heidegger. Lisboa: Editorial Presença, 1992. 347 p.

PATKUL, A. B. Phenomenology and scientific knowledge. *Russian Studies in Philosophy*, v. 54, n. 1, p. 76-92, 2016.

PÉREZ, E. M. Trascendencia, mundo y libertad en el entorno de Ser y Tiempo de Martín Heidegger. *Veritas*, v. 32, p. 95-110, 2015.

PINHEIRO, M. C.; WESTPHAL, M. F.; AKERMAN, M. Equidade em saúde nos relatórios das conferências nacionais de saúde pós-Constituição Federal brasileira de 1988. *Cadernos de Saúde Pública*, v. 21, n. 2, p. 449-458, 2005.

PIZZI, J. *O mundo da vida*: Husserl e Habermas. Ijuí: Editora Ijuí, 2006. 184 p.

RABELO, M. C. M.; ALVES, P. C. B.; SOUZA, I. M. A. Introdução. In: RABELO, M. C. M.; ALVES, P. C. B.; SOUZA, I. M. A. *Experiência de doença e narrativa*. Rio de Janeiro: Editora Fiocruz, 1999. p. 11-39.

REIS, A. O. A.; MARAZINA, I. V.; GALLO, P. R. A humanização na saúde como instância libertadora. *Saúde e Sociedade*, v. 13, n. 3, p. 36-43, 2004.

REZENDE, A. M. Fenomenologia e dialética. In: FORGHIERI, Y. C. *Fenomenologia e Psicologia*. São Paulo: Cortez, 1984. p. 35-48.

RICOEUR, P. *Do texto à acção*: ensaios de hermenêutica II. Porto, Portugal: Rés, 1986. (Coleção Diagonal).

RICOEUR, P. *Na Escola da fenomenologia*. Petrópolis: Vozes, 2009.

ROSEN, G. *Uma história da saúde pública*. São Paulo: Unesp, 1994.

SALUM, C. C.; MAHFOUND, M. A vivência do outro em Edmund Husserl a partir das Meditações Cartesianas. *Memorandum*, v. 22, p. 92-116, 2012.

SAMPAIO, J. J. C. História, lógica e dispositivos da humanização em saúde. *Caderno Humaniza Fortaleza*: Secretaria Municipal de Saúde de Fortaleza, 2006. 40 p.

SANTOS, J. M. O mundo da vida e a generalização da crise. *Phainomenon*, v. 5/6, p. 99-113, 2002.

SANTOS, N. R. dos. A reforma sanitária e o SUS: tendências e desafios após 20 anos. *Revista Saúde em Debate*, v. 81, n. 33, p. 13-26, 2009.

SCHUTZ, A. *Sobre fenomenologia e relações sociais*. Petrópolis: Vozes, 2012. 357 p.

SEEBOHM, T. M.; GUTEMBERG, J. The phenomenological movement: a traditional without method? Merleau-Ponty and Husserl. In: TOADVINE, T.; ERBREE, L. (ed.). *Merleau-Ponty's reading of Husserl*. Netherlands: Kluwer Academic Publishers, 2002. p. 51-68.

SENA, E. L. da. S. *et al.* Analítica da ambiguidade: estratégia metódica para a pesquisa fenomenológica em saúde. *Revista Gaúcha de Enfermagem*, v. 31, n. 4, p. 769-75, 2010.

SILVA, C. N. da. O objecto estético como mundo, na Phénoménologie de l'expérience esthétique I, de Mike Dufrenne. *Phainomenon*, v. 3, p. 57-66, 2001.

SINDOCHA, U. M. É possível estudar os fenómenos mentais sem os destruir na sua essência? Um debate entre Fodor e Husserl. *Phainomenon*, v. 3, p. 67-87, 2001.

SOUSA, D. O mundo do texto e a psicoterapia fenomenológico-existencial. *Análise Psicológica*, v. 22, n. 4, p. 691-704, 2004.

SOUZA, R. R. de. Políticas e práticas de saúde e equidade. *Revista da Escola de Enfermagem da USP*, v. 41, p. 765-70, 2007. Número especial.

SOUZA, W. da S.; MOREIRA, M. C. N. A temática da humanização na saúde: alguns apontamentos para debate. *Interface - Comunicação, Saúde, Educação*, v. 12, n. 25, p. 327-338, 2008.

STEIN, E. *Mundo vivido: das vicissitudes e dos usos de um conceito da fenomenologia*. Porto Alegre: Edipucrs, 2004.

SUNDFELD, A. C. Clínica ampliada na atenção básica e processos de subjetivação: relato de uma experiência. *Physis Revista de Saúde Coletiva*, v. 20, n. 4, p. 1079-1097, 2010.

TATOSSIAN, A. *A fenomenologia das psicoses*. São Paulo: Escuta, 2006. 368 p.

TATOSSIAN, A.; MOREIRA, V. *Clínica do Lebenswelt: psicoterapia e psicopatologia fenomenológica*. São Paulo: Escuta, 2012. 304 p.

TESSER, C. D.; LUZ, M. T. Racionalidades médicas e integralidade. *Ciência & Saúde Coletiva*, v. 13, n. 1, p. 195-206, 2008.

TOADVINE, T. Introdução. In: TOADVINE, T.; ERBREE, L. (ed.). *Merleau-Ponty's reading of Husserl*. Netherlands: Kluwer Academic Publishers, 2002. 301 p.

TOURINHO, C. D. C. A crítica da fenomenologia de Husserl à visão positivista nas ciências humanas. *Revista da Abordagem Gestáltica*, v. 17, n. 2, p. 131-136, 2011.

TOURINHO, C. D. C.; BICUDO, M. A. V. *Fenomenologia: influxos e dissidências*. Rio de Janeiro: Booklink, 2011. 180 p.

TRAN-DUC-THAO. *Fenomenologia y materialismo dialéctico*. Argentina: Lautaro, 1951. 312 p.

VERÍSSIMO, D. S. A teoria husserliana da doação perceptiva por perfis. *Psicologia USP*, v. 27, n. 3, p. 521-530, 2016.

VIANA, A. L. D'.; MACHADO, C. V. Descentralização e coordenação federativa: a experiência brasileira na saúde. *Ciência & Saúde Coletiva*, v. 14, n. 3, p. 807-817, 2009.

VIEIRA-DA-SILVA, L. M.; ALMEIDA FILHO, N. de. Equidade em saúde: uma análise crítica de conceitos. *Cadernos de Saúde Pública*, v. 25, p. 217-226, 2009. Suplemento 2.

WAGNER, H. R. Introdução. A abordagem fenomenológica da sociologia. In: SCHUTZ, A. *Sobre fenomenologia e relações sociais*. Petrópolis: Vozes, 2012. p. 11-62.

WEISS, G. De-naturalizing the natural attitude: a husserlian legacy to social phenomenology. *Journal of Phenomenological Psychology*, v. 47, p. 1-16, 2016.

WERMUTH, M. A. D. A hermenêutica gadameriana e a tradição como background para o engajamento no mundo. *Prisma Jurídico*, v. 14, n. 1, p. 227-252, 2015.

ZAHAVI, D. *Husserl's Phenomenology*. Stanford: University Press Stanford, 2003. 178 p.

ZAHAVI, D. Merleau-Ponty on Husserl: a reappraisal. In: TOADVINE, T.; ERBREE, L. (ed). *Merleau-Ponty's reading of Husserl*. Netherlands: Kluwer Academic Publishers, 2002. p 3-29.

ZAMBENEDETTI, G.; SILVA, R. A. N. da. A noção de rede nas reformas sanitária e psiquiátrica no Brasil. *Psicologia em Revista*, v. 14, n. 1, p. 131-150, 2008.

ZÉLIC, T. On The Phenomenology of the Life-World. *Synthesis Philosophica*, v. 46, n. 2, p. 413-426, 2008.

ZILLES, U. A fenomenologia husserliana como método radical. In: HUSSERL, E. *A crise da humanidade européia e a filosofia*. Introdução e tradução de Urbano Zilles. 2. ed. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2002. (Coleção Filosofia, v. 41).

ZILLES, U. Fenomenologia e teoria do conhecimento em Husserl. *Revista da Abordagem Gestáltica*, v. 13, n. 2, p. 216-22, 2007.

SOBRE AS AUTORAS

Anna Karynne Melo

Professora Titular do curso de graduação em Psicologia da Universidade de Fortaleza (UNIFOR) e professora colaboradora do Programa de Pós-Graduação em Saúde Coletiva, UNIFOR. Coordenadora do Curso de graduação em Psicologia da Universidade de Fortaleza. Graduada em Psicologia pela Universidade Federal do Ceará com especialização em Filosofia e Epistemologia da Psicologia pela Universidade de Fortaleza e mestrado em Psicologia pela Universidade de Fortaleza. Doutora em Saúde Coletiva pela Associação de IES Ampla (UFC/UECE/UNIFOR) com estágio de doutorado-sanduíche na Universidade de Coimbra (Portugal), no Centro de Estudos Sociais (CES), com bolsa CAPES. Pós-Doutora pelo Laboratório de Avaliação e Pesquisa Qualitativa em Saúde (LAPQS) da Universidade Federal do Ceará, Programa de Pós-Graduação em Saúde Coletiva, Faculdade de Medicina – Departamento de Saúde Comunitária. É Coordenadora e Professora pesquisadora do APHETO – Laboratório de Psicopatologia e Clínica Humanista Fenomenológica, UNIFOR. Pesquisadora convidada do Laboratório de Avaliação e Pesquisa Qualitativa em Saúde (LAPQS) do Departamento de Saúde Comunitária da Universidade Federal do Ceará (UFC). É psicoterapeuta com formação em Gestalt-Terapia e supervisora clínica. Pesquisadora do campo Saúde Coletiva com ênfase em Ciências Humanas e Sociais.

Maria Lúcia Magalhães Bosi

Professora Titular da Faculdade de Medicina da Universidade Federal do Ceará. Professora da Universidade Federal do Rio de Janeiro (1979-2007). Graduada em Nutrição e em Psicologia; Mestre em Ciências Sociais e Doutora em Saúde Pública pela Fundação Oswaldo Cruz. Pós-Doutorado pelo Center for Critical Qualitative Health Research da Universidade de Toronto (2009), com bolsa CAPES. Visiting Professor na University of Toronto (2018-2019), com bolsa CNPq. Coordenadora do Fórum Nacional de Pós-graduação em Saúde Coletiva/Abrasco (2007-2011). Integrou a comissão de implantação do Doutorado (Associação Ampla) criado em 2007. Membro do corpo permanente, orientadora e docente nos cursos de Mestrado e Doutorado do Programa de Pós-graduação em Saúde Pública/Faculdade de Medicina da Universidade Federal do Ceará. Pesquisadora em diversos grupos de pesquisa DGP/CNPq, lidera o Laboratório de Avaliação e Pesquisa Qualitativa em Saúde (LAPQS/UFC), grupo de pesquisa internacional subvencionado por agências de fomento (CNPq, CAPES, FUNCAP, dentre outras), com parcerias estabelecidas com núcleos de excelência em diferentes países/continentes. Membro e cofundadora das Redes Naus (Rede Iberoamericana de Pesquisa Qualitativa em Alimentação e Cultura / www.redanaus.com) e RedeQuali (Rede de Pesquisa Qualitativa em Saúde Brasil – Canadá / www.redequali.unb.br). Extensa produção bibliográfica na área de Saúde Coletiva, com ênfase em Ciências Humanas e Sociais em Saúde.

Visite nosso site:
www.imprensa.ufc.br



Impressão e acabamento
Imprensa Universitária da Universidade Federal do Ceará - UFC
Av. da Universidade, 2932 - Benfica
CEP.: 60020-181 - Fortaleza - Ceará - Brasil
Fone: (85) 3366.7485 / 7486
imprensa@proplad.ufc.br

A Universidade Federal do Ceará contribui por excelência para a educação e para a ciência em nosso país. Como um dos seus avanços acadêmicos, merece destaque o desenvolvimento da pós-graduação, que fortalece o pilar da formação de recursos humanos por meio da pesquisa.

A pós-graduação brasileira, sistematicamente avaliada nas últimas décadas, ganha credibilidade, e seus pesquisadores gozam de reconhecimento internacional. Nesse processo, o livro integra a produção intelectual acadêmica das múltiplas áreas que compõem o quadro científico da Universidade e apura os esforços dos pesquisadores que veiculam parte de sua produção nesse formato.

A Coleção de Estudos da Pós-Graduação foi criada, portanto, para apoiar os programas de pós-graduação *stricto sensu* da UFC e consolidar uma política acadêmica, científica e institucional de valorização da pesquisa, ao franquear o curso da produção intelectual em forma de livro.

