



**UNIVERSIDADE FEDERAL DO CEARÁ
INSTITUTO DE CULTURA E ARTE
PROGRAMA DE PÓS - GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA**

ELISANDRA DA SILVA CARNEIRO

**MÉTODO, ESTRUTURA E CONDIÇÕES DA INTERSUBJETIVIDADE NAS
MEDITAÇÕES CARTESIANAS DE EDMUND HUSSERL**

**FORTALEZA
2025**

ELISANDRA DA SILVA CARNEIRO

MÉTODO, ESTRUTURA E CONDIÇÕES DA INTERSUBJETIVIDADE NAS
MEDITAÇÕES CARTESIANAS DE EDMUND HUSSERL

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal do Ceará, como requisito parcial à obtenção do título de Mestre. Área de concentração: Filosofia do Conhecimento.

Orientador: Dr. Ivanhoé Albuquerque Leal.

FORTALEZA

2025

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação
Universidade Federal do Ceará
Sistema de Bibliotecas
Gerada automaticamente pelo módulo Catalog, mediante os dados fornecidos pelo(a) autor(a)

C288m Carneiro, Elisandra da Silva.
Método, estrutura e condições da intersubjetividade nas Meditações Cartesianas de Edmund Husserl / Elisandra da Silva Carneiro. – 2025.
112 f.

Dissertação (mestrado) – Universidade Federal do Ceará, Instituto de cultura e Arte, Programa de Pós- Graduação em Filosofia, Fortaleza, 2025.
Orientação: Prof. Dr. Ivanhoé Albuquerque Leal.

1. Método fenomenológico. 2. Subjetividade transcendental. 3. Outro. 4. Intersubjetividade. I.
Título.

CDD 100

ELISANDRA DA SILVA CARNEIRO

MÉTODO, ESTRUTURA E CONDIÇÕES DA INTERSUBJETIVIDADE NAS
MEDITAÇÕES CARTESIANAS DE EDMUND HUSSERL

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal do Ceará, como requisito parcial à obtenção do título de Mestre. Área de concentração: Filosofia do Conhecimento.

Orientador: Dr. Ivanhoé Albuquerque Leal.

Aprovada em: 26 / 02 / 2025.

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. Ivanhoé Albuquerque Leal (Orientador)
Universidade Federal do Ceará (UFC)

Prof.^a Dra. Ursula Anne Matthias
Universidade Federal do Ceará (UFC)

Prof. Dr. José Olinda Braga
Universidade Federal do Ceará (UFC)

Prof. Dr. Marcos Fábio Alexandre Nicolau
Universidade Estadual Vale do Acaraú (UVA)

Dedico este trabalho aos espíritos nobres que se deleitam na incessante busca pelo conhecimento, àqueles que exploram a verdade em seu próprio universo interior e reconhecem que a construção de um mundo compartilhado não se realiza através do isolamento, mas pela formação de uma comunidade de “eus”. Nesta comunidade, cada indivíduo é um elo essencial e os seres humanos se conectam e se apoiam mutuamente. A todos que, mesmo em face das dissonâncias nas relações humanas durante os tempos difíceis, preservam um olhar sensível e atitudes que sustentam o autêntico sentido da vida, tocando os corações alheios e valorizando a singularidade de cada ser.

AGRADECIMENTOS

Aos meus pais, Socorro e Sebastião, e meus irmãos, Alexandre e Adessandra, assim como à minha cunhada Edilene. Por todo o amor e pelo carinho constante do estímulo. Por terem me inspirado a amar e me dedicar aos estudos.

Agradeço ao Dr. Ivanhoé Albuquerque Leal por sua orientação serena e sábia. Cada encontro foi uma valiosa oportunidade de aprendizado, enriquecida pela clareza de suas observações e generosidade na partilha de sua vasta experiência. Sou imensamente grata pelo acolhimento e apoio desde a graduação e pelo privilégio de aprender com um verdadeiro mestre.

Agradeço também aos membros da banca examinadora, Dra. Ursula Anne Matthias, Dr. José Olinda Braga e Dr. Marcos Fábio Alexandre Nicolau, pela análise cuidadosa e pelas sugestões enriquecedoras que contribuíram para o aprimoramento desta pesquisa.

Um agradecimento especial à CAPES pelo apoio financeiro concedido por meio da bolsa de pesquisa, uma vez que o presente trabalho foi realizado com o apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – Brasil (CAPES) – Código de financiamento 001. O apoio da instituição possibilitou a concretização deste trabalho e fortaleceu meu compromisso com a excelência acadêmica.

Expresso a minha gratidão ao Arthur Prado pelo constante incentivo e companheirismo diante dessa empreitada.

Expresso também a minha gratidão aos amigos que estiveram ao meu lado, trocando saberes e firmando laços de amizade.

Agradeço à minha avó materna, Julieta Sampaio (*in memoriam*), que me presenteou com as primeiras histórias e canções e me ensinou a encontrar graça nas pequenas coisas da vida. Sua influência foi fundamental para moldar minha visão de mundo e é uma fonte constante de inspiração para minha vida.

Deve-se primeiro perder o mundo pela ἐποχή, para ganha-lo de novo numa autorreflexão universal. *Noli foras ire*, disse Agostinho, *in te redi, in interiore homine habitat veritas* (Husserl, 2013, p. 195).

RESUMO

No presente texto, apresentamos uma análise sobre o papel do Outro para a subjetividade transcendental, mediante um diálogo com a fenomenologia de Husserl, visando demonstrar seus fundamentos e aspectos constitutivos. Para tanto, iniciamos com uma abordagem e um esclarecimento do método fenomenológico enquanto fundamento de uma filosofia primeira e rigorosa. A partir de sua elucidação gradual, procedemos à análise das estruturas da consciência pura, que nos conduziram à evidência, constituição e unidade do Eu transcendental. Este processo visa aprofundar a compreensão dos fundamentos e aspectos constitutivos da subjetividade transcendental na fenomenologia husserliana. Prosseguimos nossa análise tratando o desvelamento da totalidade do Eu, mediante a redução à esfera de pertença. Este consiste em um momento crucial para a introdução da problemática do Outro no contexto da primordialidade, o qual envolve a constituição da objetividade do mundo e a tomada de consciência de si mesmo. Para concluir, voltamos nossa atenção para os níveis transcendentais de constituição do Outro, descrevendo os processos de apreensão por analogia, emparelhamento e associação. Essas bases permitem contribuir para uma reflexão sobre a unidade da teoria husserliana da intersubjetividade transcendental.

Palavras-chave: método fenomenológico; subjetividade transcendental; outro; intersubjetividade.

ABSTRACT

In this paper, we present an analysis of the role of the Other for transcendental subjectivity through a dialogue with Husserl's phenomenology, aiming to demonstrate its foundations and constitutive aspects. We begin by approaching and clarifying the phenomenological method as the foundation of a first and rigorous philosophy. Through its gradual elucidation, we proceed to analyze the structures of pure consciousness, leading us to the evidence, constitution, and unity of the transcendental Ego. This process aims to deepen the understanding of the foundations and constitutive aspects of transcendental subjectivity in Husserlian phenomenology. Our analysis continues with the unveiling of the Ego's totality through the reduction to the sphere of belonging. This constitutes a crucial moment for introducing the problem of the Other in the context of primordiality, involving the constitution of the world's objectivity and self-awareness. Finally, we focus on the transcendental levels of constitution of the Other, describing the processes of apprehension by analogy, pairing, and association. These foundations contribute to a reflection on the unity of Husserl's theory of transcendental intersubjectivity.

Keywords: phenomenological method; transcendental subjectivity; other; intersubjectivity.

SUMÁRIO

1	INTRODUÇÃO	10
2	CAPÍTULO I – O CAMINHO PARA O EGO TRANSCENDENTAL	14
2.1	Da dúvida cartesiana à epoché.....	14
2.2	Epoqué nas Ideias Diretrizes.....	18
2.3	Descartes e Husserl.....	20
2.4	Epoché: mudança no olhar e ponto de partida	23
2.5	Do cartesianismo	26
2.6	Digressão.....	28
3	CAPÍTULO II – NA TRILHA DO EGO PURO.....	34
3.1	Epoché e Redução	34
3.2	Intencionalidade: A dinâmica entre <i>Cogito</i> e <i>Cogitatum</i>.....	40
3.3	Da metodologia.....	44
3.4	Vias da redução transcendental.....	50
3.5	Breve esboço da via psicológica	53
4	CAPÍTULO III - A FENOMENOLOGIA TRANSCENDENTAL COMO EGOLOGIA	56
4.1	A unidade do Eu transcendental.....	56
4.2	O eu como polo idêntico das vivências.....	59
4.3	O Eu como substrato de habitus.....	61
4.4	A plenitude do Eu monádico	65
5	CAPÍTULO IV – O OUTRO NA FENOMENOLOGIA TRANSCENDENTAL	69
5.1	Posição do problema a partir da objeção do solipsismo	68
5.2	Teoria constitutiva da experiência de outrem	71
5.3	Redução da experiência transcendental à esfera de pertença	74
5.4	Körper, Leib e cinestesias	77
5.5	Vivência primordial e a qualidade psicofísica do ego transcendental	86
5.6	Transcendência imanente e mundo primordial	88
6	CAPÍTULO V – A INTERSUBJETIVIDADE NO CAMPO TRANSCENDENTAL	92
6.1	Níveis transcendentais de constituição do outro	92
6.2	As figuras da intersubjetividade em Husserl.....	93

6.3	O segundo sentido transcendental de Outro: O outro mundano.....	97
6.4	A apreensão analógica do Outro.....	99
6.5	Emparelhamento e associação	103
7	CONCLUSÃO	106
	REFERÊNCIAS	109

1 INTRODUÇÃO

A subjetividade, particularmente a questão do outro, da alteridade, consiste em um dos temas significativos do pensamento filosófico moderno. Diante da complexidade e do desdobramento deste tema, procuramos articular nossa análise a partir da obra de Edmund Husserl (1859-1938), fundador da fenomenologia transcendental. O propósito é compreender os fundamentos e a gênese do sentido do Outro para o sujeito, para o Eu e os impactos desta problemática nas relações interpessoais. Inicialmente, nos pautamos por certas preocupações de Husserl, que julgamos essenciais no discernimento do seu próprio itinerário filosófico.

A primeira preocupação concerne à transformação do saber e à fundação de um novo campo filosófico capaz de oferecer evidências apodícticas, originárias e universais. Neste contexto, Husserl retoma o projeto de Descartes considerando a viragem radical do objetivismo ingênuo para o subjetivismo transcendental e tendo em conta a dúvida metódica que atinge a indubitabilidade do *ego cogito*. Nesta linha de pensamento, Husserl põe em dúvida a experiência e o pensamento que se apresentam como seguros, certos, incluindo neste âmbito as teorias científicas e filosóficas consolidadas até então. Partindo desse ponto, se dedica a esclarecer e compreender a relação entre o ‘eu penso’, embora um eu penso alargado, e as ‘objetividades’, buscando desta forma um fundamento do conhecimento em si, ou seja, o modo pelo qual o sujeito apreende em sua significação primordial, a objetividade. Nesta reflexão, Husserl trata de questões essenciais, a saber: Como a subjetividade alcança a objetividade? Como os sentidos dos objetos se constituem na subjetividade? Como devemos entender e caracterizar a subjetividade em suas particularidades? A partir dessas indagações, ele se depara com a esfera do ser, esfera absoluta, primordial e fonte de sentido, na qual todo objeto ou ser se mostra.

A segunda preocupação concerne à concepção e à fundamentação da atitude fenomenológica, que tem por princípio a subjetividade primordial. Tal atitude se baseia no Eu transcendental e em suas características, o qual é constituído por uma consciência intencional, formada pelo fluxo de experiência das vivências, que se desenvolve no tempo imanente desta própria consciência. Esta questão se vincula à definição do campo específico da fenomenologia pura, o campo de vivências transcendentais. Assim sendo, ao iniciar uma crítica do conhecimento, Husserl volta sua atenção para o problema que, segundo ele, a filosofia não havia tratado de modo adequado. Neste sentido, ele busca entender a relação entre subjetividade primordial e os objetos, investigando o modo como o sujeito capta e constitui os objetos na sua significação originária.

A terceira preocupação concerne à compreensão dos modos pelos quais o Eu transcendental apreende a objetividade do mundo. Este ponto representa um grande desafio para a fenomenologia husseriana, pois envolve a complexa relação entre interioridade e exterioridade. Nesta etapa, Husserl especula sobre o solipsismo e abre espaço para uma discussão mais aprofundada sobre o problema do Outro em sentido amplo. Ele não ignora que, ao direcionar sua atenção ao mundo e à apreensão das objetividades, o sujeito se depara inevitavelmente com outros sujeitos, que antes de tudo lhes são estranhos, ou seja, em relação a si mesmo são não-eus. Estes outros sujeitos desempenham um papel essencial na construção da objetividade do mundo, entendida como mundo compartilhado, no qual tanto o Eu quanto os Outros Eus estão igualmente inseridos. Esta perspectiva se torna o fio condutor, visto que o outro em si mesmo (o primeiro não eu) é um outro eu. E isto possibilita constitutivamente um novo domínio que é estranho ao eu, natureza objetiva e mundo objetivo em geral, mas que pertence a todos os outros e ao próprio eu.

A partir destas preocupações de Husserl procuramos esclarecer que o principal objetivo desse estudo é entender as noções husserianas sobre o sentido do Outro para o sujeito, destacando os fundamentos e a origem da intersubjetividade no contexto do fluxo de vivências da subjetividade transcendental. Nosso objetivo específico é explicitar os seguintes pontos: primeiramente, mostrar como o campo de vivência transcendental surge na fenomenologia de Husserl e quais são suas principais características. Em seguida, evidenciar a concepção do Eu transcendental e suas vivências como base da intersubjetividade. Por fim, descrever os níveis fundamentais através dos quais a subjetividade percebe e constitui o Outro em suas vivências.

Para desenvolver estes pontos que destacamos e levando em conta a amplitude e a particularidade das concepções de Husserl, tomamos como referência a obra central em que Husserl se dedica à questão do Outro de forma incisiva, as *Meditações Cartesianas*. Diante do exposto, optamos por uma análise que se organizou em cinco eixos temáticos ou momentos de discussão, os quais foram divididos em cinco capítulos.

No primeiro capítulo, *O caminho para o ego transcendental*, buscamos apresentar como Husserl constrói o seu método fenomenológico, visando propiciar o acesso à vida da consciência do ser subjetivo, assim como a necessidade de adequação do método à estrutura e ao modo de funcionamento desta consciência. Para isso, explicitamos que o método fenomenológico se constitui por dois procedimentos essenciais, a saber, a *epoché* e a redução. Pela *epoché*, suspendemos do eu reflexivo a tese natural que concebe o mundo como efetividade da evidência cotidiana e, consequentemente, nos reduzimos à esfera da pura imanência da consciência.

No segundo capítulo, *Na trilha do Ego Puro*, explicitamos que, ao operacionalizar o método fenomenológico, Husserl percebeu a necessidade de construir vias metódicas para nos dar um acesso evidente e fundamentado da esfera da consciência pura ou transcendental. A primeira via metódica é a cartesiana, que se baseia na crítica da experiência mundana e da sua crença ingênua do sentido efetivo do mundo natural. Tal procedimento, por meio de pôr ‘entre parênteses’, de pôr ‘fora do circuito’ os conteúdos naturais, nos conduz à evidenciação apodítica. Com seu resíduo, nos reduzimos à esfera da consciência pura. Entretanto, esta via possui diversos limites, sendo um dos principais o fato de não dar conta de compreender a equivocidade do ser subjetivo, pois, ao mesmo tempo, em que vivencia sua imanência psicológica pura, o mesmo ‘eu’ possui uma dimensão transcendental. Deste modo, nosso intuito aqui é explicar como Husserl elabora a via psicológica para a redução transcendental que, mediante instrumentos (passos) graduais, leva o fenomenólogo da atitude natural aos campos dos vividos puros particulares e eidéticos. Isto é, da dimensão psicológica pura da subjetividade ao acesso do campo transcendental, em que todo sentido objetivo é constituído por meio da *epoché* radical da esfera ontológica do mundo.

No terceiro capítulo, *A fenomenologia transcendental como egologia*, iniciamos nossa argumentação tendo por base a explicitação de Husserl na Quarta Meditação, cujo tema consiste em “Desenvolvimento dos problemas constitutivos do próprio ego transcendental”, que lança luzes sobre a tematização da fenomenologia transcendental enquanto egologia. Para tanto, reitera o idealismo transcendental da fenomenologia, pois identifica o sujeito como doador de sentido dos objetos intencionais. Entretanto, não se trata apenas de considerar de que maneira o sujeito constitui o sentido do mundo e dos objetos, mas especialmente como se constitui a si próprio ao conferir sentido ao mundo, constituindo o significado a si mesmo. Ao significar o mundo, o ego desenvolve um modo próprio de significar. O projeto de Husserl, que ao ser fidedigno ao seu ponto de partida, apresenta um plano que alcança o ápice na meditação referida ao indagar pelo sentido daquele que significa. Por isso, será mediante a investigação constitutiva desse ‘objeto’ singular, o qual é o próprio ego que se realiza a única meditação até então verdadeiramente egológica. Em virtude disso, trata-se de explicitar o movimento de constituição de sentido do próprio eu que se efetiva em três etapas implicadas entre si. A primeira, o eu como polo idêntico das vivências; a segunda, o eu é mais do que o eu idêntico, pois se trata de considerá-lo enquanto substrato de habitualidades; a terceira, apresentamos a visão husserliana da plena concreção do eu enquanto mônada. Tratamos do percurso que agrega o eu como eu idêntico e o eu como substrato de suas aquisições permanentes e, por último, o

eu é tomado em sua ‘plenitude concreta’, possibilitando o resgate da constituição do mundo para o ego.

No quarto capítulo, *O outro na fenomenologia transcendental*, examinamos um segundo ponto de reflexão: a gênese ou constituição da intersubjetividade. Apresentamos a categoria de outro esclarecendo a objeção ao solipsismo, uma vez que para Husserl a subjetividade compreendida como monádica não é um indicativo de uma vida do *solus ipse*, porém de uma vida que se movimenta intencionalmente em direção ao mundo, às objetividades em geral, bem como, reflexivamente, em direção a si mesma, permitindo-se ser transgredida por conteúdos estrangeiros ou estranhos a sua ipseidade. Desta forma, discernimos um segundo fundamento na ordem da argumentação husseriana que nos conduziu às reflexões acerca da intersubjetividade transcendental, ou seja, da presença do Outro transgredindo a ipseidade do sujeito e sendo por ele mesmo constituído. Isto se tornou possível também mediante uma exposição acerca da vivência da esfera de pertença, que faz emergir aquilo que é próprio do Eu transcendental: a sua corporeidade constituinte.

No quinto capítulo, *A intersubjetividade no campo transcendental*, atingimos certa compreensão sobre a gênese ou a constituição da intersubjetividade. Esta é tratada por Husserl, por meio da explicitação dos conceitos de apreensão analógica, de emparelhamento e de associação. Esta compreensão foi possível a partir das noções prévias sobre a fenomenologia pura e sobre a tomada de consciência de si, realizada no âmbito da primordialidade monádica. Desta forma, tentamos a partir destes fundamentos elucidar os níveis transcendentais de constituição do Outro para o Eu e, em seguida, alcançar o patamar de discussão intermonádico ou intersubjetivo proposto por Husserl na ordem da sua própria argumentação em *Meditações Cartesianas*.

2 CAPÍTULO I – O caminho para o ego transcendental

2.1 Da dúvida cartesiana à *epoché*

A fenomenologia mantém uma íntima relação com o projeto filosófico cartesiano, permitindo a sua inscrição no debate entre a corrente de pensamento idealista e os defensores do empirismo. É neste contexto que Edmund Husserl (1859-1938), o seu fundador, considera a própria fenomenologia como um neocartesianismo: “O estudo dessas meditações influenciou diretamente a transformação de uma Fenomenologia já em desenvolvimento numa forma nova de Filosofia Transcendental. Assim, quase se poderia denominar a Fenomenologia como um neocartesianismo.” (HUSSERL, 2013, p. 39) Para tanto, a filosofia fenomenológica apreende de Descartes duas razões metódicas, a saber, a elaboração de uma crítica abrangente sobre tudo que parece se impor a nós de maneira evidente e a retomada da ideia de reforma de todos os saberes pela postulação de um fundamento único no sujeito seguro de si mesmo.

A primeira dessas razões diz respeito ao procedimento da dúvida metódica que Descartes (1596 – 1650) realiza na primeira Meditação metafísica, posto que, através dela, o filósofo questiona todas as certezas imediatas, quer sejam sensoriais ou imaginativas, ou até mesmo as mediatas, especialmente, as de tipo geométrico. Desse modo, Husserl se liga intimamente à tradição cartesiana e prossegue na crítica radical dos preconceitos, dos pressupostos e das crenças. Entretanto, se em Descartes a dúvida é provisória e momento destinado a ser ultrapassado, como meio e instrumento rumo à verdadeira certeza, “a *epoché* é a instalação durável em uma atitude de permanente questionamento” (Depraz, 2011, p. 12).

Ademais, *epoché* é um termo grego que significa a suspensão do julgamento, a abstenção do juízo. A *epoché*, para o cético grego, consistia no resultado da dúvida e um caminho para a vida filosófica. Tal atitude concerne ao período anterior ao helenismo em que ocorreria a formação de um conjunto de proposições, as quais estabeleceram que: “(1) nenhuma forma de conhecimento é possível; ou (2) que não há evidência adequada ou suficiente para determinar se alguma forma de conhecimento é ou não possível e que, portanto, devemos suspender o juízo acerca de todas as questões relativas ao conhecimento” (Cf., Popkin, 2000, p. 13). O ceticismo, em linhas gerais, afirmava que ‘não se pode conhecer nada’ em contraposição ao que asseverava o dogmatismo; ‘há algo que podemos conhecer’.

Descartes usou a mesma ideia dos céticos gregos, mas não como um caminho para a vida filosófica e sim como um método para filosofar: “O *cogito* funciona, não como alguns críticos afirmaram, como a conclusão de um silogismo, mas como conclusão da dúvida”

(Popkin, 2000, p. 288). Conforme Husserl, o método fenomenológico funciona como um método que permite a plena evidenciação dos fenômenos e será o método especificamente filosófico, cuja estratégia consiste em alcançar um grau máximo de evidência durante o exercício da suspensão do juízo em relação à posição de existência das coisas. Esse exercício permite a viabilização da chamada “redução fenomenológica”, procedimento que permite a recuperação das coisas em sua pura significação, conforme estas se mostrem como objetos do pensamento na consciência intencional: “Como estratégia metodológica para o alcance de evidenciações apodíticas, condição para a fundamentação da filosofia como ciência rigorosa, Husserl opta pelo exercício da *epoché*, isto é, pelo exercício de suspensão de juízo em relação à posição de existência das coisas” (Tourinho, 2012, p. 108-109).

Husserl concorda parcialmente com os célicos gregos e Descartes sobre o uso da *epoché*. Ele utiliza esse termo em seu sentido original, embora o considere como um método e não como o resultado da dúvida. A *epoché* husseriana é um método para ser usado todo o tempo e não provisoriamente. Husserl recorre à redução ou *epoché* de todos os nossos conhecimentos científicos e filosóficos, ou seja, por esse proceder, é necessário fazer a suspensão de nossos juízos sobre as coisas. Mediante a *epoché*, pomos em dúvida as crenças desenvolvidas pela subjetividade em sua imersão na vida natural, cotidiana e pelos ensinamentos geracionais que chegam a nós concernentes às coisas, por meio da tradição e da cultura de nosso tempo. O ponto de partida pelo qual Husserl inicia a sua filosofia é o mesmo de Descartes, todavia não se confunde com ele. Descartes teria chegado ao *Ego Cogito*, no entanto deu a ele uma interpretação substancialista, ou seja, *mens* separada do corpo, tendo por garantia da existência a transcendência divina. Cabe destacar que “Para Husserl, o *Ego* deverá ser absoluto e transcendental, carregando consigo o correlato de suas cogitações, ou seja, o *cogito* se entende por seu *cogitatum*. Para Husserl, a dúvida é um ato de suspensão e não de negação, isto é, o que é posto entre parênteses não é anulado, mas sim deixado intacto, embora posto fora de circuito” (Capalbo, 2001, p. 20-21).

Husserl constata, assim como constatou Descartes na sua época, uma dispersão dos saberes que o leva a uma empreitada ainda mais radical de refundar as ciências com base em um fundamento seguro, o ego transcendental, princípio esse que também se submete à *epoché*. Para tanto, é apenas mediante esta estratégia metodológica que o campo fenomenológico é delimitado, distinguindo-se das ciências matemáticas e da psicologia. Conforme as *Meditações cartesianas*, a *epoché* é assim designada:

Este universal pôr fora de validade (“inibir”, “pôr fora de jogo”) todas as tomadas de posição perante o mundo objetivo pré – dado e, assim, desde logo, as tomadas de posição de ser (as tomadas de posição a respeito do ser, da aparência, do ser de modo possível, suposto, do ser provável e semelhantes) – ou, como também se costuma dizer, esta éποχή *fenomenológica ou este por entre parênteses* o mundo objetivo – não nos põe perante um nada. Ao contrário, aquilo de que nos apropriamos precisamente por isso ou, mais claramente, aquilo de que eu, aquele que medita, por isso mesmo me aproprio é da minha vida pura com todas as suas vivências e todas as coisas visadas, enquanto puramente visadas, o universo dos *fenômenos* no sentido da Fenomenologia. A éποχή é, também se pode dizer, o método radical e universal por via do qual eu me capto puramente como eu, com a vida de consciência que me é própria, na qual e através da qual o mundo objetivo no seu todo é para mim e, desse modo, precisamente tal como ele é para mim (Husserl, 2013, p. 58).

Segundo a obra supracitada, é mediante a atitude filosófica de pôr entre parênteses que o mundo¹ circundante concreto da vida e a natureza corpórea são postos diante do sujeito como fenômeno de ser, ao invés de algo que é, ou seja, o mundo experienciado permanece, apenas é modificada a sua validade: *simples fenômenos*. Encerrada a crença de ser a respeito do mundo objetivo, mediante a redução enquanto método radical e universal, não somos postos diante de um nada e sim diante dos fenômenos e, especialmente, o eu é conduzido à vida de consciência². Logo, o que Husserl tenta mostrar é que, ao operarmos a redução transcendental, não perdemos o mundo para a fenomenologia, até porque dela resulta a descoberta do ego puro. Iremos ganhar o mundo como *cogitatum*, isto é, como correlato da minha intencionalidade. Deve-se considerar, portanto, que na *epoché* fenomenológica, “o estado de coisas (*Sachverhalt*)

¹ Segundo Sokolowski, o termo “mundo” é um *singulare tantum* e dessa maneira só poderia existir um deles, isto é, embora possam existir muitas galáxias ou países habitados por seres conscientes, só há um mundo. Isso se explica pelo fato de que “o mundo” não é um conceito astronômico, pois um só é o mundo da nossa experiência imediata; O mundo é, por assim dizer, e se configura: “para nós mesmos e para todas as coisas que experienciamos. O mundo é o concreto e o todo atual de nossa experiência.” (Sokolowski, 2012, p. 53). O mundo em que vivemos pode extrapolar os limites da nossa experiência imediata e até ir além da nossa experiência possível. Além disso, o mundo é mais como um contexto ou uma configuração, um segundo plano, ou um horizonte para todas as coisas existentes, todos esses objetos que podem ser intencionados e conferir sentido para nós. Logo, o mundo é “Ele é o todo para todas elas, não a soma delas todas, e é dado para nós como um tipo especial de identidade. Nunca poderemos ter o mundo dado para nós como um item entre muitos, nem mesmo como um item singular: ele é dado somente como abrangendo todos os itens. Contém tudo, mas não como um recipiente global” (Idem). Entende-se, por esse prisma, que o mundo para a fenomenologia não se diz do espaço material global, visto que o mundo se entende mediante a relação sujeito e objetividade e mediante uma vivência da experiência da consciência, que se dá no presente e abrangendo um concreto, que se diz da experiência completa e significada em seus perfis e singularidades dada pelo fenômeno diante de nós. Igualmente, na obra *Na Escola da Fenomenologia*, se afirma que “O mundo para mim é o sentido do mundo em mim, o sentido inerente à minha existência e, em última análise, o sentido da minha vida” (Ricoeur, 2009, p. 184).

² Em *Husserl* o conceito de consciência é distinguido em três sentidos desde as *Investigações lógicas*: No primeiro deles, a consciência é o “tecido dos vividos psíquicos na unidade do fluxo dos vividos”, o segundo, ele é percepção interna; enquanto o terceiro trata a consciência como sendo o nome genérico de nossos atos psíquicos. Essas três significações atribuídas ao termo costumavam se complementar mutuamente, entretanto, é salutar que se considere que originariamente o primeiro conceito tenha tido prevalência: “Disso resulta que sua noção de fluxo dos vividos é primeiramente impessoal e coletiva, ela visa à riqueza fluente do viver da consciência, antes da relação de si a si do pensamento ou da orientação deste em direção a um mundo ou a resultados” (Salanskis, 2006, p. 22-23).

objetivo é posto entre parênteses não com o intuito de negar a existência do mundo, mas sim para se ‘olhar’ o efetivo ser do existente” (Martini, 1999, p. 47).

Igualmente, em *A Ideia da Fenomenologia* (1907), núcleo de cinco lições de um escrito significativo na evolução do projeto filosófico de Husserl, designa a fenomenologia tanto como uma ciência quanto uma conexão de disciplinas científicas. Desta obra, o que nos interessa aqui é o fato de Husserl evidenciar que a fenomenologia apresenta a proposta de uma ‘nova atitude intelectual’ e de um ‘método’, ambos designados como “uma atitude intelectual especificamente filosófica e um método especificamente filosófico” (Husserl, 2014, p. 44). Segundo Tourinho, a atitude fenomenológica consiste em uma atitude intelectual de caráter filosófico, sendo essencialmente uma atitude reflexiva e analítica. Por meio dela, é possível elucidar, determinar e distinguir o sentido das coisas, conforme a coisa se mostra à consciência. Assim, ao alcançar a coisa em sua doação originária, tal atitude permite que as coisas sejam descritas como objeto do pensamento, bem como captar mediante análise o sentido do ato de pensar, as significações nelas implicadas inatuais e seus modos de aparecimento na consciência intencional. Desta forma, a fenomenologia desponta em seu potencial de filosofia do sentido, quando conduz o rigor das elucidações do sentido íntimo das coisas e faz dela a ciência clarificadora por excelência: “Explorar a riqueza deste universo de significações que a coisa – enquanto um *cogitatum* – nos revela no ato intencional é o que é próprio da atitude fenomenológica enquanto um ‘discernimento reflexivo’ levado a cabo com rigor” (Tourinho, 2012, p. 108).

Vale salientar que o conceito de *epoché* entre os célicos gregos deve ser diferenciado do modo como Husserl o comprehende. Enquanto esses primeiros postulavam a necessidade de suspender os juízos sobre as coisas, tendo em vista que não haveria um critério seguro para chegar a uma verdade definitiva, Husserl utiliza o conceito de *epoché*, um conceito fundamental dentro da fenomenologia, para que, mediante este procedimento, pudesse constituir a fenomenologia como ciência. Porém, para o ceticismo antigo³, especialmente o

³ Marcondes, no tópico *Ceticismo e tradição céтика*, enfatiza que não há um ceticismo, mas várias concepções diferentes e que uma das principais fontes para distinguir os vários sentidos de “ceticismo” é um texto de Sexto Empírico, principal fonte de conhecimento do ceticismo antigo, em suas *Hipotiposes pirrônicas*. Nessa obra, ele considera que existe uma distinção fundamental entre a academia de Clitônaco e de Carnádeas, e o ceticismo. Para os acadêmicos, seria impossível encontrar a verdade; os célicos, por assim dizer, seguiam buscando a verdade. Corrobora com essa explicitação o fato de que o termo grego *skepsis* quer dizer investigação, indagação, isto é, a afirmação de que a verdade seja inacessível contrasta com o sentido original da palavra ceticismo. Logo, a proposição que afirma a verdade como inapreensível entra em choque com a autêntica posição céтика. Tal posição caracteriza, na realidade, uma espécie de dogmatismo negativo. Nesse contexto, a posição céтика legítima se caracteriza pela suspensão do juízo (*epoché*) quanto à possibilidade ou não de algo ser verdadeiro ou falso. Sexto considera o ceticismo suspensivo o único a merecer o nome de “Ceticismo” (Marcondes, 2001, p. 93-95).

ceticismo pirrônico⁴, a *epoché* era pensada como *modus vivendi*, tratando-se de um princípio ético a ser praticado como hábito virtuoso e chegava-se a ela como resultado da dúvida. Dessa maneira: “O máximo que poderíamos atribuir a Husserl e sua *epoché* é um ceticismo mitigado, uma espécie de *epoché* quase-cética” (Martini, 1999, p. 44). O que de fato se pode asseverar é que Husserl utiliza a *epoché* como um recurso metodológico e não chega a ela como resultado da dúvida. Compreende-se, portanto, que para Husserl tanto a suspensão do julgamento em relação ao mundo natural quanto a posição de existência das coisas são momentos primordiais para o acesso ao universo transcendental de cada sujeito. Deste modo, distingue-se a compreensão cética da *epoché* advinda dos céticos pirrônicos da sua reapropriação conceitual por Husserl, segundo a qual trata em sentido último de uma atitude metodológica na qual se deve tomar distância em relação às validações naturais ingênuas: “Sextus Empiricus colocara a *epoché* como a abstenção do cético ante a ‘inconstância no espetáculo do mundo’. Para a fenomenologia, a *epoché* é a abstenção do pensamento ante a constância do ‘espetáculo do mundo’.” (Martini, 1999, p. 45).

2.2 *Epoché* nas Ideias Diretrizes

Dessa maneira, nos termos de Husserl, o tema da *epoché* está intimamente relacionado com a noção de “tese natural” (*natürlichen Thesis*), posto que o que chamamos de mundo encontra-se diante de nós, na imediatez da nossa vida cotidiana, revela-se diante de nós através da nossa experiência sensível. Isso significa que o homem tem um entendimento implícito do mundo, conforme *Ideias I* no § 27 intitulado *A tese da orientação natural e sua colocação fora de circuito*:

Iniciamos nossas considerações como homens da vida natural, representando, julgando, sentindo, querendo “em orientação natural”. (...). Tenho consciência de um mundo cuja extensão no espaço é infinita, e cujo devenir no tempo é e foi infinito. Tenho consciência de que ele significa, sobretudo: eu o encontro em intuição imediata, eu o experimento (Husserl, 2006, p. 73).

⁴ O pirronismo ou ceticismo pirrônico – O ceticismo inaugurado por Pirro de Élis (360-270 a.C.), cujo pensamento conhecemos por meio de fragmentos de Tímon, seu discípulo, posto que Pirro não tenha escrito nenhuma obra filosófica. Pirro pertence à tradição de filósofos, para quem a filosofia não é uma teoria ou saber sistemático, mas principalmente uma prática, uma atitude, um *modus vivendi*. O ceticismo compartilha com outras escolas do helenismo – o estoicismo e o epicurismo - uma preocupação ética. Logo, o objetivo da filosofia de Pirro conduz a concluir que seu objetivo primordial é atingir a *ataraxia* (imperturbabilidade), alcançando assim a felicidade (*Eudaimonia*).

Dessa forma, mesmo suspendendo o juízo sobre a facticidade do mundo, eu não deixo de vivenciar a tese do mundo a qual Husserl denomina de tese natural. Diante dessa constatação, tornou-se imprescindível compreender esse fenômeno da aceitação tácita do mundo e a conclusão de que ele é essencialmente familiar ao homem, o que se evidencia em saberes como as ciências, que também partem da atitude natural e também na costumeira aceitação acrítica de tudo que nos é posto como conhecimento consolidado acerca do mundo. Consequentemente, esse suposto conhecimento de fato é aceito dogmaticamente. Diante dessa compreensão de que o mundo é essencialmente familiar ao homem, essa tese geral é importante, pois partindo dela é que Husserl alcança o conceito de *epoché*, isto é, ascende de uma compreensão do mundo como ‘moldura constituída’ para um conhecimento do real.

Esta abordagem prepara o leitor para a discussão do § 32 de *Ideias I*, denominado *A epoché fenomenológica*. Nele, Husserl tem como propósito a descoberta de um novo domínio científico e, pela elucidação do conceito de *epoché*, circunscreve no próprio campo fenomenológico um sentido específico e novo:

O mundo inteiro (...) não tem agora valor algum para nós, ele deve ser posto entre parênteses sem nenhum exame, mas também sem nenhuma contestação. Da mesma maneira, não importa quão boas elas sejam, não importa se são fundadas positivisticamente ou de algum outro modo: todas as teorias e ciências que se referem a este mundo devem sucumbir ao mesmo destino (Husserl, 2006, p. 82).

Consoante a Husserl, entende-se que, mediante esse procedimento metodológico, urge que se abstenha de tecer quaisquer observações, quer seja quanto à existência ou a não existência das coisas. Assim, a *epoché* não resulta de uma negação, nem tampouco de uma afirmação, e sim de uma abstenção de julgamento a respeito da existência do mundo objetivo. Nos termos de Husserl, isso quer dizer que a colocação da atitude natural entre parênteses, o mundo ôntico como o concebemos, fica ‘fora de circuito’ nesse momento preparatório para um novo tipo de atitude gnosiológica. Com a tese do mundo natural ‘fora de ação’, o ver fenomenológico transporta toda possibilidade de conhecimento para outro patamar de aquisição de sentido. Todavia, mesmo suspenso o juízo sobre a facticidade do mundo, eu não deixo de vivenciar a tese natural, já que o que denominamos de mundo permanece diante de nós na experiência sensível. Conforme Husserl, ainda que vivenciando a tese do mundo, não se faz mais uso dessa tese: “Enquanto permanece em si mesma o que ela é, nós a colocamos, por assim dizer, ‘fora de ação’, nós ‘a tiramos de circuito’, ‘a colocamos entre parênteses.’ (...) Também podemos dizer: a tese é um vivido, mas dele não fazemos ‘nenhum uso’, o que não deve ser entendido como privação” (Husserl, 2006, p. 79). Essa renúncia implica tanto em uma

necessidade de modificar a atitude filosófica diante do mundo, em que se recupera seu sentido mediante uma profunda crítica do saber posto como certo, quanto na consolidação das bases gnosiológicas das ciências e do saber em geral.

No § 32 de Ideias I, Husserl busca apresentar o procedimento metodológico da *epoché* fenomenológica, enquanto a distingue da dúvida cartesiana, quando pondera: “Em lugar do ensaio cartesiano de dúvida universal, nós poderíamos fazer agora a ἐποχή universal, no nosso sentido nitidamente determinado e novo” (Husserl, 2005, p. 81). Ele advoga que a dúvida universal pertence ao reino da inteira liberdade, uma vez que é dada a possibilidade de duvidarmos de tudo e de cada coisa individual, independentemente do quanto possamos estar seguros de certa evidência. Em contraste com a dúvida, tem-se aqui a *epoché* que não se trata de um ensaio de dúvida universal como a dúvida hiperbólica cartesiana. A simulação do duvidar presente em Descartes seria problemática em Husserl, visto que essa atitude de negação de algo que se tem consciência causa certo imbróglio. Assim, se Husserl tomasse essa simulação por método, condicionaria: “necessariamente a certa revogação da tese de existência” (Husserl, 2006, p. 79), o que resultaria na negação do teor fundamental do seu método. Dessa maneira, ao colocarmos fora de ação, entre parênteses, a tese natural em relação ao mundo, não efetivamos uma negação do mundo:

Não renunciamos à tese que efetuamos, não modificamos em nada a nossa convicção, que permanece em si mesma o que ela é (...) ela ainda continua aí, assim como o que foi posto entre parênteses continua a ser entre eles, assim como aquilo que foi tirado de circuito continua a ser fora da conexão com o circuito (Husserl, 2006, p. 79).

Trata-se, portanto, de suspender a tese, pô-la entre parênteses e fora de ação. Entretanto, na atitude natural ele permanece tal qual é e disso decorre que a tese não está presente dentro do circuito do ver fenomenológico, mas fora dele o mundo permanece com todas as suas modalidades: “O mundo é conservado com todas as suas modalidades (real, provável, possível; verdadeiro, falso; observado com atenção, não observado, etc.), mas é modificado ‘fenômeno de ser’” (Ricoeur, 2009, p. 182).

2.3 Descartes e Husserl

Descartes, em seu proceder metodológico, toma a decisão de sempre duvidar de todo e qualquer juízo que tenha sido abraçado como verdadeiro e questiona todas as certezas imediatas. “Após adotar essa dúvida universal, ele seguirá aceitando como verdadeiros somente os juízos que ele mesmo pode justificar, conforme ao método que ele desenvolveu”

(Sokolowski, 2012, p. 63). Conforme Descartes, a dúvida é um caminho que conduz à verdadeira certeza, ao mesmo tempo, é um momento a ser ultrapassado e ceder lugar à certeza. Entretanto, como etapa importante da filosofia cartesiana, a dúvida não é integral, já que eu duvido de tudo, exceto de mim mesmo. A dúvida é o meio pelo qual Descartes encontra o *ego cogito* como fundamento seguro de seu edifício filosófico. Como comenta Depraz, “A dúvida não é senão um momento destinado a ser ultrapassado” (Depraz, 2011, p. 12). A *epoché* fenomenológica difere da dúvida, posto que se trata da instalação durável de um constante estado de reflexão e questionamento, isto é, a *epoché* é uma estratégia fundamental em todo o procedimento fenomenológico e sobretudo no acesso ao ponto de partida da fenomenologia, a saber, o *ego cogito*. Husserl vai ser fidedigno a esse ponto de partida em todo o seu projeto filosófico, seja em sua postulação ou na passagem para a esfera da alteridade, como veremos adiante.

Descartes instaura a dúvida universal como uma forma rigorosa de alcançar uma verdade primeira e indubitável (o *cogito*). O *cogito*, princípio primeiro da filosofia cartesiana, é o sujeito transcendental. No entanto, Descartes não teria sido suficientemente radical diante da sua própria pretensão, visto que na terceira meditação a subjetividade transcendental tematizada na segunda meditação não dá conta da ideia de infinito. O *cogito* pode pensar, fundar racionalmente a substância de todas as coisas, menos a substância infinita, pois um efeito não poderá ter mais substância que sua causa. Uma substância finita não poderá ser a causa de uma substância infinita, da existência de Deus: “Concluo tão evidentemente a existência de Deus e que a minha depende inteiramente dele em todos os momentos de minha vida, que não penso que o espírito humano possa conhecer algo com maior evidência e certeza” (Descartes, 1996, p. 298). Ricoeur argumenta que o *cogito* é tomado por Descartes como o primeiro elo de uma cadeia dedutiva cujos elos sucessivos são a *res cogitans*, a existência de Deus e, por intermédio da veracidade divina, a existência da natureza objetiva. (Cf. Ricoeur, 2009, p. 176) Tais constatações põem em xeque o próprio princípio primeiro.

Talvez a melhor introdução ao sentido das Meditações cartesianas de Husserl seja esta destruição do sentido original do cartesianismo, segundo o qual o *cogito* é, ele mesmo, um ser situado entre o ser e o nada, um ser menor, habitado e investido por uma ideia que o faz fragmentar-se, a ideia de infinito. Esta ideia, que tem mais ser do que eu que a penso, provoca um deslocamento do centro de gravidade da subjetividade para o ser infinito (Ricoeur, 2009, p. 177).

Constata-se que a *epoché*, enquanto recurso metodológico em sua pretensão radical e universal, inaugura uma forma de consideração do mundo. Tal radicalidade é também

clarificada nas Cinco Lições em *A Ideia da Fenomenologia*, segundo a qual Husserl, ao realizar a crítica do conhecimento e estabelecer o índice de questionabilidade a todo o mundo, perpassando pela natureza física e psíquica, estende sua crítica ao eu humano. Também as ciências, por se referirem ao mundo objetivo, têm sua validade e existência postas em suspenso. Primeiramente, a ação redutiva recai, como já explicitado, sobre tudo que se refere ao transcendente e, portanto, diz respeito ao que não se encontra dentro da vivência cognoscível do sujeito. Assim, nesse momento inicial, ocorre a suspensão de qualquer julgamento da ‘existência espaço-temporal’. Husserl afirma que todo conhecimento natural, tanto o pré-científico quanto o científico, é transcendente. Ele se refere ao fato de que esses tipos de conhecimento visam objetos que existem independentemente da consciência. Ou seja, eles não são apenas produtos da experiência subjetiva, mas buscam capturar a realidade objetiva: “Esta transcendência pode, por um lado, querer dizer que o objeto de conhecimento não está como ingrediente contido no ato cognitivo” (Husserl, 2014, p. 58). Com a *epoché*, entretanto, ganha contornos universalistas, pois mesmo o eu, uma vez que está absorvido no mundo, submete-se à suspensão de sua realidade substancial ingênua. Dessa forma, também aqui a atenção se volta ao que é vivenciado pelo sujeito empírico, isto é, a atenção desloca-se para o sujeito psicológico e o que se revela no interior da *cogitatio* (primeiros dados absolutos), da vivência.

Para Husserl, ela é indubitável durante o período em que a experimento e refrito, bem como seu apreender e intuição diretos da *cogitatio* já são uma forma de saber. Ainda nas Cinco lições, seu autor dirá que ocorre um deslocamento da transcendência (aquilo que se encontra fora da minha vivência cognoscível, isto é, que não me é dado imanentemente, tais como o conhecimento das ciências objetivas e das ciências matemáticas) em direção à imanência (o adequadamente dado em si mesmo – o conhecimento intuitivo da *cogitatio*) e, portanto, revelado dentro da minha vivência psicológica. Esse destino é aberto por essa espécie de redução do transcendente, como o que se encontra fora de mim, para o domínio da imanência (como o que se encontra em mim), como sendo algo evidente e, assim sendo, não posso duvidar dessa vivência em seu momento atual. No entanto, posso duvidar do não incluso imanentemente. Dirá Husserl sobre imanência:

Inicialmente, tende-se a – e considera-se como algo evidente – interpretar a imanência como imanência inclusa (*reelle*), claro, em sentido psicológico, como *imanência real (reale)*: na vivência cognoscitiva, como realidade efetiva que é, ou na consciência do eu, a que pertence a vivência do eu, a que pertence a vivência, encontra-se também o objeto do conhecimento. Que numa mesma consciência e num mesmo agora efetivo o ato do conhecimento possa encontrar e atingir o seu objeto – eis algo que se considera evidente (Husserl, 2014, p. 22).

Segundo Husserl, portanto, pode-se duvidar da posição de existência do que se encontra fora de mim, quando no domínio da imanência. Todavia, não posso duvidar de que estou tendo essa vivência no momento de sua ocorrência. Para tanto, vale ressaltar o que Husserl designará como *evidência da cogitatio* na segunda lição de A ideia da fenomenologia:

Deveria agora mostrar-se com maior precisão que a *imanência* deste conhecimento é que o qualifica para servir de primeiro ponto de partida da teoria do conhecimento; e que, ademais, graças a esta *imanência*, está livre da qualidade de enigmático, que é a fonte de todas as perplexidades cépticas; e ainda, finalmente, que a *imanência em geral é o caráter necessário de todo o conhecimento teórico-cognoscitivo* (Husserl, 2014, p. 56).

Portanto, com a generalização da *epoché*, a *cogitatio* é o resíduo da primeira redução. Resta então, após esse primeiro ato redutivo, o sujeito psicológico com seus vividos individuais. Husserl amplia ainda mais a suspensão de juízo e a generaliza, posto que, pautado em seu projeto de fundar a filosofia enquanto saber rigoroso, bem como fundamento das demais ciências, deve ir além da evidência da *cogitatio*. Husserl afirmará que os vividos psicológicos também deverão passar pelo crivo da *epoché* fenomenológica, uma vez que tais vividos são de um sujeito empírico, de um sujeito inserido no mundo e vivendo entre outros entes, todos submetidos a uma dimensão espaço-temporal. Neste ponto, ao efetuar esse segundo movimento de suspensão dos juízos, o sujeito transcendental é posto em evidência e com ele o núcleo de sustentação da Fenomenologia. Tourinho irá explicar que todo tipo de transcendência é excluído do “terreno da imanência”:

Sendo assim, Husserl defende o exercício generalizado da *epoché* em relação aos fatos, ao eu psicológico que os vivencia e as próprias vivências desse eu. Tal radicalização da *epoché* é motivada pela exigência de que a imanência – enquanto “imanência psicológica” e, portanto, considerada como “acontecimento real” (reales Vorkommnis) – fosse despojada de todo o resquício de transcendência que em si mesma pudesse ainda conservar (Tourinho, 2012, p. 111).

2.4 Epoché: mudança no olhar e ponto de partida

No Capítulo II, intitulado *Consciência e efetividade natural*, no § 33 de Ideias I, cujo tópico é *Primeira indicação sobre a consciência “pura” ou “transcendental”, enquanto resíduo fenomenológico*, Husserl indaga qual é o resultado da radicalização da *epoché* que põe entre parênteses a posição de existência em relação ao mundo material e ao eu psicológico e que permanecerão suspensos ao longo de toda perscrutação fenomenológica. Diante disso, resta saber qual nova dimensão é posta em evidência: “O que pode, pois, restar, se o mundo inteiro

é posto fora de circuito, incluindo nós mesmos com todo nosso *cogitare?*” (Husserl, 2006, p. 83). Com o mundo posto ‘fora de circuito’ e, na sequência, também o eu psicológico posto ‘fora de ação’, obtém-se como saldo positivo desse proceder metódico, o sujeito transcendental, enquanto resíduo fenomenológico do campo que emana todo o potencial de desvelar o mundo como *eidos*. Em outras palavras, será mediante a *epoché* fenomenológica que nos franqueia o acesso à consciência pura e, assim, todo o solo seguro da região fenomenológica por excelência. O terreno do domínio autônomo do ser puramente subjetivo é o espaço a partir do qual: “Dentro do qual e a partir do qual os ‘fenômenos’ – enquanto idealidades puras – se revelarão como ‘evidências absolutas’ para uma consciência transcendental, dotada da capacidade de ver verdadeiramente estes fenômenos tal como se apresentam em sua plena evidência” (Tourinho, 2012, p.112). Trata-se, para Husserl, de uma possibilidade do eu puro fitar e se direcionar ao *cogitatum* com uma nova forma de olhar, não mais um ‘olhar físico’ e sim um ‘olhar do espírito’, como distingue Husserl no § 35 – *O cogito como ato. Modificação de inaturalidade*:

Faz parte dessa essência que certas modificações que designamos como livre mudança de “olhar” – não exatamente e meramente do olhar físico, mas do “olhar do espírito” – do papel visto primeiro de modo originário para os objetos que antes já apareciam, objetos, portanto, de que se estava “implicitamente” consciente, os quais, após a mudança do olhar, se tornam explícitos para a consciência, são percebidos “com atenção” ou “notados concomitantemente” (Husserl, 2006, p. 87).

Uma vez efetuada a *epoché*, a posição de existência diante do mundo material e do eu psicológico, isto é, daquilo que foi posto fora de circuito, permanece suspensa ao longo de toda pesquisa fenomenológica. Partindo disso, toda uma nova dimensão é aberta e nesse percurso a fenomenologia vai se consolidando como ciência rigorosa.

A fenomenologia husseriana emerge como uma resposta crítica a importantes dilemas epistemológicos do final do século XIX, especialmente o psicologismo, o embate com o kantismo e o empirismo. Husserl critica o psicologismo por reduzir a lógica a processos psicológicos, defendendo a autonomia das ciências formais. Em relação a Kant, ele contesta a ideia de que as categorias *a priori* moldam a experiência, propondo a redução fenomenológica para acessar diretamente as essências das vivências. Além disso, desafia o empirismo que enfatiza a experiência sensorial. Na realidade, busca uma fundamentação mais rigorosa que valorize a complexidade da experiência subjetiva.

Diante disso, Husserl nota a importância de garantir bases sólidas à filosofia e às demais ciências. Ele via na filosofia cartesiana e no tema do *cogito* uma inspiração para a constituição de sua filosofia, partindo desse princípio primeiro, pensando em constituir a partir

dele um fundamento diante da falta de rigor que contrasta com o autêntico ideal filosófico e de cientificidade das ciências. Por isso, no prólogo de suas *Conferências de Paris*, propõe uma reforma da filosofia, que abarca igualmente as ciências, considerando-as como partes integrantes de uma Ciência Universal, a Filosofia. Ele argumenta que, para que as ciências atinjam uma racionalidade autêntica, é necessário que se unifiquem em uma base filosófica comum, algo que ainda lhes falta devido à fragmentação e falta de fundamentação sistemática em seu desenvolvimento histórico. Assim, ele defende uma reconstrução radical da filosofia, que se propõe integrar as ciências em uma unidade rigorosamente fundamentada. Nesse processo, ele vê a filosofia cartesiana, com seu foco no sujeito e na consciência, como um ponto de partida essencial, isto é, a reflexão sobre a experiência subjetiva deve ser a chave para a constituição de uma fundamentação filosófica capaz de oferecer um alicerce seguro e universal para todas as ciências.

Ricoeur contribui com essa discussão quando afirma que: “As *Meditações Cartesianas* veem ainda no tema cartesiano do *cogito* uma radicalização que suspende a variação errática da história” (Ricoeur, 2009, p. 175). Ele comenta que, se Husserl identificou a necessidade de postular um ponto de partida que pudesse reconstituir as bases da filosofia como ciência de rigor, isso se deve em função de Descartes não ter radicalizado suficientemente o seu tema diretor, o *cogito*. O estabelecimento de um ponto de partida consistente daria início a uma filosofia rigorosa e fundamental, visto que ao longo da história da filosofia muitas foram as tentativas de ressuscitar esse sentido primordial do ato de filosofar e embasar as demais ciências. Para Ricoeur, a filosofia da história necessitava de um novo ponto de partida, levado à radicalidade cognoscitiva essencial e fundante. Esse ponto consiste em um princípio real, o primeiro sentido do eu que significa minha existência natural, a natureza própria, minha esfera de pertença ao mundo, meu próprio corpo. Ao longo do caminho que finda no *Ego transcendental*, se verifica esta fundamentação em bases sólidas e um rígido duvidar dos saberes que no imediatismo poderiam ser tomados como evidentes.

Essa compreensão pode ser facilitada pelo conhecimento prévio de que a fenomenologia é, nas palavras do próprio Husserl, uma espécie de neocartesianismo. Em um primeiro momento, Husserl torna clara a importância de se partir da ideia reguladora de uma Ciência Universal que, aos moldes cartesianos, tratava de pensar o projeto de uma filosofia que, enquanto ciência, toma para si a tarefa de fornecer às demais ciências um fundamento absoluto. Husserl reconhece o impulso dado por Descartes nas *Meditações Metafísicas*, o qual teria transformado a Fenomenologia já em desenvolvimento em uma nova forma de Filosofia transcendental. No entanto, reconhecida a influência cartesiana e a busca comum por uma

ciência autofundada, bem como suas motivações e a crise das ciências diagnosticada por ambos, Husserl mantém certa crítica a Descartes por não fazer abstenção do modelo matemático, modelo pelo qual o fez adotar um proceder axiomático, tal qual uma ciência objetivista, conforme trecho a seguir:

É, naturalmente, um erro risível, embora infelizmente habitual, querer combater a fenomenologia transcendental considerando-a como um “cartesianismo”, como se o seu “ego cogito” fosse uma premissa ou esfera de premissas, a partir da qual fossem, com absoluta “segurança”, deduzidos os restantes conhecimentos (onde, ingenuamente, só se fala de conhecimentos objetivos). Não importa assegurar a objetividade, mas compreendê-la. Terá, por fim, de se inteligir que nenhuma ciência objetiva, por mais exata, explica ou poderá alguma vez explicar seriamente alguma coisa (Husserl, 2012, p. 154-155).

Dessa maneira, se por um lado, Husserl vê a grandeza de Descartes em seu projeto de constituir uma filosofia que fosse, ao mesmo tempo, uma ciência, bem como o fundamento das demais ciências no sistema de uma ciência universal e que o *cogito* seja o sujeito transcendental, Husserl declina dessa aproximação com Descartes, ao notar que seu pensamento não foi suficientemente radical para cumprir o objetivo pretendido, visto que a dúvida cartesiana não pôs fim a toda exterioridade objetiva. Se Husserl concorda com Descartes quanto à fundação de uma ciência universal, por outro lado, será justamente pela radicalização da *epoché* fenomenológica que ocorre a diferenciação da dúvida cartesiana e um real distanciamento entre esses procedimentos filosóficos. Em *Cartesianismo e fenomenologia: exame de paternidade*, Moura afirma que Husserl foi fidedigno ao seu projeto filosófico e um bom filho da modernidade, visto que considerou que abandonar o conteúdo doutrinal da filosofia cartesiana constituía fidelidade aos princípios mais essenciais do que ele entendia como sendo o pensamento de Descartes: “O anticartesianismo da fenomenologia será, na verdade, um ultracartesianismo” (Moura, 1998, p. 218).

2.5 Do cartesianismo

A análise das relações entre cartesianismo e fenomenologia é fundamental para especificar certas noções que permeiam essas duas importantes correntes filosóficas, bem como elucidar a ambiguidade que caracteriza a afinidade entre elas. O próprio título da obra é uma alusão à herança e influência de Descartes em seu pensamento. Entretanto, os textos de Husserl que tecem elogios a Descartes são seguidos por restrições que aparentam neutralizar essa defesa inicial, como será esboçado adiante, sobretudo em *Crise e Meditações Cartesianas*.

Em seu artigo “*O elogio da filosofia de Merleau-Ponty*”, Moura comenta que se costumava agrupar como ‘filosofias da subjetividade’ as filosofias de Descartes e de Husserl (Cf. Moura, 1998, p. 195). Isto posto, conforme Moura, Merleau Ponty defende que a alternância na filosofia moderna entre modelos do ‘eu puro’ e do ‘eu empírico’ não deveria mascarar sua essência em relação ao pensamento grego. Logo, em ambos os casos, a subjetividade seria, desde Descartes, a instância responsável por desvelar os objetos. Todavia, ainda se considera que o conceito de subjetivo tenha ficado muito indeterminado, se considerarmos que pretende ser o conceito unificador que durante a filosofia moderna permaneceu sob a rubrica de ‘filosofias da subjetividade’.

Em Crise, é delineado que o desenvolvimento histórico e filosófico atribuiu à filosofia cartesiana um papel determinante na viragem filosófica, constituindo um ponto decisivo e um divisor importante na própria história da filosofia, instalando um modelo de pensamento, a saber, o modelo subjetivista. Segue, como dito acima, a crítica de Husserl a Descartes, enquanto inaugurador da subjetividade moderna, acentuou tanto o objetivismo moderno quanto o ‘motivo transcendental’ que a ele se opõe. Assim, a verdadeira subjetividade estava ao alcance de Descartes, no entanto, ele não entrevê suficientemente na segunda meditação a novidade do Ego autêntico, deixando-o escapar: “Como Colombo, acreditou ter aportado num velho país, quando tinha diante de si um continente inteiramente novo” (Moura, 1998, p. 197). Isto é, Descartes chega às portas da subjetividade, todavia não adentra, dirá Husserl: “Se Descartes é o iniciador da ‘verdadeira filosofia’, é apenas quanto ao ‘começo do começo’. Na verdade, ele se detém na entrada da filosofia transcendental, à qual, entretanto, ele abrirá o caminho” (Moura, 1998, p. 199). Mesmo instaurando a dúvida metódica como meio de encontrar um fundamento seguro, Descartes chega ao *cogito* como princípio primeiro de sua filosofia, entretanto o *ego cogito* é apenas o primeiro anel de uma cadeia dedutiva que prossegue, não apenas não atinge a região propriamente fenomenológica, como também, a fundamentação filosófica da existência do mundo e das coisas materiais é explicada por uma instância exterior. Husserl, ao contrário, não apenas leva esse princípio ao seu limite como permanece fidedigno a ele ao longo de toda a sua filosofia e, como veremos nos capítulos seguintes, mesmo a alteridade e seu sentido, funda-se na esfera egóica de pertença. Descartes defendia na segunda Meditação a necessidade de encontrar o ponto arquimediano que constituísse: “Uma certeza tão forte que servisse de base para a construção de todo o sistema de saber” (Marcondes, 2001, p. 172). Entretanto, foi em decorrência da prova da existência de Deus que o verdadeiro ponto arquimediano não é o *cogito*, como pretendido, e sim *Deus*, o único capaz de garantir o conhecimento da objetividade do mundo. Nesse sentido, há uma

modificação entre um idealismo e um realismo. Tal modificação entre um idealismo, em termos de que a única realidade capaz de ser conhecida é o pensamento, o mundo interior, e um realismo, no qual a existência e a inteligibilidade do mundo externo são garantidas pela substância infinita, pela existência de Deus.

Enquanto Husserl, no exercício da *epoché*, suspende a tese natural a respeito da existência do mundo, e em seu aprofundamento metodológico, revoga também o eu, enquanto eu psicológico. Efetuar essa dupla redução depura o pensamento e, em efeito, obtém como resíduo fenomenológico o ‘eu puro’, uma região ainda inexplorada, a região propriamente fenomenológica. O aprofundamento dos motivos das *Meditationes de Prima Filosofia* contribuiu para que fosse articulado um método que pudesse radicalizar o ideal cartesiano de Ciência Universal e, em decorrência de sua efetivação, constituir o caminho frutuoso frente a uma teoria do conhecimento em desalinho. A herança cartesiana e seus princípios críticos levados ao extremo via instauração da *epoché* possibilitaram avanços tanto no campo gnosiológico e seus desdobramentos necessários na seara de nossa vida intersubjetiva, mas sobretudo, na seara do campo de significação que se amplia e se recria nesse novo campo de pesquisa, inexplorado. Isto posto, tem-se aqui um ‘universo’ novo, capaz de constituir as bases de todo saber e de todas as ciências, guiado pela motivação cartesiana, qual seja: “A ideia condutora das nossas meditações será, tal como para Descartes, a de uma ciência a fundamentar numa radical autenticidade e, derradeiramente, a de uma Ciência Universal” (Husserl, 2010, p. 45).

2.6 Digressão

Segundo Husserl, no processo de atingir o princípio primeiro de sua filosofia, ‘Penso, logo existo’, Descartes não soube reconhecer a verdadeira natureza desse primeiro princípio, posto que para ele a *substantia cogitans* é fundada em si. Nesse sentido, ele não aceita o corpo e a alma como substâncias incompletas que se encontram em um sujeito completo, já que é uma substância. Para ele, o *cogito* é uma substância apenas abstraída do corpo – a alma – originando o que se denominou dualismo cartesiano. Em outras palavras, a *res cogitans* constitui o homem em uma substância pensante, em puro pensar. Husserl considera as consequências desse dualismo como um grande contrassenso. No § 10 da primeira meditação de Husserl, em uma digressão de sua jornada rumo ao ego puro, tece uma crítica a Descartes intitulada: *O falhanço de Descartes na viragem transcendental*:

Infelizmente, é isso que se passa em Descartes com a viragem singela, mas fatal, que faz do ego uma *substantia cogitans*, um *mens sive animus* humano separado, e um ponto de partida para inferências segundo o princípio causal, numa palavra, a viragem pela qual ele se tornou o pai do contrassenso (que não podemos ainda tornar visível) do Realismo Transcendental (...) Descartes errou a este respeito, e é assim que ele se quedou diante da maior de todas as descobertas – e a realizou mesmo, de certo modo – sem, contudo, captar o seu sentido próprio, portanto, o sentido da subjetividade transcendental; assim, não transpôs a porta de entrada que conduz à autêntica Filosofia Transcendental (Husserl, 2010, p. 62).

Para Husserl, a cegueira cartesiana em relação à verdadeira subjetividade não é sem justificativa, sendo, entre outras razões, fruto da infidelidade de Descartes aos próprios princípios que ele estabeleceu. Desse modo, Descartes permanecia atado a certos ‘prejuízos’ e não perfazia o completo procedimento da *epoché* e, em consequência, tem apenas o resultado parcial de seu radicalismo e seu empreendimento. Estes ‘certos prejuízos’, conforme Moura, nada mais são do que ‘prejuízos galileanos’ que o levaram a decodificar o mundo através de uma oposição entre duas regiões de seres (Cf. Moura, 1998, p. 198). Nessa linha de raciocínio, paradoxalmente, a fonte do dualismo cartesiano foi a ciência da natureza e, desse modo, Descartes prolonga sem aceder a uma crítica contundente ao movimento efetuado por Galileu. Ele permanece usando como modelo o método típico das ciências da natureza. Interessante notar o quanto a influência de certas teorias traz consequências das mais diversas. A articulação de uma filosofia tem o poder de modelar ou remodelar o mundo, de significar ou ressignificar, isto é, os resultados envolvem não apenas o sentido teorético, mas também em sentido prático, de modo que o dualismo cartesiano é pautado também no método científico em vigor, no plano das relações entre o autêntico sujeito e o mundo objetivo: “Descartes representa um ‘desastre’ enquanto o dualismo determina e extravia o futuro, fazendo com que ‘durante séculos’ ninguém se pergunte se em relação à esfera egológica um ‘exterior’ poderia ter algum sentido” (Moura, 1998, p.199). Deriva dessa asserção a incompletude do método cartesiano que não foi suficientemente radicalizado.

Enquanto em Descartes, com o procedimento da dúvida hiperbólica, todo o mundo devia ser posto em dúvida quanto à sua realidade, em Husserl, não se faz uso da crença no mundo, da tese natural, posta ‘fora de ação’. Neste método de pôr entre parênteses, Husserl distingue dois importantes componentes. O primeiro deles consiste em uma colocação entre parênteses histórica e terá como efeito a tendência à completa ausência de pressupostos, logo: “Nela é deixado de lado tudo o que recebemos em relação a teorias e opiniões, seja a partir do cotidiano, seja a partir da ciência, seja a partir do domínio da crença religiosa. Apenas a coisa imediatamente dada deve falar” (Stegmüller, 2012, p. 69). O segundo componente é a colocação entre parênteses existencial e baseia-se no fato de que os conhecimentos filosóficos devem ser

conhecimentos de essências e não de fatos. Assim, por componente existencial, entende-se: “A abstração de todos os juízos de existência, mesmo daqueles nos quais existe uma evidência absoluta, como o caso da existência do próprio eu” (Stegmüller, 2012, p. 69). Para o comentador, o efeito do primeiro componente é a tendência à absoluta ausência de pressupostos, enquanto o segundo encontra justificativa na compreensão de que conhecimentos filosóficos são conhecimentos de essências. Sendo assim, a existência real dos objetos considerados é secundária, devendo por isso ser excluída. Apesar de sua importância, a consideração desses dois componentes ainda não alcança todo o percurso pretendido por Husserl, tendo em vista que, esses dois componentes, embora sendo pressupostos importantes, ainda são insuficientes no caminho husseriano para o qual o convite a voltar às coisas mesmas⁵ é buscado em sua inteireza e máxima radicalidade e assim, é preciso ir além do método do pôr entre parênteses e dos dois componentes que o compõem, a saber, tanto do pôr entre parênteses histórico quanto existencial: “O modelo por eles formado ainda não permite uma fiscalização dirigida às essências, pois as individualidades dadas, mesmo quando não mais são entendidas como existentes, persistem, contudo como individualidades” (Stegmüller, 2012, p. 69).

Por conseguinte, Husserl demonstra ser necessário mais dois componentes da colocação entre parênteses. Para tanto, se o pôr entre parênteses prepara o caminho para a possibilidade da visão fenomenológica das essências, a redução eidética põe essa possibilidade na porta de acesso e a efetiva. Este percurso ainda é coroadado pela redução transcendental, mediante a qual os dados da consciência ingênua tornam-se fenômenos transcendentais da ‘consciência pura’.

Assim, na redução eidética, tem-se a passagem espiritual do fático para a essência, isto é, a epoché exercida por Husserl avança também sobre o *ego cogito*, ou seja, sobre o sujeito psicológico com suas *cogitationes*. Nas *Meditações cartesianas*, o autor esclarece que essa importante etapa metodológica sucede à redução fenomenológica. Nela, são abstraídas as características sensoriais de um objeto para revelar sua essência, isto é, o que é invariável na experiência perceptiva. No caso do exemplo da percepção da mesa, Husserl mostra que, ao variar as qualidades externas do objeto e ainda o reconhecer, isola-se a estrutura essencial da

⁵ A fórmula “As coisas mesmas” não quer dizer, segundo Depraz, se deter à coisa particular e contingente do mundo físico em detrimento daquilo que é universal, tampouco de se ater ao fato entendido como dado bruto, interditando o exame da essência das coisas. Trata-se de se ater ao “terreno fundante por excelência” e não à coisa física, como o termo “coisas” ajuda-nos a esclarecer: “Este termo ‘coisas’ remete ao alemão *Sachen* e não *Dinge*. Enquanto *Ding* corresponde à coisa física (a *res* de Descartes), *Sache* designa o problema, a questão, a aposta de um pensamento” (Depraz, 2011, p. 27). Em virtude disso, o lema da fenomenologia, para a qual é preciso voltar às coisas mesmas, significa uma recusa às argumentações doutrinárias e sistemas autocoerentes e de privilegiar nesse projeto as interrogações nativas que nos são suscitadas pelo mundo que nos circunda e que inspira nossa reflexão.

percepção, dissociando-a das propriedades contingentes e evidenciando o que é constitutivo para sua identificação:

Variemos o objeto de percepção mesa de um modo totalmente livre, de tal maneira, contudo, que mantenhamos a percepção mesa de um modo totalmente livre, de tal maneira, contudo, que mantenhamos a percepção como percepção de qualquer coisa, seja qual for – começando, digamos, por transformar na ficção a sua forma, as cores etc., de um modo totalmente arbitrário, mantendo idêntico apenas o aparecer perceptivamente. (HUSSERL, 2013, p. 108)

Sendo assim, é importante aqui a distinção entre fato (*factum*) e essência (*eidos*), pois dela resulta a compreensão aprofundada da redução eidética, que vai do fato à essência. Fatos podem ser definidos tanto do ponto de vista ontológico, isto é, daquilo que existe, como do ponto de vista epistemológico, daquilo que se conhece. Podemos também chamar os acontecimentos que se dão no tempo de fatos. Por factualidade, entende-se o ser do fato. Fato é, em latim, *factum*. *Factum* é o particípio passivo do verbo *facere*, fazer. Usa-se o termo fato para indicar uma coisa real e, na História, uma coisa que realmente ocorreu. Mas é diferente a postulação ao dizer: é coisa e é fato. O ocorrer da coisa e o ocorrer do fato são distintos. Da coisa se diz que algo existe, mas o fato diz mais, diz que algo aconteceu. Mas fato significa literalmente feito. Diante do risco de confinar-se a uma atitude empirista na qual as vivências sejam apreendidas como fatos particulares, não valendo senão nelas mesmas, podendo inclusive não existir, pois sua verdade é relativa e provisória. Dessa maneira, Husserl propõe uma concepção eidética do vivido, para a qual uma vivência não é própria a um indivíduo apenas, mas deve poder se tornar universal e necessária, ou seja, embora as experiências sejam vividas de maneira particular por cada sujeito, não são exclusivas de um único indivíduo. Nesse sentido, embora a experiência seja vivida por um sujeito específico, ela possui uma estrutura ou uma essência que pode ser compartilhada por outros sujeitos. A vivência não é algo isolado e fechado no interior de cada indivíduo, ela envolve dimensões que transcendem a subjetividade individual e podem ser reconhecidas de maneira intersubjetiva, isto é, por outros indivíduos, sob as mesmas condições de experiência. Por *eidos* ou essência entende-se o conjunto de notas ou caracteres imutáveis, universais e irredutíveis constitutivos do ‘ser’ do objeto. A essência não é, para Husserl, uma propriedade ou qualidade do objeto, é o próprio ser na ideia com total independência de que o objeto mesmo seja real ou ideal, isto é, com independência de que o objeto esteja ou não no tempo e no espaço. Para Husserl, as essências são apreendidas mediante a intuição essencial ou eidética. Por eidética, aquilo que provém de *eidos*, essência, como qualificando a intuição e a variação, então: “investigações de essência não são outra coisa senão

desvendamento do *eidos* universal ego transcendental em geral, que contém em si todas as possibilidades puras de variação do meu *ego* fático e o próprio ego fático enquanto possibilidade.” (HUSSERL, 2013, p. 110) Logo, refere-se à busca por revelar as formas puras e universais dos objetos, independentemente das suas variações empíricas. Trata-se de explorar as possibilidades de variação do ego fático (o ego individual e experiencial) e do ego transcendental (a estrutura essencial do sujeito), buscando entender como as essências dos objetos e do sujeito se manifestam nas percepções e variações da experiência.

Para Ricoeur, a redução eidética se faz necessária, tendo em vista que a consciência na II Meditação husserliana é tratada como um ver de uma experiência intuitiva, se assim não o fosse, a fenomenologia não seria de fato mais que um empirismo transcendental. Para tanto, “Se o fato transcendental pode ser contemplado, visto, descrito, é necessário que essa intuição apreenda o fato transcendental em essência, sob pena de soçobrar na descrição do contingente. Por esse motivo, ela recorre à ‘ficção’, faz variar imaginativamente o dado de consciência, e desenvolve a experiência segundo o modo do *como se*.” (Ricoeur, 2009, p. 186). Ele afirma que a ficção é o caminho do fato ao *eidos*, permitindo a apreensão da consciência como possibilidade *a priori*. Portanto, com base nessa distinção do fato e do *eidos*, se pode afirmar que Husserl não busca descrever vivências factuais, mas as essências das vivências, que são singulares e não particulares.

Além disso, o eu, inserido no mundo, também permanece fora de circuito, sua posição de existência e vivências psicológicas postas entre parênteses. Acerca desse eu - eu psicológico – não trata a fenomenologia. No entanto, esse movimento que exige a distinção entre fato e essência permite um acesso ainda mais profundo, além do eu e da radicalização cartesiana, e recai aqui outra redução, a saber, a transcendental, momento no qual os dados da consciência ingênua tornam-se fenômenos transcendentais da consciência pura. Eis que esse último momento conduz, portanto, ao ponto cume da *epoché*, a saber, a constatação do Ego transcendental como ponto de partida radical da fenomenologia e sobre ele é que a fenomenologia se detém a discorrer e se fundamentar. A utilização do termo ego é uma referência à herança cartesiana no pensamento de Husserl, uma referência ao *ego cogito* de Descartes, todavia, em Husserl, o fundamento descoberto, o ego transcendental, se mostra numa camada ainda mais profunda da investigação filosófica, já que o próprio ego se submete à *epoché*. Esse ego não é substancial como em Descartes, e sim funcional, isto é, o ego é esse eu mais aprofundado que o ego cartesiano e “seu sentido se atém inteiramente à autointerrogação crítica que o atravessa” (Depraz, 2011, p. 13). Por transcendental se designa o próprio ego, a subjetividade. Aqui, não se trata de meras condições de possibilidade da experiência e sua forma

aperceptiva primária, como em Kant. Designa igualmente a atitude do ego que operou a redução e modificou sua perspectiva sobre o mundo. Na introdução das suas *Meditações Cartesianas*, Husserl comenta sobre o propósito do ego: “Se nos voltarmos para o conteúdo das Meditações – tão estranho para nós, hoje em dia – consumar-se-á, com isso, um regresso ao ego filosofante num segundo e mais profundo sentido, um regresso ao ego das *cogitationes puras*” (Husserl, 2013, p. 40). Entretanto, é importante destacar, como Lyotard explica em relação a Husserl, que o ego transcendental, ponto de partida da filosofia fenomenológica, não se trata de uma volta ao subjetivismo psicologista, tendo em vista que o eu revelado pela redução não é exatamente o eu natural psicológico ou psicofísico, tampouco da retomada da posição de Kant, pois o eu transcendental não é um eu concebido logicamente, mas uma consciência atual. Ademais, as Meditações Cartesianas insistem na distinção entre eu transcendental e eu psicológico (Lyotard, 1967, p. 29-32).

Dessa maneira, com a *epoché* levada ao seu extremo radicalismo, Husserl consegue apresentar um campo de saber em que o ponto de partida do conhecimento refere-se a uma estrutura subjetiva (ego transcendental), elemento que nos possibilita o conhecimento ao nível psicológico das personalidades individuais, mediante o pôr entre parênteses os primeiros componentes da *epoché*. De agora em diante, convém entender a estrutura da consciência enquanto campo de experiência, em seu puro fluxo. Assim, na fenomenologia, merece destaque aquilo que é do âmbito das experiências universais, em detrimento das experiências individuais.

Essa introdução ao sentido das *Meditações Cartesianas* e, especialmente, a postulação do ponto de partida da fenomenologia, tornou necessária a evidenciação das similitudes e discrepâncias em relação ao cartesianismo. Descartes não foi suficientemente radical aos seus próprios pressupostos, embora tratando o tema com rigor metódico que lhe era próprio, ficou na porta do campo fenomenológico propriamente dito, enquanto Husserl constituiu a filosofia fenomenológica que permitiu radicalizar o que era apenas vislumbre em um empreendimento que suscitou a descoberta do ego transcendental. Em Husserl, abre-se um campo de pesquisa, cujo domínio transcendental encontra-se no ser puramente subjetivo ou transcendental. Portanto, com o mundo natural e objetivo posto entre parênteses, inclusive o próprio eu, enquanto sujeito inserido no mundo, incluindo as vivências desse eu psicológico, o que resta é a única região que interessa à fenomenologia. O acesso a tal região somente se efetiva mediante uma *epoché* aprofundada, revelando uma nova noção de subjetividade universal, cuja região evidenciada pela fenomenologia, em regime metodológico rigoroso, denota que não há nada de não subjetivo.

3 CAPÍTULO II – NA TRILHA DO EGO PURO

3.1 *Epoché* e Redução

Considerando que indicamos no capítulo anterior as proximidades e as diferenças entre o cartesianismo e alguns pressupostos da estrutura da consciência e da subjetividade que definem a fenomenologia transcendental de Husserl, neste capítulo prosseguiremos na trilha do ego puro com o propósito de melhor discernir esta filosofia que se quer rigorosa. Nesse tópico, é importante definir o sentido, bem como a função operacional da *epoché* e da redução fenomenológica. Trata-se igualmente de distinguir estes dois instrumentos do método fenomenológico, geralmente empregados por Husserl, entretanto sem uma teorização explícita de suas diferenciações. Vale ressaltar que tal distinção não implica em uma separação, visto que ambas são instrumentos do mesmo método, duas facetas do proceder que viabiliza os campos a partir dos quais procede à investigação fenomenológica.

A *epoché* fenomenológica é definida por Husserl no § 32 de Ideias I:

Colocamos fora de ação a tese geral inerente à essência da orientação natural, colocamos entre parênteses tudo o que é por ela abrangido no aspecto ôntico: isto é, todo este mundo natural que está constantemente “para nós aí”, “a nosso dispor” e que continuará sempre aí como “efetividade” para a consciência mesmo quando nos aprovou colocá-la entre parênteses (Husserl, 2006, p. 81).

Dessa maneira, com a *epoché* fenomenológica, ocorre a suspensão da tese natural da consciência, pela qual o mundo é concebido enquanto efetividade: esfera de seres que existem efetivamente e são, por si mesmos, evidentes. O caráter ôntico do mundo natural e sua constância diante de nós, como estando sempre disponível diante da consciência, embora por um prisma ainda ingênuo e imediatista, recaem, em virtude disso, em uma atitude pré-crítica. Sendo assim, quando a consciência se direciona ao mundo em seu dar-se habitual e apreende seus conteúdos, constitui, mediante esse olhar habitual e natural, seus conhecimentos do mundo, baseando-se na experiência dele oriunda.

Para tanto, como sabemos, a *epoché* coloca fora de circuito, fora de ação, o mundo natural. Igualmente, ficam suspensos os saberes de todas as ciências, assim como o saber que o homem adquire quando adota uma postura ingênua que toma o mundo em sua efetividade. Dessa maneira, para Husserl, a *epoché* constitui a operação que suspende a posição da consciência que considera a transcendência como realidade e apenas mediante essa atitude metódica, se torna possível a reorientação da perspectiva da consciência para uma nova forma

de repreender a ‘ver’ o mundo, um ver, por assim dizer, fenomenológico. Em *A Ideia da Fenomenologia*, Husserl contrapõe o conceito de imanência ao de transcendência, apresentando-nos este último como um elemento fundamental em sua fenomenologia. Para ele, se a imanência real se refere ao objeto de conhecimento contido na vivência cognitiva, a transcendência refere-se ao objeto de conhecimento enquanto fora do ato cognitivo. Nos termos de Husserl, isso significa que o objeto do conhecimento não está como ingrediente contido no ato cognitivo. Para tanto, o objeto aqui caracterizado como transcendentemente encontra-se no mundo exterior à consciência, mundo para o qual estamos naturalmente orientados. Entendidos os conceitos de imanência e transcendência neste primeiro sentido, segundo Husserl, o principiante estará autorizado a dizer que o imanente é o que está ‘em mim’, ao passo que o transcendentemente, em oposição, é o que se encontra ‘fora de mim.’

Todavia, a suspensão de juízos efetuada pela *epoché* fenomenológica não anula, nem nega o mundo e sua existência, ela se apresenta como uma atitude radical na qual as crenças e preconceitos são postos fora do circuito propriamente fenomenológico. Mediante esse procedimento, não se utilizam os saberes prévios tidos como verdadeiros que supõem o mundo, saberes estes que se constituem na relação entre homem e mundo sem intermédio de uma profunda reflexão intuitiva, visto que, na atitude natural o privilégio recai sobre a presença do mundo em detrimento do ego. Sabe-se, no entanto, que apenas com o deslocamento da presença do mundo para a presença do ego transcendental será satisfeito o critério de evidência apodíctica da ciência rigorosa.

O mundo concebido na tese geral da atitude natural e todo o conhecimento produzido a partir dele fica fora de circuito, mas o mundo continua existindo. Dito isso, apenas me abstenho de usar o conhecimento que julgo instantaneamente ter sobre ele, como estratégia necessária no percurso que conduz ao campo da consciência pura e apenas deste lugar do ver fenomenológico, posso enfim com clareza da evidência analisar como as *coisas são por elas mesmas* e como aí se apresentam.

O conceito de *epoché* foi utilizado pelos filósofos céticos da antiguidade grega, cujo significado envolve a retenção que devemos ter em relação aos nossos juízos sobre as coisas. Para os céticos, os juízos deveriam ser retidos até que a evidência se apresentasse de forma clara. No entanto, para Husserl, o proceder dos céticos ainda representava uma atitude própria da orientação natural, pois a *epoché* era vista por eles tendo por referência as aparências e transformações sobre as coisas do mundo, já previamente considerado como existindo efetivamente. Embora a fenomenologia de Husserl retome esse conceito do ceticismo grego, sua implicação cética, como analisamos anteriormente, não é mantida. Para Husserl, a *epoché*

é tomada simplesmente como: “A neutralização das intenções naturais que deve ocorrer quando contemplamos essas intenções” (Sokolowski, 2012, p. 58).

Em relação ao instrumento metódico designado como redução, Sokolowski nos informa que esse termo possui a raiz latina *re-ducere* e significa um conduzir de volta, uma retenção ou um retraimento. Assim, ao operacionalizar a ‘suspensão’, suspendemos o mundo e todas as coisas no mundo e, igualmente, suspendemos nossas crenças sobre o mundo, nossa consciência fica livre das pré-compreensões sobre o mundo da atitude natural. Isto posto, podemos efetuar o sentido da raiz do termo redução, reduzindo o alcance e melhor ampliando o sentido do nosso ‘ver’ fenomenológico em uma nova atitude: resulta ela, em um resíduo fenomenológico, cujo campo supremo da experiência da consciência e as suas doações imanentes e absolutas são intuitivamente acessadas. A volta à atitude fenomenológica é chamada por Sokolowski com um termo que também significa ‘a retirada’ dos alvos naturais de nosso interesse, ‘em direção’ ao que parece ser um ponto de vista restritivo, simplesmente um daqueles alvos das intencionalidades mesmas (Cf. Sokolowski, 2012, p. 58).

Ao utilizar esses mecanismos metodológicos de *epoché* e redução, Husserl consegue instituir uma nova maneira de ver as coisas por elas mesmas, diferenciando o aparecimento da coisa por ela mesma na minha consciência e os fenômenos em sentido psicofísico, embora mantendo a posição perceptiva da coisa como existente em si. Isso ocorre em função da redução fenomenológica que viabiliza o acesso à experiência fenomenológica e aos fenômenos, conforme o modo como estes se apresentam à consciência. Assim, sobre a suspensão de toda transcendência é que Husserl explicita, durante a Terceira lição de *A ideia da fenomenologia*, a ligação existente entre esses dois mecanismos metodológicos da seguinte forma:

O fenômeno neste sentido sucumbe à lei a que devemos sujeitar-nos na crítica do conhecimento: à da *ἐποχή* a respeito de todo o transcidente. O eu como pessoa, como coisa do mundo, e a vivência como vivência desta pessoa, inseridos – ainda que seja de um modo totalmente indeterminado – no tempo objetivo: tudo isso são transcendências e, enquanto tais, gnoseologicamente zero. Só mediante uma redução, que também já queremos chamar *redução fenomenológica*, obtenho eu um dado (*Gegebenheit*) absoluto, que já nada oferece de transcendência (Husserl, 2014, p. 68).

A consciência estruturada em seus atos e seus variados modos (por exemplo, a percepção, rememoração, imaginação) de apresentação é enxergada como puro fenômeno na consciência, posto que se constitui eideticamente, isto é, em sua essência própria e considerando a intencionalidade que lhe é característica. Nisto, o intuito aqui dessa elucidação é que fique claro que a esfera norteadora da fenomenologia husserliana é a vida da consciência. Essa

conclusão é corroborada por Husserl na afirmação: “A toda vivência psíquica corresponde, pois por via da redução fenomenológica, um fenômeno puro, que exibe a sua essência imanente (singularmente tomada) como dado absoluto” (Husserl, 2014, p. 69). Para tanto, o objetivo da *epoché* fenomenológica, embora tendo como atribuição o ato de suspensão, seu fito final é o acesso metodológico, via redução, ao campo dos fenômenos puros da consciência e, por assim dizer, ao campo da pureza imanente ou transcendental.

Ao fim dessas distinções elaboradas por Husserl acerca desses dois mecanismos, pode-se dizer que a *epoché* fenomenológica possui como traço definidor uma atitude negativa ou excluente em função da sua tarefa de suspender determinados objetos. O outro traço definidor do mecanismo próprio da redução é sua positividade, pois a redução conduz o olhar da consciência para algo e, por meio dessa etapa metódica, abre-se um novo universo, um novo campo, cujas descrições e análises trazem a maior profundidade do conhecer. Podemos dizer que a *epoché* é o procedimento central para a fenomenologia e o primeiro movimento que impulsiona o passo seguinte do método, ou seja, da redução eidética. Mediante a *epoché*, põe-se a descoberto a estrutura noético-noemática⁶ das experiências vividas, embora considerando o caráter “negativo” advindo da sua tarefa de suspensão em relação à tese natural, ela ainda possibilita ao filósofo a abertura ao primeiro princípio, o *Ego transcendental*, ao domínio da esfera propriamente pura e fenomenológica.

⁶ Em *Ideias I* (§§ 129-131), Husserl apresenta uma análise da intencionalidade da consciência, a qual revela uma polaridade fundamental na relação entre a consciência e os objetos. Por um lado, temos o ato intencional (*a noese*), que diz respeito à vivência subjetiva da consciência, orientada para um objeto. Esse ato é o movimento da consciência que se volta para o mundo e o constitui. Por outro lado, existe o mediador entre o ato de consciência (*noese*) e o objeto intencionado, que Husserl chama de *noema*. O *noema* é responsável por determinar o sentido objetivo do objeto, ou seja, o modo como o objeto aparece à consciência. Ele não se refere ao objeto empírico em si, mas ao sentido do objeto tal como é experienciado pela consciência. Dessa forma, a relação entre *noese* e *noema* permite entender como a consciência dá sentido e estrutura à realidade que ela intenciona. O *noema*, na fenomenologia de Husserl, pode ser entendido como a vivência orientada objetivamente pela consciência. Dessa forma, o objeto intencionado pode ser visto como uma transcendência na imanência, isto é, ele transcende a vivência da consciência, mas continua imerso na subjetividade transcendental. Husserl, em suas *Conferências de Paris*, formula isso como: “a procura por caminhos apoditicamente certos através dos quais, da sua interioridade pura, se deixe abrir uma exterioridade objetiva” (Husserl, 2013, p. 02), isto é, o objeto é uma realidade exterior (objetiva), mas é dado à consciência dentro da sua experiência interna (imanência). Nesse contexto, tais polos da relação intencional refletem uma relação de oposição e união entre o eu e o objeto, pois ambos são inseparáveis na subjetividade transcendental. Eles formam uma unidade indissolvível, onde cada um depende do outro para ser compreendido. Por outro lado, o objeto, ao se revelar na consciência, exige uma atribuição de sentido enquanto objetos de pensamento (*cogitatum*). Esse sentido é constituído através dos atos intencionais que provêm da consciência transcendental, especificamente do *Ur-Ich* (o eu originário). No entanto, o eu puro só pode ser concebido em relação aos objetos que ele constitui, ou seja, o eu e o objeto estão mutuamente interligados e são constituídos da experiência transcendental. Como enfatiza Husserl no § 30 de *Meditações Cartesianas*: “O ego transcendental (...) só é o que é em relação com objetividades intencionais.” (Husserl, 2013, p. 103-104) De modo que: “É, portanto, peculiaridade essencial do ego ter continuadamente sistemas de intencionalidade.” (Husserl, 2013, p. 103) Assim, a estrutura mais geral do campo transcendental pode, então, ser designada, como assinala Husserl, no § 21 da referida obra, pelo esquema “*ego-cogito-cogitatum*.” (Husserl, 2013, p. 88)

Para Moran, em seu *The Husserl Dictionary*, o conceito de redução fenomenológica aparece pela primeira vez em Ideias I (1913) nos §§ 31-33. No § 33, Husserl fala de reduções fenomenológicas no plural, mas também enfatiza sua unidade coletiva. Corrobora com esse apontamento que Husserl, no referido § 33, explicita que a *epoché transcendental* é a operação em que, à medida que se decompõem seus passos, seja de ‘parentetização’ ou ‘por fora de ação’, o método passa a assumir a característica metodológica de uma redução progressiva, posto que o pôr entre parênteses deixa como resíduo fenomenológico o eu psicológico e esse deve ceder a uma nova etapa dentro do método, o que possibilita alcançar o eu transcendental. Dirá Husserl:

A crescente-se ainda a nossa terminologia o seguinte. Motivos importantes, fundados na problemática epistemológica, justificarão que designemos a consciência “pura”, da qual tanto se falará, também *como consciência transcendental*, da mesma maneira que designaremos como *ἐποχή transcendental* a operação por meio da qual é alcançada. Em termos metodológicos, essa operação será decomposta em diferentes passos de “exclusão de circuito”, de “parentetização”, e assim nosso método assumirá o caráter de uma redução progressiva. Falaremos, por isso, e até preponderantemente, de *reduções fenomenológicas* (ou, antes, unificando-as, da redução fenomenológica, tendo em vista a unidade de seu conjunto) e, portanto, também de reduções fenomenológicas sob o ponto de vista epistemológico (Husserl, 2006, p. 85).

No dossiê *A redução como método primordial*, Depraz insiste na originalidade da fenomenologia, justamente por seu aspecto metódico e, em especial, seu caráter redutivo. Assegura que a redução: “forma a pedra angular do edifício fenomenológico, até mesmo nas suas diferentes formas” (Depraz, 2011, p. 34). Para a comentadora, e em consonância com o que expressa Husserl em Ideias I, a redução consiste no principal ato metodológico dentro da fenomenologia de Husserl, pelo qual o sujeito sofre uma modificação em sua relação com o mundo. Partindo disso, ela distingue três formas de redução: 1) Conversão reflexiva, que é uma redução psicológica; 2) A variação eidética (ou redução eidética), que é a redução à essência; e 3) A *epoché* transcendental (redução fenomenológica ou redução transcendental), que consiste na neutralização da tese do mundo.

A primeira forma de redução, a conversão reflexiva, não deve se desdobrar na minha própria experiência, mas sim sobre a base de uma experiência prévia, ou seja, daquela que me vincula com a realidade que me cerca: “A consciência do mundo é a condição de uma possível consciência de si, ou, ainda, não nos percebemos a nós mesmos como sujeitos senão enquanto sujeitos já percipientes” (Depraz, 2011, p.34). Trata-se, dessa forma, de descentralizar o olhar egocêntrico e, ao invés dele, voltarmo-nos para o mundo, ao recuperar o sentido da intencionalidade, que repousa na especificidade da consciência ser consciência de alguma coisa,

como esclarece Husserl no § 14 das *Meditações cartesianas*, concerne a uma característica fundamental: “de portar, em sua qualidade de *cogito*, seu *cogitatum* nela mesma”. Em Husserl, uma nova concepção de consciência se desenha, uma consciência alargada, aberta ao mundo pela intencionalidade e traz consigo o objeto visado (*cogitatum*), não como uma coisa real externa ao sujeito, mas enquanto unidade de sentido (*noema*). Com certa frequência, Husserl apresenta o ato reflexivo como um gesto de ‘conversão do olhar’ (*Umkehrung des Blickes*). Com essa metáfora da visão, “o movimento original da reflexão é aquele da reviravolta” (Depraz, 2011, p. 36). Afirma a comentadora que a conversão reflexiva remete a um gesto de se voltar para si mesmo, desviando-se do mundo, mediante a conversão reflexiva, na qual o sujeito regressa do fascínio exercido pelo mundo e seus objetos, para se dedicar à observância dos próprios atos e vivências: “A reflexão como conversão descreve a consciência operando uma volta quase completa sobre ela mesma; quase, porque ela não se fecha ao novo, mas traça esse círculo a partir do objetivo do mundo, e a ela retorna sempre em última instância” (Depraz, 2011, p. 36). No entanto, esses atos e vivências, enquanto frutos da redução psicológica, permanecem frágeis, uma vez que a vivência à qual se regressa nesse estágio da conversão reflexiva é ainda contingente.

Depraz explica que é preciso livrar-se dos riscos de confinar-se em uma atitude empirista, na qual as vivências da consciência sejam tomadas enquanto fatos particulares, dado o caráter provisório e relativo de sua verdade. O que Husserl propõe é uma concepção eidética do vivido. Trata-se de tomar as vivências em sua universalidade e necessidade e não em sua individualidade. Dessa maneira, Husserl não busca descrever vivências factuais, todavia essências de vivências, que não sendo particulares, permaneçam singulares e concretas. Depraz comenta que aqui não se trata de generalizar ao modo de uma indução, contudo de aprofundar na multiplicidade concreta entre as contingências o teor essencial que lhe confere certo gosto singular, reconhecendo similitudes para além dos traços que os distinguem. Ela exemplifica:

Como isolar a essência daquilo que vejo quando, por exemplo, me encontro com um amigo próximo em uma discussão bem animada? Sei que já vivi inúmeras vezes esse tipo de encontro intersubjetivo: posso fazer desfilar um número considerável em minha cabeça. Contudo, o encontro que acontece agora, ou que acaba de acontecer, é único, o intercâmbio permanece totalmente singular (Depraz, 2011, p. 37).

Nesse sentido, a autora explica que a liberação da essência, referente a esse encontro em particular, exige que se façam variar todos os encontros já vivenciados. Embora cada um seja particular, é necessário fazer, é necessário fazer os traços variar similares que se apresentam. Afinal, para além dos traços distintos que experiencio nesses encontros, o que

mantém este teor essencial que, em sua singularidade, permite que eu reconheça, na multiplicidade, seus traços similares? Cabe aqui refletir e esclarecer esse importante momento dentro do método fenomenológico.

Conforme Depraz, a terceira forma de redução é a *epoché* transcendental que, em sua manifestação, possui uma estrutura invariável. A efetivação desta *epoché* põe ‘entre parênteses’ tudo aquilo que, instantaneamente e de forma espontânea, consideramos como tendo validade diante de nosso olhar, diante de nossa percepção imediata do mundo que nos rodeia. Aquilo a que se conferia certo valor (negativo ou positivo) torna-se neutralizado em sua validade, em seu valor e em seu sentido para mim, isto é, torna-se indiferente para mim: “em última instância, é a própria tese da existência do mundo em sua globalidade que se encontra alterada: talvez o mundo à minha volta seja uma simples ficção” (Depraz, 2011, p. 38). Dessa forma, como ocorre com as duas reduções que a precedem, o mundo sofre uma modificação e tem sua validade neutralizada.

Depraz acrescenta que a *epoché* é um gesto que inaugura, de forma definitiva e contínua, a suspensão dos pensamentos e suas atividades. Este é um requisito absoluto e essencial para a redução fenomenológica. Nesse sentido, pode-se afirmar que a *epoché* transcendental equivale à redução fenomenológica ou transcendental. A radicalidade com que Husserl implementa a *epoché* é justamente conferida pelo seu caráter inaugural e definitivo na atividade de suspensão. No entanto, a *epoché* transcendental apresenta especificidades em relação à *epoché*, pois, enquanto a primeira é entendida como uma suspensão – um gesto redutivo fundamental que possibilita todas as outras reduções –, ao adquirir o status de transcendental, ela deixa como resíduo a pura consciência egológica.

3.2 Intencionalidade: A dinâmica entre *Cogito* e *Cogitatum*

A característica mais fundamental e distintiva da consciência é a intencionalidade, um conceito essencial para a fenomenologia, que serve de base para as demais investigações sobre as experiências da consciência. Isso implica na estrutura característica de que “todo o fenômeno de pensamento possui a sua referência objetiva”. (HUSSERL, 2014, p. 103) Tal referência significa que a consciência nunca é vazia ou indiferente, pois ela sempre está direcionada a algo. Em outros termos, sempre que estamos conscientes, estamos conscientes de algo específico – seja um objeto, uma ideia, uma sensação ou uma experiência. Essa é uma ideia central na fenomenologia, que enfatiza que a consciência está sempre intencionalmente voltada para algo fora de si mesma. A saber, a consciência não existe sem um conteúdo, um

objeto a ser experimentado. Logo, ao destacar a conexão fundamental entre a consciência e as objetividades de maneira geral, Husserl propõe uma reflexão sobre a relação entre sujeito e objeto ou entre interioridade e exterioridade. Ele ressalta também que existe uma linha sutil entre esses polos, os quais, segundo sua filosofia, não são totalmente opostos.

Ademais, é importante salientar que essa característica da consciência, de ser intencional, ou seja, de sempre ser consciência de algo, se manifesta também em nossa atitude natural diante do mundo, em nossa vida cotidiana e empírica. No entanto, nosso foco está no olhar reflexivo proporcionado pela redução transcendental, que constitui o objetivo central da fenomenologia de Husserl. Nesse sentido, buscamos compreender as vivências transcendentais da consciência, que formam, por sua vez, a vida do Eu transcendental.

De acordo com Husserl, o Eu que visa compreender suas próprias vivências pode, a qualquer momento, voltar seu olhar reflexivo para sua própria vida, apropriando-se dela enquanto uma corrente vivenciada que não se confunde com algo psicológico ou empírico. Trata-se, portanto, de uma vida que, segundo a atitude fenomenológica, não representa uma existência efetiva, mas sim fenômenos puros (Cf. Ricoeur, 2013, p. 69). Portanto, o mundo que pertence à consciência não é aquele concebido como existente ou como elemento psicológico, mas sim o conjunto de dados intuitivos puros, o mundo tal como se manifesta na e para a consciência, ou seja, com significado para a consciência.

Dessa maneira, quando nos dedicarmos à descrição e análise do campo da vivência transcendental, por meio de um olhar reflexivo que observa e explicita, emergem os diversos atos de consciência (*cogitationes*), ou seja, os vividos puros, cuja infinita multiplicidade se organiza em uma unidade chamada corrente intencional da consciência. Estes atos de consciência indicam um vivenciar e implicam essencialmente uma relação com o mundo ou com a própria consciência, ao mesmo tempo em que contêm intrinsecamente essa relação.

Assim, em geral, toda e qualquer vivência de consciência é, em si mesma, consciência de isto ou aquilo, seja como for que fiquemos a respeito de saber se a validade de realidade desse algo objetivo é ou não legítima, e seja como for que eu, enquanto estou na atitude transcendental, me possa abster desta ou de quaisquer outras das minhas validades naturais (Husserl, 2013, p. 70-71).

Conforme Husserl, a intencionalidade é o que caracteriza a consciência em sua totalidade, ou seja, sua capacidade de se direcionar tanto para si mesma quanto para os objetos ao seu redor. Dessa forma, a realidade não é vista como algo independente, mas como algo que existe em relação à consciência, sem ser um absoluto que se submete a ela de

maneira secundária. Entretanto, a consciência “é por princípio apenas um intencional, um conscientizado, um representado, um aparecimento na forma da consciência” (Husserl, 2006, p. 117). Portanto, ao esclarecer o funcionamento da intencionalidade, é que se torna possível compreender as especificidades e direcionamentos dos atos da consciência, bem como os elementos por ela envolvidos: o objeto de foco ou o intuito que os direciona.

Neste contexto do pensamento husserliano, podemos compreender que a intencionalidade é o que dá vida à experiência. Ela não se limita a um simples estado da consciência, mas também representa uma atividade, cujo objetivo é a constituição de sentido do objeto pensado. Isso implica que a intencionalidade, esta capacidade da consciência de estar constantemente voltada para os objetos, abrange tanto o movimento de direcionar-se para fora de si quanto o de retornar reflexivamente para si mesma. Assim, a intencionalidade se configura como uma característica essencial e universal da consciência: “Esta propriedade universal e fundamental da consciência de ser consciência de qualquer coisa, de transportar em si, enquanto *cogito*, o seu próprio *cogitatum*” (HUSSERL, 2013, p. 71). Nesse sentido, a intencionalidade refere-se à ação única da consciência que possibilita entender a relação entre o sujeito e os objetos.

Neste sentido, pode-se afirmar que a fenomenologia husserliana expande a concepção tradicional do *cogito*, introduzindo um novo elemento ao partir da premissa de que todo estado de consciência se dirige a algo (*cogitatum*) e, ao mesmo tempo, o mantém em seu interior. Neste contexto, o ato de consciência, compreendido como vivido, já inclui em si a relação entre sujeito e objeto, representada pela estrutura *ego cogito cogitatum*, ao contrário da tradicional expressão *ego cogito*. Sobre a essência, isto é, aquilo que lhe é próprio no vivido: “Não está contido apenas que ele é consciência (*cogito*), mas também do que é consciência, e em sentido determinado ou indeterminado ela o é” (Husserl, 2006, p. 89).

Assim, podemos entender que a vivência abrange tudo o que está presente na consciência, na sua característica única de ser sempre consciência de algo, seja em seus diferentes modos (perceber, imaginar, recordar, entre outros) ou em seus diversos tempos (atual, presente ou inatural, potencial). Por conseguinte, “o vivido é, por assim dizer, ora consciência ‘explícita’, ora consciência implícita, meramente potencial, de seu objeto.” (HUSSERL, p. 88) Embora a consciência, ao se voltar para um objeto específico, experimente o vivido intencional de maneira atenta, podendo estar rodeada por um conjunto de vividos inatuais, um fundo co-intuído composto por inúmeras possibilidades de vivência.

A respeito do vivido intencional, Husserl explica que afirmar sua atualidade significa que, por meio dele, o sujeito se direciona para o objeto intencional – aquilo que é

apreendido pela consciência – como algo que foi escolhido de um infinito de possibilidades de objetos. Esses objetos, portanto, estão sempre para a consciência e, de maneira ampla, sempre para o Eu transcendental. Dessa maneira, da própria consciência “faz parte um ‘olhar’ imanente ‘para’ o objeto, que, por outro lado, provém do ‘eu’, e este, portanto, jamais pode faltar.” (HUSSERL, 2006, p. 90), pois designa o fundamento da subjetividade, a essência de todos os atos de consciência.

Nesse contexto, para aprofundarmos a compreensão da intencionalidade, é necessário distinguir o *cogito* e o seu correlato intencional (*cogitatum*). A partir dessa distinção, busca-se descrever os atos intencionais da consciência e os significados destes atos concernentes aos objetos visados. O objetivo principal da fenomenologia é investigar as condições nas quais esses objetos se formam na consciência. Para tanto, para compreender a essência da consciência e as objetividades que nela se formam, é fundamental esclarecer suas direções interligadas e inseparáveis da vivência da consciência imanente, do próprio vivido intencional, as quais são denominadas por Husserl de região *noese* e de região *noema*.

Husserl (2006, p. 213) esclarece que o lado noético da experiência intencional refere-se ao momento em que o sentido é atribuído ao objeto, quando ele é apreendido por meio de uma intuição originária, ou seja, uma apreensão imediata e adequada. A segunda dimensão, por outro lado, refere-se ao objeto conhecido (*cogitatum*), que é o sentido do objeto enquanto é pensado sob seus diferentes modos de apresentação, chamados de momentos noemáticos, evidenciando o aspecto objetivo da experiência intencional (Cf. Husserl, 2006, p. 213). Como sabemos, há os atos da consciência e o significado desses atos, ou seja, há a atitude noética (*noese*) e a atitude noemática (*noema*). *Noese* concerne ao campo livre e ilimitado da vida da consciência enquanto efetividade de seus próprios atos, isso é, perceber, imaginar, rememorar, intuir, etc. *Noema*, correlativo ao noético, refere-se ao mundo-fenômeno enquanto objeto intencional, isto é, aquilo que a consciência fenomenológica visa, enquanto significação, enquanto sentido do objeto intencional: o percebido, o imaginado, o lembrado, o intuído, etc.

Com base nisso, podemos evidenciar que, para Husserl, nos atos intencionais da experiência transcendental, há uma distinção crucial entre os componentes reais e seus correlatos intencionais. A *noese*, enquanto estado de consciência, corresponde à parte real da vivência, ou seja, à sua dimensão intrínseca e plena. Por outro lado, o *noema*, ao se referir aos elementos materiais e efetivos da realidade mundana, atravessa a consciência, mas não integra seus constituintes reais. Ele representa o componente irreal ou intencional da experiência, pois se orienta para o objeto que busca atingir.

Assim, levando em consideração que todo vivido intencional é um ato de consciência, caracterizando-se como um vivido noético-noemático, podemos concluir que sua essência consiste em preservar um sentido relacionado ao objeto que se apresenta à consciência como o mesmo, embora corresponda a uma variedade de dados ou conteúdos noemáticos interligados. Estes, por sua vez, denotam o sentido em sua significação ampliada: “Exatamente assim como ele está contido de maneira “imanente” no vivido de percepção, de julgamento, de prazer, etc., isto é, tal como nos é oferecido por ele, se interrogamos puramente esse vivido mesmo.” (HUSSERL, 2006, p. 204)

É importante esclarecer que o objeto intencional, revelado por meio de diferentes momentos noemáticos, é o núcleo do *noema*, ou seja, o seu *cogitatum* idêntico. Esse objeto é algo de que temos consciência. Assim, fica claro que o componente da vivência não é o objeto em sua realidade concreta e mundana, o que seria contraditório, tampouco uma cópia do mesmo. O objeto intencional refere-se à coisa visada pela consciência, podendo ser algo proveniente da imanência, quando o que é visado é outro vivido, ou da transcendência, quando se trata de um objeto do mundo. No caso deste último, o objeto intencional não é a sua transcendência, mas um transcendentemente imanente, ou seja, apreendemos na imanência de nossa consciência a exterioridade do objeto transcendentemente visado.

Por isso, o objeto intencional assume a função de guia transcendental, enquanto o objeto dado, por sua vez, serve apenas como ponto de partida para qualquer ato intencional que o visa. Para esclarecer a distinção entre o objeto efetivo e o objeto intencional, relacionado ao que é apreendido pela imanência, Husserl explica através da experiência perceptiva de uma árvore. Dessa forma:

A árvore pura e simples, a coisa na natureza, é tudo menos esse percebido de árvore como tal, que, como sentido perceptivo, pertence inseparavelmente à percepção. A árvore pura e simples pode pegar fogo, pode ser dissolvida em seus elementos químicos etc. Mas o sentido – o sentido desta percepção, que é algo necessariamente inerente à essência dela – não pode pegar fogo, não possui elementos químicos, nem forças, nem qualidades reais (HUSSERL, 2006, p. 206).

Desse modo, a intencionalidade revela a essência, a vida da experiência fenomenológica transcendental e que a define em seu sentido profundo, indicado pela correlação entre os atos da consciência e o significado desses atos.

3.3 Da metodologia

As vias cartesiana e psicológica são maneiras de operacionalização do método fenomenológico, concebidas com o objetivo de possibilitar a compreensão da estrutura da consciência. Em função disso, as etapas de *epoché* e redução fenomenológica mostram-se imprescindíveis na busca pelo acesso às dimensões da subjetividade, uma vez que esta constitui a própria vida de consciência.

De início, é importante destacar qual o sentido ou a razão do estabelecimento de vias de acesso ao domínio transcendental e de que forma cada via usa as formas básicas da redução fenomenológica. O termo em questão possui em seu próprio significado a ideia de um caminho e, assim sendo, literalmente uma ‘via’ tem como finalidade conduzir a algum lugar, no presente caso, de conduzir ao domínio transcendental. Além disso, o sentido do termo método é ser caminho, e assim, conduzir a algum lugar. Logo, via é um caminho metodológico que usamos, mediante certos procedimentos, visando sairmos de um determinado lugar na direção de um ponto de chegada pretendido. As formas de *epoché* e redução são os passos metodológicos dados, partindo da saída de uma atitude ingênua da consciência, seguindo pelos domínios da subjetividade e tendo como finalidade alcançar o domínio transcendental e, portanto, alcançar a esfera última, para usar um termo husseriano. Vale recordar que a redução fenomenológica é um recurso metodológico que instaura e corrobora com a manutenção de uma nova atitude na consciência, sobretudo no que diz respeito à produção do saber, e permanece unívoco enquanto método, embora ocorra em sua efetivação uma modificação em cada uma de suas etapas, visando alcançar a esfera propriamente fenomenológica, a dimensão transcendental da consciência. Estas etapas metodológicas ocorrem ao modo de cada etapa do método, oscilando de acordo com sua ampliação ou restrição de sentido típico. Com base nisso, interpretamos que a *epoché* demarca a perspectiva fenomenológica e, mesmo a partir de diferentes aporias e suas implicações em relação a isso, Husserl traça distintas ‘vias para a redução’ ou caminhos utilizados na tentativa de se conduzir ao primeiro princípio real da filosofia fenomenológica. A respeito dessas indicações de percurso, esclarece Moran:

Husserl também discute vários modelos diferentes para realizar a redução – várias vias para a redução. As seguintes vias são discutidas por Husserl: a via cartesiana, a via através da psicologia (ver *Crisis* §§ 565-72), a via através da crítica através das ciências naturais, e através da ontologia (isto é, através do questionamento dos fundamentos da lógica pura como na Lógica Formal e Transcendental), e através do mundo da vida (explicitamente introduzido na parte três da *Crisis* §§ 28-55. Husserl fala também sobre a necessidade de uma “teoria sistemática das reduções fenomenológicas” (*Ideias I* §61, 139; Hua III/1 115), na prática ele foi bem negligente em distinguir as diferentes maneiras de aproximação com um domínio (Moran, 2012, p. 354).

Farei aqui uma breve digressão, antes de caracterizar a via cartesiana. Sendo assim, vimos que, por meio do proceder metodológico de *epoché* e redução, somando a esse tema uma crítica reflexiva, vê-se que o modo de funcionamento da consciência ocorre por meio de certas estruturas a ela pertencentes. Dessa forma, o método da redução é operado através dos passos de *epoché* e redução fenomenológica e é uma maneira de modificar o inteiro sentido dessas etapas do método. Estas modificações que ocorrem com o proceder metodológico possuem como atribuição nos conceder acesso às esferas estruturais da consciência, possibilitando sua delimitação em camadas de seus conteúdos disponíveis ao acesso. Para tanto, nesse percurso metodático, cujo objetivo em última instância é tornar evidente a maneira como a consciência produz conhecimento. Esse desdobramento dos sentidos é, essencialmente, tanto metodológico quanto epistemológico. No entanto, sem essa compreensão, a reflexão fenomenológica necessita de uma sólida base metódica e epistemológica para fortalecer o acesso à consciência pura absoluta, ‘lugar’ em que se constitui o sentido dos objetos e de onde se origina o conhecimento.

O princípio metódico que norteia essas etapas epistemológico-estruturais de *epoché* e redução é a evidenciação intuitiva⁷, pois é através da intuição⁸ que temos a apreensão plena de doações puras. Depraz corrobora com essa informação quando menciona que E. Lévinas (1906-1995) em sua obra *Teoria da intuição na fenomenologia de Husserl* (1930) definiu a filosofia fenomenológica como um ‘intuicionismo’. Para a comentadora, Lévinas pretendia manifestar a importância desse princípio norteador na busca pelo conhecimento verdadeiro: “A

⁷ Pelo menos em termos etimológicos, há algo de tautológico na “evidência intuitiva”: “*videre* como *intuere* remetem ao paradigma da visão como critério primeiro e último da verdade. Ver as coisas de frente, tal é, no fundo, a única prova de verdade, ao contrário de toda especulação imaginária ou de toda construção mítica” (Depraz, 2011, p. 29). Entretanto, para Depraz, a evidência (*Evidenz*) diz respeito a uma certeza inabalável que se impõe ao sujeito, enquanto a intuição qualifica este modo de certeza, dotando-a de uma acuidade que bem traduz a ideia expressa pela raiz latina, a saber, observar atentamente.

⁸ Para Depraz, a intuição não é doadora de sentido daquilo que se dá a mim em carne e osso e a define simplesmente como o ato do preenchimento (*Erfüllung*) possível de um significado vazio. Essa explicitação é corroborada por Moran. Para ele, Husserl distingue entre intenções vazias e intenções preenchidas. Explica que um ato pode pretender um objeto de maneira vazia, se eu for simplesmente pensando ou lembrando do meu jardim, por outro lado, o ato de ver realmente o jardim agora é um ato de realização intuitiva. A experiência da realização, na verdade, não é apenas a presença do objeto perceptivo dada de maneira corporalmente presente, contudo o sentido experimentado da identidade entre o que se pretende e o que é efetivamente intuído. Em outras palavras, a realização é a experiência da coincidência entre a intenção vazia e seu objeto realizador. Para tanto, as experiências perceptivas contêm uma mistura entrelaçada de intenções vazias e preenchidas, por exemplo, quando eu realmente percebo o lado da frente, o lado de trás do objeto está perceptivamente presente de forma vazia. Os exemplos de Husserl do progresso da intuição são muitas vezes extraídos da lógica e da matemática. Ele fala, por exemplo, sobre a maneira pela qual uma expressão matemática complexa deve ser cumprida por meio de uma cadeia de intuições significativas ou ainda sobre o progresso gradual em direção a um esboço grosseiramente desenhado é preenchido para ser um desenho completo (Cf. Moran, 2012, p. 168). Em outros termos, afirma Depraz: “A capacidade da intuição de oferecer um conhecimento pleno e completo dos objetos e do mundo se encontra limitada pelo poder das “coisas mesmas”, as quais se dão a mim elas mesmas. É essa doação da realidade efetiva (*Wirklichkeit*) das coisas e do mundo que significa a expressão “em carne e osso” (Depraz, 2011, p. 29).

atividade de conhecer é em última instância, regida por uma intuição doadora originária” (Depraz, 2011, p.29). Husserl trata sobre isso no § 24 das Ideias diretrizes, intitulado *O princípio de todos os princípios* quando explica:

Toda intuição doadora originária é uma fonte de legitimação do conhecimento, tudo que nos é oferecido originariamente na “intuição” (por assim dizer, em sua efetividade de carne e osso) deve ser simplesmente tal como ele se dá, mas também apenas nos limites dentro dos quais ele se dá (Husserl, 2006, p. 69).

Em virtude do exposto, pode-se afirmar que Husserl comprehende a doação originária como doação imanente à consciência, vivência esta que se apresenta de modo pleno na consciência, embora retirando o ‘olhar da consciência’ a referência de tais vivências com o mundo objetivo. Depraz argumenta que a intuição, longe de se mostrar como um ato puro de um sujeito transcendental totalmente dono de si mesmo, evidencia o peso ontológico do puro dado. Portanto, a intuição é, nesse proceder, doadora de sentido apenas à medida que a realidade efetiva se dá a mim em carne e osso (*leibhaft*) e atua como um critério que guia a aplicação do método redutivo na esfera da consciência pura, visto que, dada a evidenciação de sua estrutura operatória, a produção do conhecimento torna-se mais efetiva e originária.

Dessa maneira, somos direcionados à primeira esfera da estrutura epistemológica da consciência pura, isto é, para a seara dos vividos particulares que se manifestam a partir da sua atualidade enquanto consciência imanente. De forma ampla, percebemos que o método fenomenológico, embora em sua expressão dual denominada *epoché*-redução, preserva seu caráter unívoco, cujo acesso a essa esfera pura de consciência acontece mediante o pôr entre parênteses dos referenciais do mundo objetivo aos quais cada ato da consciência se refere. Sabemos também que Husserl elabora na II meditação cartesiana a ideia de uma análise intencional e, por intencionalidade, a noção de que toda consciência é consciência de alguma coisa. Dito isso, os atos de consciência se referem em atitude natural aos seres do mundo e cooperam com a tese da orientação natural, cuja crença na existência do mundo é tida como algo evidente, isto é, como algo já posto. Como outrora delineado, é mediante a etapa metódica de pôr em parênteses, cuja crença na existência do mundo e dos seres que a compõem são postas fora de ‘círculo’, que uma camada se põe ‘fora de ação’ para dar lugar a outra camada de sentido mais ampla, a saber das doações imanentes dos atos individuais enquanto vivências puras da consciência. Nessa primeira camada reside a experiência factual pura dos atos particulares de cada sujeito, ato que desvela a estrutura que produz saberes na consciência.

Partindo dos atos particulares, Husserl opera a próxima etapa da *epoché* fenomenológica, após a suspensão da validade dos atos tomados como experiências individuais e mediante o procedimento da variação eidética efetua-se a segunda redução, pois, uma vez identificadas as características invariáveis dos atos, é que se torna possível captar intuitivamente as essências puras da consciência. Esse proceder metodológico permite especificar como se dão os modos essenciais da consciência, visto que constituem estruturalmente os conteúdos *a priori* que são evidenciados. Pode-se dizer, portanto, que as essências são formas de universalidade e isso significa que podemos identificar nessas essências outra forma de imanência, posto que presente em todos os atos relativos a um determinado modo de consciência e que, transcendendo cada ato em particular, dá-se na universalidade.

Em virtude disso, é mediante a via cartesiana e seguindo os passos acima demonstrados para acesso ao campo da consciência pura, bem como partindo da compreensão dos modos de consciência e identificando as essências que são próprias desse campo, que se revela diante de nós o próprio campo de constituições intencionais. Assim, é por meio deste campo que ocorre o procedimento redutivo, o qual se dá em camadas de sentido objetivo de todo objeto, independente de ele ser transcidente ou imanente. Isto é possível quando tiramos o foco reflexivo da captação das essências e nos centramos no proceder da constituição intencional.

Como indicamos anteriormente, a subjetividade transcendental se compõe na correlação entre os polos *noese* e *noema*. Vejamos o que diz Depraz sobre esse ponto. Lembra que esses termos, oriundos do grego: *noesis* significa ‘conhecimento’ e aponta que a *noese* é entendida como a maneira subjetiva que se infunde no conteúdo afetivo das vivências hiléticas, permitindo que tais vivências se tornem a nós comprehensíveis. Informa que *Hyle* é um termo grego que significa matéria e, em Husserl: “assume o sentido de vivência sensível, afetiva e imanente, habitando passivamente minha consciência de sujeito” (Depraz, 2011, p. 118). Por *noema*, a comentadora comprehende o polo objetivo no processo de busca pelo conhecimento, isto é, o objeto entendido enquanto unidade de sentido para a consciência, resultando de seu próprio objetivo. Portanto, através do *noema*, a consciência dá aos seus atos noéticos um sentido constituído subjetivamente, tornando-o, com isso, objeto da consciência.

Husserl, no § 96 de *Ideias I*, salienta a importância da distinção *noese* e *noema*, pois apreendê-la e dominá-la é decisivo para a correta fundação da fenomenologia. Nesse sentido, Sokolowski salienta que ‘*noesis*’ e ‘*noema*’ possuem uma raiz grega comum, o verbo *noein*, que significa ‘pensar’, ‘considerar’, ‘perceber’. Aqui, podemos acrescentar que estamos falando das capacidades, das habilidades da mente, das operações que somos capazes de executar.

Sokolowski prossegue e salienta que o termo grego *noésis* significa um ato de pensamento, enquanto o termo *noema* significa aquilo que é pensado. Como indicamos anteriormente, o pensar e o pensado (*noese* e *noema*). Também o sufixo *-ma*, quando acrescido a um verbo, quer dizer reter o resultado da ação expressa no verbo. O comentador alerta que muitas vezes não tomamos esse termo conforme a perspectiva fenomenológica, posto que, pressupõem o *noema* como um intermediário entre o si mesmo e as coisas no mundo, bem como, o consideram como um elo entre a mente e as coisas, isto é, consideram em sentido psicológico, epistemológico ou semântico, ao invés de verem: ‘como um momento’ (uma parte abstrata) na manifestação das coisas (Cf. Sokolowski, 2012, 70). Por *noema* comprehende-se a coisa sendo pensada, isto é, a coisa de que estamos conscientes, não uma cópia ou um substituto para o objeto, tampouco um sentido que nos relaciona ao objeto, pois: “é o objeto mesmo, mas considerado desde o ponto de vista filosófico” (Sokolowski, 2012, p. 69). Este ponto de vista filosófico consiste evidentemente no ponto de vista fenomenológico que tem como prerrogativa se dirigir subjetivamente ao manifestar-se, ao dar-se das coisas mesmas, ao sentido que emana do próprio modo de ser do objeto. Vemos, pois, que podemos, com Husserl, falar de uma inclusão do mundo na consciência, todavia é necessário precisar que essa inclusão não é real, mas intencional. (Cf. Lyotard, 1967, p. 33).

Esses desdobramentos efetuados até aqui permitem compreender como a consciência está estruturada em suas sucessivas etapas de *epoché* e redução fenomenológica, percurso este que nos assegura a finalidade cartesiana inicial de Husserl no seu empreendimento de fundamentar o conhecimento, partindo de uma evidência absoluta e apodíctica. Todavia, o modo como a consciência subjetiva absoluta é descrita pela via cartesiana carece que se repense certos problemas internos, posto que, alcançada certas elucidações fundamentais, outras obscuridades precisam de desvelamento e necessitam que possamos nos deter em suas especificidades, de modo a pensar formas e caminhos para o seu esclarecimento.

Um dos pontos que precisa de maiores esclarecimentos metódicos é, sem dúvida, a compreensão do sentido de consciência pura. Husserl, ao operar o seu método fenomenológico pela via cartesiana, costuma associar o sentido da consciência pura ao sentido de campo transcendental. Para tanto, o conceito de consciência pura é alcançado enquanto se estabelece o crivo apodítico para a experiência de ser no mundo. A esfera em que ocorre a evidenciação apodítica é a esfera da vivência pura de consciência, enquanto campo de imanência absoluta, cujos dados compreendidos como vividos de consciência, manifestam-se plenamente na vida subjetiva. Portanto, a consciência pura tomada como esfera de vividos imanentes é absoluta,

pois mesmo que se suponha a não existência do mundo natural, a consciência pura conserva o seu teor e validade.

A via cartesiana alcança a esfera pura de consciência, por meio da atitude de pôr entre parênteses os conteúdos naturais e, procedendo por *epoché* e redução, enquanto perspectiva epistemológica, nos concede acesso às camadas de consciência produtora de conhecimento. Para efetuar esse intento, é que Husserl trata de todas essas etapas instrumentais de seu método, pois são aplicadas visando o acesso a um campo específico, o campo ontológico enquanto o ser da subjetividade pura. Simultaneamente, a camada de constituição intencional efetivada através da via cartesiana permanece restrita à doação de sentido efetuada pelo eu transcendental e não abarca este mesmo eu que se doa como uma forma de transcendência absoluta, eu que vai além dos atos particulares e das essências que se manifestam na vida subjetiva. Isto é, o eu que constitui o sentido de tal ou tal objeto, conforme a correlação *cogito - cogitatum*, se volta para si próprio enquanto procedimento que procura dar sentido a si próprio, dar sentido àquele que significa. Entretanto, para evidenciar este eu absoluto na imensa esfera da consciência pura transcendental, é necessário perscrutar o mecanismo pelo qual este eu se constitui a si mesmo.

Em virtude dos aspectos apresentados, pode-se concluir que a via cartesiana se depara com uma limitação fundamental. No entanto, isto não torna inviável sua importância, tampouco a viabilidade de seu proceder metodológico e operacional, porque sua estrutura básica trata da crítica da experiência mundana e da consciência subjetiva como uma esfera absoluta. É preciso, então, que a efetivação da via cartesiana seja complementada.

3.4 Vias da redução transcendental

O método estático e o método genético são bases para a operacionalização das vias redutivas em Husserl. Ao falar de vias, nos referimos, em especial, a via cartesiana e a via psicológica, ambas constituem modos de operacionalizar o método fenomenológico. Segundo Depraz, Husserl em sua obra *Filosofia Primeira* II opõe dois caminhos, de modo que nas duas primeiras seções representa a via cartesiana, enquanto nas duas últimas seções trata de descrever as etapas específicas da via da psicologia: “As duas primeiras seções oferecem dois diferentes modos de entrada nessa via, seja aquele, bem conhecido, da fundação de certezas presuntivas do mundo sobre a verdade apodíctica do ego, seja aquele, da situação existencial solitária na qual se encontra esse mesmo ego” (Depraz, 2011, p. 51-52) Para a comentadora, o uso de uma via em paralelo com outra em uma mesma obra, além do papel de expô-las, pretende manifestar

sua mútua influência, considerando o abalo do seu “monolitismo” da via cartesiana, o que o impulsiona a construir uma nova via para uso do método fenomenológico e que possibilite o acesso mais aprofundado ao campo transcendental, no entanto: “essa micro revolução interna a via cartesiana não deve mascarar o fato de que a apresentação ora proposta da via da psicologia não é, portanto, neutra” (Depraz, 2011, p. 52).

A primeira via estruturada por Husserl para alcance do campo transcendental, como sabemos, consiste na via cartesiana. Ela direciona o proceder metodológico das reduções fenomenológicas nas principais obras de Husserl, além de assentar-se sob um prisma no qual as descrições fenomenológicas objetivam o proceder metódico relativo ao modo como o conhecimento se constitui, uma vez que é produzido mediante atos atuais da consciência. Assim, é no âmbito da intencionalidade imanente à subjetividade que se concretiza o sentido das coisas transcendentas, resultantes da relação entre o ato e o seu correlato objetal, isto é, o ato intencional se manifesta de modo particular nos modos da consciência (*cogito*) e seu correlato (*cogitatum*).

Dessa maneira, comprehende-se que a relação entre a consciência e seu objeto não é a de duas realidades externas e independentes: “Por quanto de um lado o objeto é *Gegenstand*, fenômeno que remete à consciência para a qual ele aparece, e de outro lado a consciência é consciência deste fenômeno” (Lyotard, 1967, p. 34). Funda-se o transcendente no imanente, sem o degradar. Nesse sentido, é por meio da constituição intencional que o objeto possui seu sentido como ser do mundo, para compor a esfera de ser do mundo enquanto algo nele existente. O foco da orientação da consciência que antes visava o ser mundano, passa então a tematizar os atos imanentes que constituem o objeto em sua unidade de sentido.

Conforme Depraz, a dimensão estática⁹ é analisada por Husserl, partindo de um método também estático. Sendo assim, a via cartesiana atua como forma de operar o método fenomenológico. A comentadora argumenta que a dimensão estática repousa em um método geral de estratificação dos diversos tipos de experiência e de seus atos de consciência, cuja natureza estratificante supõe uma hierarquia de camadas elementares e camadas derivadas, cujo ato perceptivo atua para Husserl como ato de base de toda edificação dos atos de consciência, como interpreta: “Assim, o que me aparece primeiro de forma primária, é o objeto que eu percebo. Sobre essa percepção se funda a possibilidade de uma rememoração desse objeto, em seguida (ou mesmo diretamente) a sua imaginação, e finalmente, para outra consciência, de o

⁹ Para Depraz (2011, p. 118), esta dimensão metódica opõe-se ao método genético e se baseia em uma lógica de estratificação dos atos de consciência que se organizam uns sobre os outros, sendo que a percepção tem primazia na organização da pirâmide em relação a tais atos (Cf. Depraz, 2011, p. 118).

alcançar do modo que for.” (Depraz, 2011, p. 46) Deste modo, os distintos atos fundam-se uns sobre os outros, obedecendo à ordem da primariedade¹⁰, a saber, na manifestação do objeto que aparece à minha consciência: “Não se poderia, por exemplo, imaginar um objeto que não tivesse sido percebido, a não ser em certos componentes seus” (Idem). É mediante a referência a um polo objetivo que o modo de aparecer à consciência pode se efetivar. Entretanto, tal forma hierárquica na qual os atos imanentes e atuais da consciência são a base para a elucidação de como se manifesta o objeto transcendente enquanto proceder de constituição objetiva, entendida como doação de sentido, visto que esse objeto constituído é o ponto alto do interesse dos atos de consciência. Logo, nesta via cartesiana, a constituição objetiva é o principal foco de interesse e não precisa de uma análise da experiência vivida no fluxo da consciência do próprio ato, posto que o objetivo da perscrutação se dá no ato em si, em sua autodoação de sentido, o que permite uma evidenciação autodescritiva, cujo presente vivo ocupa o lugar de destaque no fluxo da consciência e a reflexão dos atos ocorre atualmente.

Entretanto, vale ressaltar que a consciência transcendental preserva seu ideal irredutível em relação a toda consciência da sensibilidade. Para tanto, se o ponto de partida da experiência do sujeito é de ordem sensível, o perceber, por outro lado, as formas elevadas e apodícticas da consciência formal não deve depender da recondução à causalidade do objeto sensível. Para manter essas duas primazias, Husserl busca manter essas duas finalidades da experiência, quais sejam: “a sua necessária ancoragem na sensibilidade corporal, e a dimensão de idealidade que habita a consciência e a torna irredutível a todo empirismo” (Depraz, 2011, p. 47).

Por isso, a característica principal desse método é que nele o objeto intencional atua enquanto fio condutor da motivação a descrever. Nota-se isso mediante a lógica existente na estratificação dos atos de consciência, já que o ato de primariedade é a percepção e os demais atos de consciência a ele se relacionam de alguma maneira, então o objeto transcendente é uma referência primeira da experiência vivida: “estes são sempre dados a partir do objeto que visam, não neles mesmos” (Depraz, 2011, p. 48). Isso explica o fato de se falar em uma ‘filosofia ôntica’ por esse traço potencialmente ‘objetivante’ pautado na compreensão deste *ontos*, o objeto transcendente enquanto referência primeira.

Husserl realiza uma ressalva importante sobre a via cartesiana quando a caracteriza como o caminho mais breve para a *epoché* transcendental. Tal caminho embasa o procedimento

¹⁰ Para designar essa sequência de fundação relativa ao aparecer primário, secundário ou terciário do objeto que aparece à consciência, Husserl utiliza o termo *Fundierung* e seu proceder submete-se: “à lógica puramente funcional daquilo que aparece primariamente à consciência” (Depraz, 2011, p. 47).

metódico nas *Ideias para uma fenomenologia pura e para uma filosofia fenomenológica* e nas *Meditações Cartesianas*, onde o filósofo sistematiza e reformula o percurso do método fenomenológico. No entanto, Husserl argumenta no § 43 de *Krisis* que a maior desvantagem da via cartesiana é o fato de tratar-se de um caminho muito curto para a *epoché* transcendental, tendo em vista que dá a impressão de conduzir de forma rápida, como de um “salto” até o ego transcendental. Desse modo, é encontrado o primeiro princípio absoluto viabilizado pelo método, porém ocorre a impossibilidade de cada etapa e o que nela se revela serem percebidos com total clareza. Sendo assim, o caminho da via cartesiana é insuficiente para uma explicação prévia do que seja o princípio primeiro que o método põe a descoberto. Logo, pela via cartesiana ou estática, o filósofo ressalta que: “conduz a visão até um aparente vazio de conteúdo, onde se está de início perdido acerca do que se possa ter ganho com isso” (Husserl, 2012, p. 126). Sabe-se que o método estático resulta no campo da consciência pura, embora Husserl ressalte certos limites da via que o encarna, diante da insuficiência dos seus mecanismos metódicos no que se refere à análise e descrição do campo transcendental. Parece restar ao fim do procedimento um vazio em seu conteúdo, ainda que fundado em sucessivas etapas redutivas e de evidenciações baseadas na lógica e exigindo um caráter apodítico da verdade desvelada. Dito isso, Husserl, no seu intento de alcançar uma nova ciência fundamental, necessita de um aparato metódico que possibilite uma crítica consistente no interior e do interior da consciência pura.

Husserl percebe este e outros limites da via cartesiana e elabora outra via alternativa ou complementar, chamada via psicológica. Assim, se pela via estática o procedimento metódico era bem ‘rápido’ e como de um ‘salto’ conduzia à redução transcendental, já nesse caso, pela também denominada via pela psicologia, o proceder metodológico conducente à redução transcendental é bem mais detalhado. Sendo assim, a via psicológica aprofunda a compreensão que permite efetivar um rico paralelo metodológico com a via estática, e em consequência avaliar como se dá o acesso e qual é o conteúdo da consciência subjetiva.

3.5 Breve esboço da via psicológica

A via psicológica conduz à *epoché* e à redução para o acesso à esfera da subjetividade transcendental e se organiza por um prisma da consciência que Husserl conceitua como “genética”. Depraz aponta e distingue três vias genéticas pelas quais o método fenomenológico pode ser operacionalizado, a saber, a via da psicologia, a via do mundo da vida e a via lógica (Cf. Depraz, 2011, p. 50-55). Trataremos apenas da via da psicologia, ainda que somente de forma introdutória, em função de Husserl tê-la pensado como alternativa à via

cartesiana e às limitações que ela impõe. Para tanto, mediante o exame da via psicológica, podemos ampliar nosso conhecimento sobre a vida de consciência pura, em suas variadas maneiras de se dar em sua imanência. Aqui, deve-se considerar o saber prévio que entende a constituição dos objetos pelo modo de operar intencional da consciência, que se efetiva pelo eu subjetivo transcendental. E, por fim, deve-se observar que, em termos genéticos, isto impulsiona a estruturação desse mesmo eu subjetivo.

Segundo Depraz, com a passagem do plano estático ao método genético, não se modifica meramente o tema de abordagem, embora a mudança de enfoque nos ensine sobre cada tipo individual de abordagem metódica. No plano estático, o tema está centrado no “objeto visado por um ato de consciência”, no plano genético, o tema centraliza-se na “vivência de consciência deste ato intencional” (Depraz, 2011, p. 49). Com isso, pode-se deduzir que, de fato, não se trata apenas de uma mudança de tematização, mas pelos componentes que aprofundam, pode-se dizer que ocorre uma mudança de método, logo: “não mais *visamos* um objeto, *assistimos à gênese* de uma vivência. A redução é então manifestamente desobjetivante: ela consiste não em uma conversão reflexiva, mas em um retorno ao momento da gênese” (Depraz, 2011, p. 49-50). Valendo-se desse arcabouço argumentativo, é que podemos compreender que a abordagem genética do método fenomenológico tem como foco a vivência do ato particular no atual momento, no agora. Entretanto, independentemente da via utilizada, igualmente se observa a dinâmica genética das vivências na consciência, ou ainda, pode a vivência se submeter a um tratamento estático, como analisa a comentadora: “examinar a vivência de consciência tratando-a como um objeto, objetivando-a, ou que o objeto intencional pode ser recuperado em sua gênese de emergência” (Depraz, 2011, p. 50). Disso decorre a necessidade de insistir na distinção entre tema e método para que a fenomenologia genética possa deixar de lado qualquer reapropriação estática.

Prosseguindo na sua análise, Depraz afirma que mediante essa abordagem genética ocorre a tematização da gênese da vivência dos atos e não apenas o objeto que tematiza um ato que o visa, evidenciando os limites do objetivismo, posto que, essa abordagem implica na vivência do ato particular atual, vivido em sua imanência. Nesse contexto, o objeto não está totalmente perdido de vista, sendo ainda percebido, embora na maioria desobjetivado por um procedimento regressivo que pretende encontrar as intencionalidades que estão implicadas em sua própria constituição e que não são captadas pelo método estático. Diante disso, é preciso compreender não apenas a execução do ato de consciência, mas a vivência do ato que visa um determinado objeto, ampliando e aprofundando o acesso e o ‘ver fenomenológico’ em relação à consciência. Em virtude disso, pelo método genético, somos reenviados para a gênese da

constituição dos próprios objetos: “O fio condutor da descrição não é mais o objeto intencional (compreendido na tematização privilegiada do ato que o visa), mas a gênese da vivência do objeto em seu modo de acesso à consciência” (Depraz, 2011, p. 49).

4 CAPÍTULO III - A FENOMENOLOGIA TRANSCENDENTAL COMO EGOLOGIA

4.1 A unidade do Eu transcendental

Dentre os vários termos da fenomenologia husseriana, merecem destaque certas peculiaridades sobre tempo imanente e intencionalidade em razão de suas estruturas nos direcionarem à importante questão da constituição subjetiva dos objetos e pelo fato de que a fundamentação do conjunto de vividos, enquanto fluxo de consciência, nos permite compreender a consciência pura em sua unidade ou “em sua plena concreção” (HUSSERL, 2013, p. 106). Nesse sentido, merece atenção a essência dos atos de consciência que se refere ao visar os objetos em geral, os quais são também sintetizados, partindo da multiplicidade inerente a estes atos intencionais. Ampliando essa reflexão, sucessivamente o pensamento husseriano nos direciona à apreensão do eu transcendental em sua inteireza, tendo em vista que, enquanto polo constituinte de sentido, constitui o sentido do mundo e o sentido de si mesmo, cuja vida é caracterizada pelo modo como opera a consciência pura.

Para Husserl, o Eu transcendental é o substrato último de todo conhecimento e isso se comprehende à luz do método fenomenológico e pauta-se segundo o princípio intencional da consciência, isto é, a consciência só é consciência enquanto intencionalidade, o que explica a relação do sujeito com o mundo e consigo mesmo. Para tanto, os objetos somente existem para ela e igualmente são o que são como objetos de uma consciência possível, como assevera Husserl nas *Meditações Cartesianas*:

O ego transcendental (e, se se considerar a sua réplica psicológica, a alma) é o que é unicamente em relação com objetos intencionais. A estes últimos pertencem igualmente objetos de existência necessária: e, enquanto ego se refere a um mundo, não só os objetos na esfera temporal imanente, susceptível de uma justificação adequada, mas também os objetos do mundo que justificam a sua existência no desenrolar concordante de uma experiência exterior adequada e presuntiva (Husserl, 2001, p. 87-88).

Em virtude disso, pode-se dizer que o ego possui essa característica de poder efetivar análises intencionais, uma vez que, sendo um campo de experiência, suas *cogitationes* são variadas e estão sempre visando ao mundo exterior, conforme explica Husserl: “Pertence à essência do ego viver sempre em sistemas intencionais e em sistemas de suas concordâncias, ora esgotando-se no ego, ora formando potencialidades estáveis, podendo sempre ser realizadas” (Husserl, 2001, p. 88).

Contribui com essa discussão a argumentação de Scheila Thomé sobre a constituição subjetiva dos objetos, ao enfatizar que os objetos e o mundo em sua totalidade só podem ser pensados em suas relações com a consciência. A autora identifica que a compreensão do idealismo husseriano está intimamente ligada ao conceito de constituição, posto que, para Husserl, os objetos são apresentados como: “a unidade e identidade de múltiplos modos de doação subjetiva” (Thomé, 2019, p. 523). Essa relação observada entre o idealismo husseriano e o conceito de constituição é explicada pelo próprio Husserl no § 41 das *Meditações Cartesianas*:

Tudo o que é para esse ego é algo que se constitui nesse próprio ego e, mais ainda, que todo e qualquer tipo de ser e, dentro disso, aquele que se caracteriza como transcendente em algum sentido - tem a sua constituição particular. A transcendência, em todas as suas formas, é um caráter de ser imanente, que se constitui no interior do ego. Todo sentido que se possa conceber, todo ser concebível, chame-se imanente ou transcendente cai no domínio da subjetividade transcendental, enquanto constituinte de sentido e ser (Husserl, 2013, p. 122).

Algumas características do idealismo transcendental são apresentadas por Husserl na citação acima. Em sentido amplo, a filosofia husseriana é postulada como egologia transcendental, caracterizada pela autoexplicação da subjetividade transcendental. Compreende-se, portanto, que esta subjetividade transcendental, além de ser autoconstituidora de sentido, constitui todo sentido, seja na imanência ou seja na transcendência. Considerando este polo constituidor em que todo conhecimento encontra sua validez, torna-se oportuno acrescentar as três características deste idealismo indicadas por Scheila Thomé:

- 1) tudo o que é para a consciência, todo sentido e ser, é constituído por uma realização (*Leistung*) sua (podendo ser essa realização tanto ativa como passiva);
- 2) Não só a imanência, mas também a transcendência é constituída na e pela consciência;
- 3) Não há um “fora” da subjetividade transcendental, ou seja, a subjetividade transcendental traz em si o mundo como “fenômeno de existência”, nada há para fora ou para além dela (Thomé, 2019, p. 525).

Através das características apresentadas acima é possível compreender esse momento do idealismo transcendental fenomenológico, postulado especialmente na *Quarta Meditação*, cuja tese egológica encontra sua plena constituição e sentido: eis que a fenomenologia se consolida como uma egologia. Scheila Thomé interpreta que neste processo de auto explicitação ocorre a formulação inaugural do problema da intersubjetividade, pois por meio da análise dos processos de constituição do ego transcendental, a compreensão do *alter ego* (o outro, a alteridade) não se confunde com o modo como se constituem as coisas do mundo.

Por este prisma, conforme a comentadora: “O desafio de se compreender o modo próprio de doação do *alter ego* a partir de uma análise dos processos de constituição do ego transcendental” (Thomé, 2019, p. 525). Segundo Husserl, é importante elucidar que a questão da intersubjetividade é suscitada no interior do próprio idealismo transcendental, ou seja, não se trata de uma indagação empírica quanto à existência real dos outros egos. Essa questão tenta trazer à luz de que forma o ego transcendental atua na atribuição de sentido à totalidade do mundo e dos outros e, em contrapartida, como é constituído pelo outro como sujeito transcendental, conforme afirma Husserl:

Mesmo neste olhar fugaz para o que em nós – em mim, o ego meditante – constitui-se como mundo, como universo de ser em geral, não podemos, naturalmente, evitar pensar nos outros e nas suas constituições. Por meio das constituições alheias, que se constituem no meu próprio ego, constitui-se para mim (já o mencionamos) o mundo comum para todos nós (Husserl, 2013, p. 125-126).

Para Tourinho, o modo como o problema da autoconstituição do eu transcendental é retomado na Quarta Meditação, especificamente nos §§ 30-33, não se restringe à ‘polaridade horizontal’ que compreende a relação de oposição entre o eu e o objeto (Cf. Tourinho, 2016, p. 88). O eu é o polo constituidor de sentido e o polo oposto, o objeto. Tal polarização presente em *Ideias I* deixa, segundo o autor, uma ‘grande lacuna’ no tratamento do problema que foi ampliado nas *Meditações Cartesianas* pelo viés da gênese temporal da vida subjetiva e, por sua vez, tratado em sua totalidade, em sua ‘plena concreção’. Entretanto, essa polaridade e inseparabilidade entre sujeito e objeto, ressignificam a relação pela qual o eu puro constitui os objetos e, paulatinamente, se autoconstitui enquanto ego concreto.

Para a compreensão da unidade do Eu transcendental, é importante ter em mente os momentos descritos por Husserl. O primeiro, o eu transcendental em seu potencial de auto reflexão consegue captar aspectos particulares, compreendendo a si mesmo como ‘polo idêntico’ de seus vividos; segundo, enquanto substrato de seus *habitus*; terceiro, como totalidade monádica. Esta descrição de cada momento ou etapa se torna relevante no desenvolvimento da própria fenomenologia, pois possibilita o alcance da essência do Eu transcendental e, simultaneamente, a compreensão da constituição do outro (do alter ego, da alteridade) no campo das vivências puras. Tais etapas permitem a elucidação da essência do eu transcendental, cujo ponto de partida são as experiências, quer empíricas ou psicológicas, que foram postas ‘fora de circuito’. Sendo assim, a elaboração destas distinções terminológicas ajuda a elucidar o que constitui a unidade do campo transcendental, não como regiões distintas e cindidas ao modo positivista, mas em sua unidade concreta.

4.2 O eu como polo idêntico das vivências

Na *Quarta Meditação Cartesiana*, parágrafo § 31, intitulado *O eu como polo idêntico das vivências*, Husserl afirma: “O próprio ego é para si próprio um ser numa evidência contínua, portanto, a si *em si mesmo continuamente se constituindo enquanto ser*” (Husserl, 2013, p. 104). Essa primeira etapa do processo de autoconstituição do eu transcendental culmina na compreensão deste primeiro princípio apodítico enquanto substrato último de todo conhecimento, enquanto ponto de partida do conhecimento, ou seja, a dimensão subjetiva que permite fundar e produzir todo conhecimento.

Tourinho identifica que o problema da autoconstituição do eu transcendental teria deixado uma ‘grande lacuna’, pois sua exposição conduzia nossa atenção para a abordagem da corrente do cogito. Tal abordagem se mantinha centrada na oposição e na união entre os polos da relação intencional, ou seja, na ligação pela qual o eu é o ‘polo’ e, enquanto objeto, o ‘contra polo’. Segundo o comentador, em *Ideias I*, esta questão havia sido apresentada mediante uma perspectiva estática do método fenomenológico. Segundo ele, essa abordagem estava centrada na relação entre a consciência e o seu objeto, determinando tanto o sentido objetivo do que é intencionado quanto das distintas modalidades de aparecimento do que é visado: “Tal abordagem ainda se mantém restrita, nos termos de Husserl, à ‘corrente do cogito’ (*das strömende cogito*), isto é, a uma ‘polaridade horizontal’: o eu polo (*Ichpol*) em sua relação com o objeto como contra polo (*Gegenpol*)” (Tourinho, 2016, p. 94). Husserl enfatiza esta relação intencional no § 31 da *Quarta Meditação*: “Ocupados com a relação intencional entre consciência e objeto, cogito e cogitatum, sobressaíram para nós apenas aquelas sínteses (...) em referência a objetos enquanto polos, enquanto unidades sintéticas” (Husserl, 2013, p. 104).

Segundo Tourinho, os parágrafos iniciais da *Quarta Meditação* buscam evidenciar os limites da análise sobre a constituição do ego e a ‘lacuna’ que teria sido deixada em *Ideias I*, tendo em vista que o exame da vida subjetiva não se fez presente nas exposições anteriores às *Meditações Cartesianas* sobre o referido problema. Para o comentador, a investigação estática da fenomenologia deveria ser ampliada e o problema da autoconstituição do eu tratado com mais profundidade. Para tanto, deve-se introduzir: “Uma abordagem da gênese da vida subjetiva, considerada agora em sua totalidade, ou em sua ‘concreção plena’ (*volle Konkretion*), como profere o próprio Husserl, no parágrafo § 33 da mesma obra” (Tourinho, 2016, p. 94).

No parágrafo § 31 da *Quarta Meditação*, Husserl afirma que o eu é para si mesmo uma evidência contínua e, em consequência: “a si *em si mesmo continuamente se constituindo*

enquanto ser” (Husserl, 2013, p. 104). Segundo Tourinho, o modo como ocorre a autoconstituição da vida subjetiva passa impreterivelmente pela questão da temporalidade que lhe é imanente, visto que cada cogito intencional não é uma ‘parte isolada’ em relação às demais partes, não se trata, nesse caso, de um ‘empilhamento’ de atos intencionais desagregados uns dos outros” (Tourinho, 2016, p. 94), ao contrário, refere-se a uma ‘sucessão contínua’ de atos conectados uns aos outros na unidade do fluxo, posto que cada cogitatum é sucedido por outro e assim, sucessivamente: “em um fluxo ininterrupto vivido pelo próprio eu” (Tourinho, 2016, p. 94). Em outras palavras, não se trata de uma espécie de atos sobrepostos e desagregados uns dos outros, porém uma sucessão contínua neste fluxo perpassado pela vida consciente do eu. Portanto, essa continuidade supõe, em consequência: “uma duração (espécie de ‘tecido de ligação’), resultante de uma síntese sistematicamente exercida” (Tourinho, 2016, p. 94).

Desta forma, é oportuno deter-se exclusivamente sobre a questão relativa à constituição dos objetos para a consciência. Assim, a atenção, nesse caso, deve se concentrar na apreensão da relação existente entre a consciência e os objetos, bem como seus atos intencionais e seus correlatos. Disto resulta a capacidade da consciência em efetivar sínteses que unificam os objetos captados pela variedade de atos intencionais durante o percurso do próprio fluxo de consciência. Além disso, a capacidade sintetizadora da consciência tem implicância na existência da unidade entre os objetos que aparecem como ‘polos’ ou como unidades de síntese. Disso resulta a interpretação que compreende que a consciência possui a habilidade de transformar a diversidade em unidade e identidade. Todavia, a polarização dos objetos que se constituem por meio da consciência, prolonga-se a outra síntese da subjetividade e se refere aos problemas da constituição da subjetividade em sua plena concreção. Segundo Tourinho, “não se trata de uma síntese na qual os múltiplos atos se polarizam em objetos idênticos, onde os objetos aparecem como unidades sintéticas” (Tourinho, 2016, p. 94). Para Husserl, essa nova espécie de síntese, na qual as multiplicidades particulares das *cogitationes* são intencionalmente unificadas, enquanto *cogitationes* de um eu idêntico que as vive continuamente, cujo escoamento é ininterrupto. Um sentido último, essa síntese se refere à unidade do eu transcendental, conforme explicita Husserl:

Abarca no seu conjunto as multiplicidades particulares de *cogitationes* e que o faz de um modo peculiar, a saber, enquanto *cogitationes* do eu idêntico, que vive em todas as vivências, enquanto consciência ativa ou enquanto afetado, e que, através e ao longo das vivências, está referido a todos os polos-objeto (Husserl, 2013, p. 104).

Com efeito, o eu transcendental, resultante do procedimento metodológico redutivo, é um polo idêntico de suas próprias vivências, isto é, se constitui, podemos dizer, como um objeto singular na perspectiva de um eu singular, que significando tudo, está significando a si mesmo enquanto um modo próprio de constituir sentido. Isso quer dizer que o eu transcendental é um ‘lugar’ cuja vida de consciência é marcadamente única e idêntica. Trata-se, igualmente, do ponto pelo qual o olhar de sua própria consciência se orienta, constitui um perfil próprio. A afirmação de que o eu é o polo idêntico se refere à sua própria identidade, à síntese de seus múltiplos atos de consciência e das suas respectivas vivências de cada momento de síntese. Implica em uma única vida de consciência e, por seu turno, atua como ponto de partida para qualquer constituição de sentido, inclusive de si próprio.

4.3 O Eu como substrato de *habitus*

A explicitação do eu transcendental não deve se limitar à compreensão do problema autoconstitutivo, como vimos, e a uma junção de vivências sintetizadas e um conjunto de atos que se sucedem e se unificam enquanto fluxo, constituindo também uma identidade próprio do Eu. Essa complexa estrutura demarca somente uma etapa desse proceder que deve se ampliar: “Não se capta apenas como vida fluente, mas, sim, como eu, como o eu que vive isto e aquilo, que vive através deste e daquele cogito como o mesmo” (Husserl, 2013, p. 104). É preciso elucidar aqui a segunda etapa que permite captar o eu transcendental enquanto unidade, especialmente nos traços de caráter de ‘pessoa’: “O eu não é só polo de referência, mas também ‘substrato de suas propriedades permanentes’. Assim, tem um estilo, o caráter de uma pessoa” (Ricoeur, 2009, p. 205). Por meio deste proceder, não se efetiva apenas a unificação das diversas *cogitationes*, mas igualmente designa a especificidade da unidade do fluxo de vividos, enquanto percebido como seu e como sendo sempre seu. O eu transcendental adquire propriedades permanentes que passam a constituir seu ser, o que, evidentemente, acompanha as características que lhe são próprias.

Tourinho identifica no parágrafo § 32 da *Quarta Meditação*, intitulado *O eu enquanto substrato de habitualidades*, a lacuna à qual Husserl se refere nas exposições anteriores sobre os problemas constitutivos do eu transcendental, a saber, que ao considerar o eu como o polo idêntico no fluxo das suas vivências, esse polo não é um polo de identidade vazio, muito pelo contrário, mediante seus atos ele ganha uma propriedade sempre nova e permanente, devido a suas habitualidades. O eu é polo de referência, mas é mais do que isso quando se anuncia a nova etapa desse eu que se constitui por seus hábitos: “Mas o eu é mais

que isto, ele é também o eu dos *habitus*, das convicções mantidas e contraídas” (Ricoeur, 2009, p. 205). Para Husserl, o eu é mais do que o eu idêntico, pois se trata de considerá-lo enquanto substrato de habitualidades, ou seja, o eu dos *habitus*, das decisões e convicções assumidas e mantidas pelo sujeito: “Se, por exemplo, me decido pela primeira vez, num ato judicativo, pelo ser e o ser assim, então esse ato efêmero passa, mas doravante, eu sou de um modo permanente, o eu que decidiu desta ou daquela maneira, eu tenho a convicção respectiva” (HUSSERL, 2013, p. 104-105) O eu, além de polo de suas *cogitationes*, constitui também as suas propriedades permanentes, consolidando certa identidade pessoal, seu caráter enquanto pessoa. Essas convicções mantidas pelo ego denotam que o sujeito se constitui por meio daquilo que se identifica com sua forma de ver o mundo e isso tende a se efetivar na sua prática. O sujeito, quando certo de suas tomadas de decisão, mantém para si as convicções como um valor importante a que sempre pode retomar, podendo sempre as efetivar em suas ações, retomando-as, mantendo-as como um hábito: “Enquanto ela é válida para mim, posso retornar repetidamente a ela e reencontrá-la sempre de novo como a minha, enquanto sou o eu que está convicto – o eu que está determinado como eu persistente através deste hábito permanente” (HUSSERL, 2013, p. 105) Sendo assim, tanto quanto o objeto, o eu possui propriedades duráveis, pois o eu nessa etapa constitutiva apresenta uma espécie de coerência consigo mesmo ao reter as suas tomadas de posição, mesmo que possam mudar ao longo do tempo, conserva um aspecto transformado e um estilo constante: “Se as convicções são também, em geral, apenas relativamente permanentes, se tem o seu modo de alteração (...) então o eu mostra, em tais alterações, um estilo permanente, com uma unidade de identidade que as atravessa, mostra um caráter pessoal.” (HUSSERL, 2013, p. 105-106) Por fim, essa noção de hábito é de suma importância e prepara o terreno para o tratamento da noção de mônada.

Para Thomé, é por meio dos *habitus* que as vivências intencionadas continuam na consciência e podem ser reatualizáveis pelo ego transcendental. Assim, o princípio primeiro da fenomenologia de Husserl se constitui como substrato de habitualidades, cuja estrutura é constituída pela articulação dessas habitualidades. Por *habitus*, “a palavra latina significa, enquanto particípio passado do verbo *habero* (ter), tido, havido, detido, mas *habitus* designa enquanto forma substantivada, modo de ser, disposição, aspecto” (Thomé, 2008, p. 116). Disso, podemos inferir que o ego é o polo de constituição, no qual igualmente articulam-se seus ‘modos de ser’ e nessa dinâmica de articulação, o ego constitui seu próprio modo de ser. Além disso, para a comentadora, o eu absoluto é a região da qual os modos de ser emergem, juntamente com a necessidade de ser e sentido que o eu transcendental constitui o seu próprio modo como abertura de ser, conforme nos ajuda a compreender a análise etimológica: “Tem-

se que da palavra latina *habitus* deriva *habitudo, o modo de ser repetido, o costume*; termo que mantém também uma relação com *habitare*, que significa *ter muitas vezes, trazer, trazer habitualmente, ou ainda, habitar, residir*, termo que remonta a uma instância, um lugar desde onde se possa viver” (Thomé, 2008, p. 116). Logo, em sentido fenomenológico, as vivências do ser do ego transcendental somente o são, partindo de uma esfera comum, ou seja, o fluxo absoluto do eu transcendental.

Conforme Ricoeur, o eu, além de ser o polo idêntico da multiplicidade dos atos, é também o eu dos *habitus*, mediante as convicções que são mantidas e adquiridas. Assim, pelo *habitus*, se produz no eu certa disposição para ser e agir de uma determinada forma, o que nos permite afirmar que certas propriedades são pertencentes a cada um de nós e que o mundo nos pertence pela familiaridade: “pelo contato frequente, habitual, ele (o mundo) entra em minha esfera de pertença” (Ricoeur, 2009, p. 206) Portanto, os *habitus* são um conjunto de propriedades permanentes do eu ao ‘reter’ suas tomadas de decisão. Igualmente, afirma Ricoeur, que por essa noção, comprehende-se a estrutura única da experiência propriamente fenomenológica: “Pelo hábito, poderei dizer, habito meu mundo” (Idem). Ricoeur afirma que por essa noção de *habitus* é que se introduz uma dialética original de ser e de ter, pois mediante essa relação é que o eu se dota de coerência por essa forma de ‘reter’, de guardar suas tomadas de posição e suas propriedades permanentes como um todo.

Husserl realiza uma suposição no parágrafo § 32 e a título de exemplo, assegura: se eu me decido, inicialmente, em um ato de juízo, pela existência de um ser e por esta ou aquela determinação desse mesmo ser, esse ato é passageiro, entretanto eu sou e permaneço sendo o eu que se decidiu de uma certa maneira, permitindo a formação de uma convicção permanente. Desta forma, enquanto essa convicção for válida para mim, dirá Husserl, posso retornar a ela por diversas vezes, reencontrando-a sempre como me pertencendo, enquanto *habitus*. Assim sendo, o eu se determina como eu persistente, mediante a determinação de certos hábitos que permanecem. Em outros termos, o ato vivido, embora efêmero e, portanto, sujeito à transitoriedade, passa. Ele pode inclusive esgotar-se, contudo, a decisão permanece em vigor. Deparamo-nos com a lúcida conclusão de que o eu transcendental, o qual buscamos entender, é um eu permanente, visto que sua determinação é marcada por seus hábitos em vigor, isto é, por seus hábitos perseverantes. Com isso, comprehende-se melhor a identidade desse eu constituído, à medida que percebemos que seus atos intencionais e convicções me pertencem. Tal reconhecimento liga-se à nossa própria esfera de pertença. Fica perceptível por esse desenvolvimento que Husserl realiza uma ampla articulação sobre o eu transcendental, não somente enquanto ativo, isto é, enquanto polo idêntico e unificado de vividos, mas também

envolve a reflexão sobre os *habitus* do eu. Logo, a compreensão ampla do eu envolve também a sua capacidade de se afetar por seus próprios atos.

Além disso, por *habitus*, Tourinho comprehende uma determinação que ocorre após a tomada de decisão retida pelo eu, como, por exemplo, quando o eu se autoconvence de alguma questão ou ao perseverar em uma crença ou convicção. Nesse sentido, a dimensão do eu que o configura como polo idêntico, como já salientado, não é de um polo vazio. Contrariamente a isso, é então: “O eu que adquiriu pelo *habitus* uma determinação após tomar tal ou tal decisão” (Tourinho, 2016, p. 95). Para ele, os hábitos são estáveis, exceto se outras determinações habituais substituírem as determinações que lhe precedem. Para tanto, a persistência do conteúdo retido por meio dessas habitualidades consiste em uma persistência apenas relativa, posto que os *habitus* modificam-se conforme o fluxo de vividos. Segundo o comentador, a persistência do hábito não é absoluta, e sim, sempre relativa. Deste modo, os atos, uma vez executados pelo sujeito, passam, embora eu os renegue. Entretanto: “eu permaneço (habitualmente) como tendo estado convencido, decidido, resolvido, etc.” (Tourinho, 2016, p. 96).

É importante acrescentar que, para Husserl, os *habitus* se distinguem dos atos, embora se originem neles. Nesse sentido, os *habitus* são resultados das decisões e convicções assumidas pelo eu e que se manifestam pela ação deste sujeito constituidor de sentido. Logo, observem que os *habitus* não são atos, pois não estão sempre presentes na consciência, segundo o modo de atos. Em compensação, eles influenciam os atos do eu, ao passo que mudam o modo como estão dispostos de forma permanente, ao assumir suas convicções, possuindo uma história cujo sujeito é singular: “O caráter de permanência e continuidade do eu transcendental abre a possibilidade do eu se reconhecer como o eu que se mantém a si mesmo na unidade de uma história. História do ego compreendida como um processo de constante produção e sedimentação de vivências intencionais” (Thomé, 2008, p. 117). Isso quer dizer que, mediante esse processo constitutivo, o ego mantém em cada parte do seu ‘tecido temporal’ a totalidade de tudo que assimilou ou adquiriu no passado, por meio das suas habitualidades, bem como das suas aquisições que asseguram o sentido de antecipação da sua vida futura.

Husserl não concentra na sua análise dos *habitus* somente em uma perspectiva cognitiva, visto que entende o eu como substrato de propriedades permanentes, possui: “um estilo, o caráter de uma pessoa” (Ricoeur, 2009, p. 205). Nossas convicções possuem esse caráter de permanência e podem ser relativamente constantes. Para tanto, o fenomenólogo assinala que, no proceder pelo qual o eu passa por uma autotransformação, mesmo anulando certas decisões e atos, ainda assim, mantém um fio condutor que harmoniza suas aquisições,

pois seu estilo delimita certo caráter peculiar. Mediante isso, o eu constitui objetividades e a si mesmo em sua singularidade própria: “a partir da gênese ativa própria, o eu se constitui como substrato idêntico de propriedades egoicas permanentes, ele constitui-se também, subsequentemente, como eu-pessoal estável e permanente” (Husserl, 2013, p. 105). Assim sendo, o eu transcendental dota-se de uma especificidade que se caracteriza pela identidade e, por assim dizer, por aquilo que lhe é próprio.

4.4 A plenitude do Eu monádico

Segundo Husserl, resulta das duas etapas precedentes que o eu é assumido em sua plena concreção (denominada por ele pelo termo leibniziano *mônada*), etapa final que se soma aos pressupostos característicos do eu enquanto ‘polo idêntico das vivências’ e do ‘eu como substrato de suas habitualidades’, aquilo que faz com que o eu exista em sua concretude plena, isto é, em sua totalidade (Cf. Husserl, 2013, 106). É importante que esse processo de autoconstituição do eu se encontre em um meio ambiente que exista para ele continuamente. Husserl ensina que, enquanto ego, o eu possui um mundo circundante que se dá a si mesmo de modo constante: “tenho nele objetos enquanto são para mim, a saber, que são para mim enquanto bem conhecidos, com uma disposição permanente, ou que são meramente antecipados como objetos suscetíveis de deles tomar conhecimento” (Husserl, 2013, p. 106).

A atividade de posição e explicitação do ser, como vimos, cria *habitus* constituindo o seu meio habitual ou familiar: “Tais aquisições permanentes constituem o meu mundo circundante de cada vez bem conhecido, com os seus horizontes de objetos desconhecidos, ou seja, de objetos a adquirir, mas já de antemão antecipados com esta estrutura formal de objeto” (Husserl, 2013, p. 106-107). Nesse contexto, em uma experiência evidente, o eu se reconhece permanentemente como ‘eu próprio’, ou seja, como ego monádico concreto. Esse termo ‘concreto’ se aplica ao ego monádico pelo fato de ele compreender a inteira vida de consciência. Para acrescentar a precisão terminológica, vale citar que um todo: “pode ser um *concretum*, isto é, algo que pode existir, apresentar a si mesmo e ser experienciado como um indivíduo concreto” (Sokolowski, 2012, p. 33).

Dessa maneira, a utilização do termo *mônada* por Husserl se refere ao ‘*ego tomado em sua plena concreção*’, o que abrange a inteira vida de consciência, contribuindo de modo decisivo para a autoexplicação do ego, assim como para o desenvolvimento da fenomenologia em sua tarefa infinita. Conforme acrescenta Husserl:

Dado que o *ego* concreto monádico comprehende a inteira vida de consciência, efetiva e potencial, será então claro que o problema da explicitação fenomenológica deste ego monádico (o problema da sua constituição para si próprio) deve compreender todos os problemas constitutivos em geral. Como consequência subsequente, resulta a coincidência da fenomenologia desta autoconstituição com a Fenomenologia em geral (Husserl, 2013, p. 107).

Portanto, o ego monádico é um ego concreto, que encerra em si mesmo toda sua vida de consciência, enquanto realidade que envolve a intencionalidade, alcançando também as que se referem ao outro. Este outro, que somente surge como outro por meio do espelhamento do eu, como veremos a seguir, assimila um sentido que transcende o próprio ego. As três etapas constitutivas do ego indicadas anteriormente elucidam a importância da intencionalidade enquanto elemento fundamental para se compreender as coisas, o próprio eu e, consequentemente, a fenomenologia em sua integralidade.

O que me é especificamente próprio enquanto ego, o meu ser concreto enquanto *mônada*, puramente em mim próprio e para mim próprio, numa propriedade fechada, comprehende, tanto como outra qualquer, também a intencionalidade dirigida para o alheio, apenas que, desde logo por razões metodológicas, a sua operatividade sintética (a efetividade do alheio para mim) deve permanecer tematicamente excluída. Nesta intencionalidade insigne, constitui-se um novo sentido de ser que ultrapassa o meu *ego* monádico na sua propriedade mesma, e constitui-se um ego não como *eu-mesmo*, mas antes como *espelhando-se* no meu próprio eu, na minha *mônada*. Todavia, o segundo ego não está pura e simplesmente aí como ele mesmo (Husserl, 2013, p. 132).

A noção do eu como *mônada*, cuja compreensão é perpassada pela noção de *habitus*, forma-se por uma história, que implica a noção de tempo, permitindo que o eu transcendental alcance sua unidade e identidade, apesar da diversidade. Para Ricoeur, essa noção assinala a completa integração do eu transcendental. Por eu completo entende o eu como ‘polo idêntico’, junto o qual também se soma o eu dos *habitus*, mais o mundo para este eu. Entretanto, embora simbolizado pela relação entre estes polos, Ricoeur destaca o sentido da noção de *mônada*, reapropriado do pensamento de Leibniz. Segundo Ricoeur, esse momento da plena concreção do eu, marca então: “o triunfo total da interioridade sobre a exterioridade, do transcendental sobre o transcendentado” (Ricoeur, 2009, p. 206). Portanto, por essa compreensão de eu monádico, a subjetividade é apreendida em sua totalidade, o que inclui o próprio mundo que contribui nesse processo constitutivo. Além disso, por essa concepção do eu monádico, caracteriza-se o eu transcendental em suas variadas formas, em suas possibilidades e estruturas e em seus tipos essenciais. Desta forma, esta última etapa constitutiva explicitada aqui, o eu como *mônada*, assinala o sentido do eu em sua integralidade segundo a concepção fenomenológica husserliana. Para tanto, quando Ricoeur aponta nessa

etapa final o triunfo do transcendental sobre o transcendentado, ele se refere à capacidade doadora de sentido às coisas, possível apenas pela plena concreção do ego.

5 CAPÍTULO IV – O OUTRO NA FENOMENOLOGIA TRANSCENDENTAL

5.1 Posição do problema a partir da objeção do solipsismo

A elucidação dos aspectos anteriormente expostos sobre a essência do Eu transcendental, do eu constituinte que retorna para si mesmo e que se lança para fora de si mediante seus próprios atos, tendo a habilidade de apreender o estranho, no sentido do que não consiste no eu, não ‘é’ eu, leva a tratar da questão da intersubjetividade: a questão do alter-ego, do outro. Por conseguinte, é necessário prosseguir nesta argumentação a fim de examinar os demais aspectos que introduzem, justificam e fundamentam a aporia deixada por Husserl ao fim da *Quarta Meditação Cartesiana*.

Segundo Ricoeur, o problema do outro é posto de forma abrupta por meio da objeção do eu sobre si mesmo. Tal objeção, a do solipsismo, é assumida pela fenomenologia como um desafio que amina por dentro, mas que deve ser superado. (Cf. Ricoeur, 2009, 216). Além disso, trata-se da continuação lógica da própria redução efetuada na Quarta Meditação, pois nela todo sentido é incorporado à vida intencional do ego concreto, isto é, o sujeito constitui todo sentido, seja do mundo objetivo e seja de si mesmo: quanto aos outros, podemos conhecê-los e atribuir-lhes sentido? E o eu, como pode ser conhecido pelos outros? Qual ponto de partida consegue assegurar as condições da progressão do ego sobre os outros eus, tendo em vista que sou sujeito cognoscente e ora sujeito cognoscível? Para Ricoeur, é este monadismo que faz do solipsismo um problema interno da fenomenologia, pois todo sentido nele gerado absorve toda alteridade em mim mesmo.

Husserl apresenta uma reflexão sobre a impossibilidade de nos restringirmos aos limites da egologia e a consequente solidão subjetiva na qual culmina a Quarta Meditação. A aceitação do encaramujar-se do ego em si mesmo é grave e precisa se constituir como um desafio a ser superado (Cf. Husserl, 2013, 127). A definição do ego transcendental como ponto de partida, como fundamento seguro de sua Filosofia fenomenológica, exige ir além e encontrar soluções aos problemas transcendentais do mundo objetivo no interior do próprio eu transcendental reduzido. Até o momento, as investigações de Husserl nos direcionaram à subjetividade primordial, constituidora do seu sentido próprio, doadora de sentido. Entretanto, de que forma se torna concebível que a subjetividade primordial possa incorporar também o sentido do mundo objetivo, tendo em vista que além de si mesma, existem outros eus, outras mônadas? Nesse fio condutor, o próprio Husserl inicia a Quinta Meditação nos instigando a pensar sobre esta perspectiva:

Quando eu, o eu que medita, me reduzo ao meu ego transcendental absoluto através da epoché fenomenológica, não me torno num *solum ipse* e não o permaneço porquanto eu, sob o título da fenomenologia, efetuo uma explicitação de mim mesmo? Mas o que acontece então com os outros eus? (Husserl, 2013, p. 127).

Tendo em conta o que examinamos anteriormente, as etapas constitutivas do eu, particularmente a concretude monádica, mostra-se evidente o egologismo fenomenológico de Husserl. O eu é a base fundante desta concepção em que este eu se enclausura em si mesmo. Tal situação aprisionante, caso não seja superada, todo seu empreendimento inicial terá sido inútil, a trajetória efetuada se distanciaria de sua finalidade essencial, a saber, o sentido do eu, do outro eu e do outro enquanto mundo. Deste modo, a objeção do solipsismo se configura como um obstáculo a ser superado e um desafio assumido por Husserl, que até então tinha focado suas investigações sobre o sentido do mundo enquanto explicitação do Eu monádico. Entretanto, enquanto consideramos que o Eu transcendental se projeta para o mundo, segundo os atos intencionais e as objetividades são apreendidas pela consciência, entende-se que o Eu transcendental depara-se com uma transcendência, que não se mostra por perfis como um mero objeto espacial, ao contrário, se apresenta como um outro Eu que está em constante relação com esse mesmo mundo e com outros eus.

Esta dinâmica da subjetividade em projetar-se intencionalmente para fora de si revela a exterioridade que nos circunda e que está além de cada um. Revela, portanto, a existência de outros eus que possuem uma esfera própria que se conecta ao eu. Tal dinâmica da subjetividade lhe permite acessar o sentido do mundo objetivo, este que empreendemos como realidade objetiva. Sendo assim, o mundo objetivo está sujeito ao entendimento do Eu e dos outros Eus, de modo que seu significado é entendido originariamente como intersubjetivo. Estes outros eus, vale ressaltar, possuem um modo de existência que se distingue das coisas, podendo gerir de uma maneira própria as vivências do Eu transcendental.

Ricoeur esclarece que a tentativa de Husserl em procurar desvelar o modo como o sentido do outro aparece à minha consciência, não visa minar sua teoria egológica, tampouco se descuida da concepção do Eu como constituinte de sentido do mundo objetivo. (Cf. Ricoeur, 2009, p.216) Trata-se de alicerçar a fenomenologia no ponto de partida alcançado pelo proceder do método. Antes de tudo, Husserl afirma que o ego transcendental é o primeiro princípio, fundamento e base primordial de toda doação de sentido de ser, não negligenciando a concepção do Eu enquanto constituinte de sentido do mundo objetivo.

Desta forma, o objetivo de Husserl foi lançar luzes sobre aquilo que aparece como evidente. Ele busca, igualmente, entender qual o sentido do mundo objetivo, sobretudo quando o percebemos como mundo comum a todos, embora a confirmação se efetive nas vivências de cada sujeito. Vale salientar que Husserl se refere ao mundo objetivo enquanto instância da correlação que se concretiza e se harmoniza entre as mônadas. Não se trata da referência ao mundo objetivo de modo atomístico, enquanto mundo dotado de sentido para cada sujeito do conhecimento.

A indagação com a qual Husserl se defronta diante da pergunta por ele mesmo postulada, consiste em entender e fornecer respostas sobre como isso é realizável. O grande desafio enfrentado é explicar como a fenomenologia transcendental pode consistir em uma filosofia intersubjetiva, conservando os dois primados, a saber, o primado que valoriza a unidade e a identidade do sujeito e o primado da interação do sujeito com outros sujeitos. Trata-se de uma aporia que corrói a fenomenologia por dentro, visto que até então se referira apenas às vivências do Eu monádico.

Em face dessa dificuldade, ao dar-se conta da complexidade que envolve as intencionalidades explícitas e implícitas pelas quais o Outro se manifesta ao Eu transcendental, transgredindo sua ipseidade e na multiplicidade confirmando a sua unidade, a solução apontada por Husserl para tais dificuldades se manifestou na tentativa de responder duas exigências aparentemente opostas que são colocadas à fenomenologia. Ricoeur explica que, de um lado, deve ir até o fim da redução e enfrentar o desafio de constituir o sentido do alter ego ‘em’ e ‘a partir de’ mim. Pelo outro lado, deve explicar a originalidade, a especificidade do sentido de um Outro, compreendida como a vivência de um Outro Eu que se põe para o Eu transcendental. Segundo Ricoeur, tais imposições consistem em explicitar a constituição do Outro que não é uma coisa, um objeto mundano, porém um outro Eu:

Em face desta dificuldade, a fenomenologia husserliana vai ser submetida a duas exigências aparentemente opostas: por uma parte, deve ir até o fim da redução e enfrentar o desafio de constituir o sentido do alter ego “em” e “a partir de” mim. Pelo outro lado, deve explicar a originalidade, a especificidade da experiência do outro, enquanto precisamente esta é a experiência de um outro que não é eu (Ricoeur, 2009, p. 217).

A argumentação de Ricoeur contribui para a elucidação de que a V Meditação cartesiana estimula de forma exacerbada as duas exigências que visam manter o primado da egologia, para a qual constitui o outro em mim, sem descuidar da exigência e da primazia significativa de constituindo o outro em mim, constituí-lo como outro. Este conflito entre essas

duas exigências, redutora e descritiva, passa a ter uma tração permanente, visto que o outro é um outro eu e não uma coisa. Há um entendimento que exige um tratamento apropriado a esse outro que é diferente de mim. Nesta perspectiva, comprehende-se que essa filosofia fixou como tarefa tudo compreender, tudo constituir “em” e a “partir de” minha vida intencional (Cf. Ricoeur, 2009, 219).

5.2 Teoria constitutiva da experiência de outrem

Em relação ao tema da intersubjetividade, Depraz destaca ser de suma importância considerar que as alusões ao Outro se realizam sempre no sentido de uma realidade que se apresenta ao sujeito como estrangeiro na seara das suas próprias vivências primordiais (Cf. Depraz, 2011, p. 84) A experiência do estrangeiro, nomeada com o termo *fremderfahrung*, permanece sempre uma experiência apropriável pelo sujeito cognoscente. Estas alusões são postuladas como uma aporia difícil e fundamental que o próprio sujeito coloca a si mesmo. A questão que surge busca entender como é possível o Eu transcendental, como substrato último de toda e qualquer constituição de sentido, consegue transportar em sua imanência a vivência de outro eu? Tal questão que se põe aqui se liga à atribuição de sentido ao mundo objetivo, desvendando também os níveis transcendentais de constituição do Outro.

No parágrafo § 43 da Quinta Meditação, Husserl explica que o ponto fulcral está no fato de que o Outro, tal como surge na vivência do sujeito cognoscente, consiste em um fio condutor transcendental em virtude da sua nítida relação com as estruturas que produzem sua constituição. Esclarece também que isso ocorre porque a percepção que temos é de que o Outro existe efetivamente em uma gama de vivências mutáveis e concordantes. O Outro está inserido no mundo que o Eu transcendental percebe igualmente.

Segundo o próprio Husserl, podemos atestar por meio das nossas próprias vivências que o Outro se mostra à minha experiência perceptiva como existente real. Tal apreensão difere do modo como são reconhecidas as coisas em geral, tais como: uma planta, uma casa ou uma cadeira etc. Isso significa que os outros eus não se mostram ao Eu transcendental como coisas, mas sim como governando psiquicamente os corpos naturais que lhes correspondem. Assim, ao se ligarem aos corpos de maneira única, enquanto objetos psicofísicos, eles estão no mundo e dele fazem experiências, bem como nele agem e atuam de forma singular. Os outros eus se apresentam como sujeitos desse mesmo mundo (Cf. Husserl, 2013, p. 129). Da mesma forma que o Eu transcendental percebe o mundo e lhe confere sentido, igualmente os Outros eus, inseridos no mundo enquanto sujeitos cognoscentes, percebem o mundo e lhe atribuem sentido.

Posto isto, posteriormente será oportuno descrever os modos pelos quais é possível ao Eu transcendental assimilar certas particularidades do outro ao examinarmos os níveis originários de constituição do Outro.

Para Husserl, a vida de consciência pura transcendentalmente reduzida, a experiência que o sujeito tem do mundo e dos outros, não se consolida apenas como obra da sua formação sintética privada, solipsista, resultante de sua interioridade (Cf. Husserl, 2013, p.129-130). Ao contrário, o Eu percebe o mundo como alheio, estranho a si, ‘intersubjetivo’, existente para cada um em seus objetos. Ele esclarece que não pretende recusar a sua tese egológica como princípio fundante da fenomenologia, mas sim busca manter o primado da subjetividade transcendental, evidenciando e resgatando todo sentido do mundo objetivo enquanto viáveis por intermédio do Eu transcendental e do modo dinâmico e contínuo de seus próprios atos. No parágrafo § 43 temos: “O problema apresenta-se ... em primeiro lugar, como um problema especial, posto ao sujeito, ‘da existência de outrem para mim’ por consequência como problema de uma teoria transcendental da experiência do outro, como o da ‘Einfühlung’ (empatia).” (Husserl, s/d, p.118).

No que concerne a este primeiro nível de clarificação da questão do Outro, Husserl afirma que a teoria da empatia apresenta um alcance mais vasto, pois “dá ao mesmo tempo as bases de uma teoria transcendental do mundo objetivo” (Husserl, s/d, p.118). Argumenta que o sentido da existência do mundo e, em particular, o sentido do termo ‘natureza’ enquanto realidade objetiva, são compreendidos por meio da experiência direta e da consciência individual. O autor também enfatiza a importância da intencionalidade, isto é, do modo como a consciência está sempre voltada para objetos e experiências no mundo. Considera ainda que, quando nos expressamos sobre a realidade objetiva, ocorre que nos referimos a um peculiar conjunto de objetos, como os culturais:

O mundo da experiência contém objetos determinados por predicados ‘espirituais’ que, conforme à sua origem e ao seu sentido, remetem para sujeitos e, geralmente, para sujeitos estranhos a nós próprios e à sua intencionalidade constituinte; são tais os objetos de civilização (livros, instrumentos, todas as espécies de obra etc.) que se apresentam igualmente com o sentimento de ‘existir para cada um’ (Husserl, s/d, 119).

Dessa forma, o sentido de existência destes objetos não é absoluto, conforme a perspectiva de se forjarem exclusivamente na imanência da consciência, mas sim relativo a cada sujeito e à sua própria experiência e intencionalidade, isto é, Husserl considera então que o discernimento da realidade objetiva está evidentemente vinculado à nossa consciência, porém

remetido à manifestação dos próprios objetos, ao modo de aparecerem, ao dar-se ‘em pessoa’ e, segundo uma relação de motivação na empatia.

Neste contexto, nos chama atenção o que diz Ricoeur a respeito da importância da V Meditação: “o equivalente e o substituto por Husserl da ontologia que Descartes introduzia na sua III Meditação pela ideia de infinito e pelo reconhecimento do Ser na presença mesma dessa ideia” (Ricoeur, 2009, p. 178). Ele interpreta que Descartes transcende o cogito por Deus, Husserl transcende o Eu por meio do Outro Eu, tendo em vista que busca em uma filosofia da intersubjetividade o fundamento último da objetividade, assim como Descartes buscou na veracidade divina. Para tanto, a constituição da transcendência do Outro na imanência da primordialidade: “tem a mesma significação decisiva que a passagem da ideia de infinito ‘no’ cogito cartesiano ao próprio ser ‘do’ infinito fora do cogito” (Ricoeur, 2009, p. 178). Resta-nos indagar o que Husserl realizou com isso e se alcançou sucesso nesse empreendimento filosófico.

Ao contrário do solipsismo metafísico que sustenta a existência de uma essência individual isolada e fechada dentro de seus próprios limites, o solipsismo gnosiológico representa, como explica Ricoeur, uma fase metodológica pela qual Husserl busca estabelecer uma base consistente, um ponto de partida sobre os saberes posteriormente revelados sobre as experiências do Outro. Nesse âmbito, o solipsismo se refere apenas a um método, um meio para alcançar o sentido último das experiências do Outro, que evita especificamente a armadilha do isolamento individual. Conforme declara o filósofo: “Para proceder aqui corretamente, há a exigência metódica primacial de efetuar, antes de tudo, um tipo peculiar de *epoché* temática no interior da esfera transcendental universal” (Husserl, 2013, p. 131). Como veremos, esta *epoché* será uma segunda *epoché*, uma redução da redução.

No tocante à posição de Husserl em relação ao solipsismo e à importância da fenomenologia na compreensão do mundo objetivo, o autor parece rejeitar o solipsismo como ideia de que apenas a própria consciência é certa ou pode ser conhecida com certeza. Em vez disso, Husserl argumenta que a compreensão do mundo como compartilhado por todos os sujeitos é essencial para a fenomenologia. Para tanto, mostra que a compreensão do sentido do mundo se torna acessível tanto para o Eu quanto para todos os eus. Desse modo, a compreensão do mundo compartilhado implica em uma transcendência do Eu isolado para um mundo objetivo, ocorrendo por meio da constituição intersubjetiva dos objetos, onde a objetividade não é dada de forma independente, mas emerge por meio da intencionalidade da consciência, que se direciona ao mundo e o constitui a partir de múltiplas perspectivas subjetivas. Os objetos, entendidos como noemas, são constituídos por diferentes modos de doação subjetiva, e sua identidade se estabelece na interação entre os sujeitos. Assim, a objetividade do mundo é

validada pela intersubjetividade, sendo reconhecida como uma realidade compartilhada, em que o sentido do mundo se forma não isoladamente, mas através da experiência comum, do intercâmbio entre os sujeitos. Com efeito, a confirmação ou negação das experiências ocorre no contexto das vivências intersubjetivas.

Portanto, a exposição de Husserl enfatiza que a fenomenologia se restringe ao solipsismo, posto que reconhece a existência de um mundo objetivo compartilhado por múltiplos sujeitos. A reflexão sobre a subjetividade transcendental e suas intencionalidades é vista como essencial para entender como o Eu se relaciona com o mundo objetivo. Ademais, a operação de redução mencionada pelo filósofo atua como uma ferramenta para essa reflexão. Isso possibilita que o Eu examine suas vivências de forma mais ampla, isto é, a consciência da existência de Outros Eus conduza à percepção de que eles compartilham o mesmo mundo de vivências.

5.3 Redução da experiência transcendental à esfera de pertença

Para elucidar o conceito de Outro, Husserl sugere na Quinta Meditação uma reflexão sobre o Eu ainda mais específica do que aquela que levou à compreensão do Eu transcendental e sua essência. Isso é crucial, pois permite a experiência originária de si, a experiência de uma camada última de sentido, a esfera de pertença, que nos conduz à compreensão da intersubjetividade e, consequentemente, do mundo objetivo.

Com esta camada atingimos o extremo limite a que nos pode conduzir a redução fenomenológica. É necessário evidentemente possuir a experiência desta ‘esfera de pertença’ própria do eu para poder constituir a ideia da experiência de ‘um outro que não eu’; e sem ter essa última ideia não posso ter a experiência de um ‘mundo objetivo’. Mas não preciso da experiência do mundo objetivo nem da de outrem para ter a da minha própria ‘esfera de pertença’ (Husserl, s/d, p.122-123).

Assim sendo, podemos compreender que o pensamento de Husserl apresenta uma sequência lógica muito própria em relação à exposição do sentido de outro, tendo em vista que em sua filosofia prevalece uma ordem específica na qual o tema em discussão é explicitado. Primeiramente, apresenta a importância de conhecer e de nos conscientizarmos do campo de vivências transcendentais, para então discernir como o Outro, o que me é estrangeiro, se constitui no âmbito da primordialidade. Tais vivências se relacionam à apreensão da objetividade do mundo e nos motivam a indagar sobre a perspectiva solipsista da subjetividade que entende apenas a própria experiência como realidade.

Segundo Ricoeur, Husserl propõe uma decisão de método bastante corajosa para resolver o problema, visto que transforma a objeção do solipsismo em argumento para elucidar a constituição do Outro (Ricoeur, 2009, p.216). Tal compreensão suscita o reconhecimento de que a experiência do Eu não é apenas interna e solitária, mas está também intimamente relacionada ao mundo objetivo, à interação com os outros, com as outras mônadas. Diante disso, comprehende-se que se trata de uma etapa metodológica importante e que esclarece outros sentidos que o autor se preocupa em refletir, como, por exemplo, o sentido do outro, tornando-se acessível sempre em relação ao Eu. Sendo assim, a relação entre o Eu e o Outro Eu é concebida e estreitada visando a tarefa gnosiológica das relações do sujeito para consigo mesmo e da relação entre os sujeitos.

Neste contexto, é importante pensar sobre a nova redução proposta, porque este proceder abstrativo sugere uma incursão profunda da esfera transcendental universal (refere-se ao reino das estruturas universais da consciência, que são independentes da experiência empírica). Além disso, surge a necessidade urgente de suspender as noções estabelecidas do mundo e as teorias filosóficas e científicas que moldam nosso entendimento. Para tanto, esta redução busca não apenas delimitar, mas também circunscrever um feixe intencional específico, aquele que se entrelaça com as vivências formadoras da subjetividade transcendental. Tais vivências são concebidas como um Eu único e idêntico em sua essência, abstraído de tudo o que é não Eu.

Segundo Ricoeur, poderíamos objetar que a suspensão da tese do mundo já inclui também o outro, o que leva o comentador a explicar que a redução agora exigida, denominada de redução à esfera do próprio, é uma redução de segundo grau e pressupõe: “a suspensão da tese geral do mundo. Ela consiste em delimitar, em circunscrever no interior da esfera reduzida do sentido, um feixe intencional, o das experiências que me constituem a mim mesmo como ego” (Ricoeur, 2009, p. 219). Nessa nova etapa, a atenção se dirige para as experiências imediatas, vividas pela consciência enquanto feixe intencional que constituem o Eu como ego, ou seja, as experiências que formam a percepção de cada sujeito em relação a si mesmo, enquanto eu consciente e único. Resta desta redução unicamente os conjuntos coerentes da intencionalidade, por meio dos quais o Eu transcendental se constitui no seu ser próprio.

Efetuada a abstração, permanece uma camada coerente do *fenômeno mundo*, correlativo transcendental da experiência do mundo, que se desenrola de uma maneira contínua e concordante. Podemos, não obstante a abstração, que elimina do fenômeno ‘mundo’ tudo aquilo que não é uma propriedade exclusiva do eu, avançar de uma maneira contínua na experiência intuitiva, mantendo-nos exclusivamente nesta camada de pertença. (Husserl, s/d, p.122)

Com esse procedimento é atingido o limite das reduções fenomenológicas. O resultado desta abstração é o fenômeno mundo que pertence ao Eu. Podemos indagar qual é o objetivo de Husserl com essa redução à esfera de pertença, a esfera do próprio? Será possível apreender única e exclusivamente o Eu e seus desígnios intencionais sem referência ao estrangeiro e a um mundo objetivo? Tal procedimento, segundo Ricoeur, foi estabelecer uma conexão de significados da qual do Outro é derivado do sentido do Eu:

Não se trata de maneira alguma de uma gênese no sentido cronológico do eu, como se a experiência de mim pudesse proceder no tempo a experiência do outro, mas se trata de uma filiação de sentido. Ou seja, o sentido “outro” é tomado de empréstimo ao sentido “eu”, porque é necessário em primeiro lugar dar sentido a “mim” e ao “meu próprio” para dar sentido ao “outro” e ao “mundo do outro” (Ricoeur, 2009, p. 220).

Com base nisso, podemos afirmar que só há estranho porque, inicialmente, há o próprio. O pensamento de Husserl aponta para o sentido do Outro como derivado, uma vez que o sentido do Eu é constituído primeiramente e de forma originária. Desse modo, podemos compreender que apenas ao investigar profundamente o Eu e desvelar seus conteúdos e interligações internas é possível discernir como ele molda a figura do Outro, percebido como algo estranho, além dos limites concretos de sua própria esfera. Reafirma-se então o percurso delineado neste texto, a saber, explorar a noção de Eu transcendental, captando sua vida própria e preparando o caminho para uma compreensão mais apurada do sentido do Outro. Este itinerário do pensamento de Husserl se mostra não apenas original, mas essencial ao discernimento da intersubjetividade transcendental.

Entendemos que a finalidade do projeto de Husserl não foi estabelecer uma ordem cronológica, como destacou Ricoeur, mas para capturar o momento específico em que o sujeito vivencia exclusivamente a si mesmo, não como um eu enclausurado em si, e sim enquanto ponto de partida primordial para a progressão de sentido voltada à objetividade do outro e do mundo.

Além disso, é importante explicar os dois significados fundamentais dessa nova redução para o pensamento de Husserl: não somente um aspecto negativo, isto é, aquele que não pertence ao Eu, como já mencionado, mas também o positivo, aquilo que pertence verdadeiramente ao Eu. Após a suspensão de tudo o que é estranho à subjetividade, o que resta é uma essência reduzida ao próprio. Nesse cenário, podemos indagar: O que é, então, o próprio?

O termo último de uma depuração é o ponto de partida de um trabalho de constituição. É um pré-dado que, em virtude mesmo de sua carga de potencialidade e da fuga de seus horizontes tem a densidade de um eu sou (...) Essa interminável tomada de consciência do “próprio” mergulha em uma vida cuja riqueza supera toda reflexão (Ricoeur, 2009, p. 224).

Dessa forma, ao explorar esse argumento para o nosso tema, a redução à esfera do próprio não apenas preserva, mas enriquece a experiência egoica ao revelar a plenitude das atualidades e potencialidades da vida consciente do Eu transcendental. Portanto, por meio desta redução da redução, este questionamento em retorno ao sentido último de eu, isto é, o próprio, o Eu sou antes do Eu penso, Husserl mostra a totalidade do Eu transcendental e avança ainda mais nas discussões para compreender o sentido fundamental da intersubjetividade. Por meio desta abstração, como descreveremos a seguir, Husserl indica o que é essencial e exclusivamente próprio do Eu, aquilo que pertence unicamente a ele. O filósofo irá explorar a corporeidade constituinte enquanto característica peculiar do Eu transcendental, através da qual também reconhece e confirma a existência do Eu no mundo como indivíduo em uma unidade psicofísica.

5.4 Körper, Leib e cinestesias

Husserl nos conduz inevitavelmente à questão das peculiaridades da esfera de pertença mediante o percurso reflexivo até aqui empreendido. Esta questão remete à vivência e à consciência originária de si mesmo em toda sua plenitude. Como já elucidado, a redução às vivências próprias do Eu não é meramente uma definição negativa por exclusão, isto é, pelo que não é, por aquilo que lhe é estranho ou estrangeiro. Pelo contrário, esta redução é definida positivamente pelo que ela designa, engloba e incorpora.

Entre os corpos desta ‘Natureza’, reduzida ‘àquilo que me pertence’, encontro o meu próprio corpo (Leib) distinguindo-se de todos os outros através de uma particularidade única; é, com efeito, o único corpo que não é apenas corpo, mas precisamente corpo *orgânico*; é apenas no interior da camada abstrata, separada por mim no mundo, ao qual, conforme à experiência, eu coordeno, ainda que segundo modos diferentes, campos de sensações (campos de sensação do tocar, da temperatura, etc.); é o único corpo de que eu disponho de maneira imediata assim como cada um dos meus órgãos (Husserl, s/d, p.123-1240).

O trecho acima explicita a realidade concreta do Eu transcendental. Ao reduzirmos à esfera de pertença, emerge o corpo único com o qual a subjetividade transcendental se relaciona diretamente, variando em modos diferentes dentro de seus campos de sensações: o único corpo que configura seu limite espacial; único corpo ao qual a subjetividade

transcendental tem acesso direto, conectado a um fluxo de modos de ação, ao poder de agir, ao ‘eu posso’, que permite perceber, sentir e mover-se. Este é essencialmente o delineamento da esfera de pertença do Eu: o corpo que, no mundo, pertence à sua primordialidade. Este corpo não é apenas físico, mas está ligado ao poder de fazer, de agir. Partindo desta compreensão, Husserl descreve como o nosso corpo é a base originária da nossa experiência do mundo, o modo pelo qual interagimos com tudo ao nosso redor. Em essência, isso caracteriza a esfera de pertencimento do Eu transcendental e por meio do seu corpo o mundo lhe pertence, pois ele é natureza, está soçobrado na natureza.

Para maior esclarecimento, é preciso evidenciar a diferença entre os termos alemães *Körper* e *Leib*, usados por Husserl e traduzidos como corpo e organismo ou corpo orgânico, pois como se sabe a língua alemã emprega esses dois termos para corpo, embora com dois significados diferentes: *Körper* se refere a qualquer corpo físico, enquanto *Leib* se refere a um corpo animado: “Essa totalidade isolável é o corpo próprio, melhor denominado a carne (*Leib*), a saber, este corpo que movimento, com o qual percebo, pelo qual me exprimo. Esta carne serve de polo de referência para todos os corpos (*Körper*)” (Ricoeur, 2009, p. 223). Husserl utiliza esses termos ao tratar da empatia no intuito de explorar esses dois sentidos distintos. A análise desta distinção é fundamental para a compreensão da empatia e da intersubjetividade nas Meditações Cartesianas.

Há um corpo físico (*Körper*) qualquer e há o organismo vivo (*Leib*). O corpo físico é percebido enquanto objeto no mundo exterior, visto e interpretado pelo ego através da percepção sensorial. Ele aparece de diferentes modos e é continuamente confirmado em nossa experiência. O organismo vivo, *Leib*, é experimentado de forma mais íntima e direta pelo ego. Ele não é apenas um objeto externo, mas consiste em ponto central a partir do qual o ego age e interage com o mundo. O organismo é o centro de nossas percepções em constante mudança, sempre se adaptando e sendo atualizado conforme interagimos com nosso ambiente. Tal distinção é crucial, pois enquanto o corpo físico (*Körper*) é percebido como um objeto externo, tanto no nosso próprio corpo quanto no corpo de outros, o organismo vivo (*Leib*) representa a nossa experiência subjetiva e íntima deste corpo. Husserl argumenta que entender essa diferença ajuda a compreender como percebemos e nos relacionamos não apenas com nosso próprio corpo, mas também com os corpos de outros. Em *A Crise das Ciências Europeias e a Fenomenologia Transcendental*, Husserl distingue as questões relativas ao significado do corpo do outro como organismo e a percepção do meu próprio organismo apenas como corpo:

Assim, os corpos e o corpo somático são, segundo a percepção, essencialmente diferentes; o corpo somático, a saber, como o único corpo somático efetivamente perceptivo, o meu corpo somático. Como surge a consciência, em que do mesmo modo o meu corpo somático adquire a validade ontológica de um corpo entre os outros, como, por seu lado, certos corpos do meu campo perceptivo vêm a valer como corpos somáticos, corpos somáticos de eus-sujeitos “estranhos”, estas se tornam, então, questões iniludíveis (Husserl, 2012, p. 86).

Para Husserl, o termo *Körper* é usado para se referir ao corpo como um objeto que pode ser percebido externamente. Ele contrasta com o termo *Leib*, que é o corpo vivido ou experienciado internamente. Quando o filósofo fala de *Körper*, ele está se referindo ao corpo como algo que pode ser objetivado, ou seja, percebido como um objeto separado de nós mesmos, como algo que existe no espaço e pode ser apreendido pela percepção. Este corpo é visto de diferentes perspectivas ou perfis, sendo considerado material, ocupando um lugar específico no espaço. *Körper* é descrito como algo que pode ser compartilhado intersubjetivamente entre diferentes pessoas, o que significa que todos podem concordar sobre sua existência e suas características físicas. Para tanto, é através da nossa capacidade de perceber e sintetizar informações sensoriais que conseguimos entender o corpo como algo múltiplo (com várias partes), uno (como um todo coeso) e contínuo (que existe sem interrupções). Assim sendo, o termo *Körper* é usado por Husserl para descrever o corpo humano como um objeto físico e material, percebido externamente e compartilhado intersubjetivamente, em contraste com o *Leib*, que se refere à nossa experiência vivida internamente do corpo.

O termo organismo (*Leib*) diz respeito a uma experiência única, que só é possível pela vivência íntima do próprio corpo, sentida de maneira única e original, diferente de todas as outras. A noção de pertença é decisiva para o significado do organismo. Husserl enfatiza o governo sobre os órgãos e a influência das cinestesias e sensações, como atributos do *Leib*. É um corpo animado que interage com o mundo e se apreende de forma original; relação entre o eu e seu próprio corpo, em que o eu vivencia espontaneamente o próprio corpo. O organismo, como fonte das sensações é governado pelo eu, que o movimenta e o experimenta em sua originalidade e unidade. Ao contrário das coisas do mundo, que se apresentam em perfis distintos, o organismo é apreendido originalmente como um todo unificado. Nas *Meditações Cartesianas*, além das sensações, as cinestesias também são uma expressão da apropriação íntima e do caráter fundamental do corpo orgânico, relacionando-se com a ação no mundo:

Eu percepciono com as mãos, tateando cinesteticamente, do mesmo modo que, olhando cinesteticamente, percepciono com os olhos etc., e posso a todo tempo percepcionar assim, pois estas cinestesias dos órgãos transcorrem no eu faço e estão submetidas ao meu eu posso; além disso, eu posso, jogando com estas cinestesias,

empurrar, impelir etc., e, com isso, agir somaticamente, primeiro, de um modo imediato, e, de seguida, também mediato (Husserl, 2013, p. 135).

Segundo Depraz, as cinestesias ou cinesteses como a etimologia o indica, *kinesthesia* significa “sensação de movimento” (Cf. Depraz, 2011, p.61) Por cinestese, Husserl entende “Todas essas sensações vividas que sentimos quando nós mesmos estamos em movimento”. E prossegue exemplificando:

Ao invés de observar da janela a cerejeira em flor, eu passeio pelo jardim e sinto os movimentos táteis de meus pés pisando em alternância o solo terroso, o movimento de cinzel de minhas pernas chicoteando a grama alta, o movimento de balanço dos meus braços, minha cabeça que se inclina para evitar um galho baixo, e até mesmo os movimentos oculares involuntários que acompanham o gesto da cabeça (Depraz, 2011, p. 61).

A comentadora discute a perspectiva de Husserl que diz respeito ao valor que atribui à experiência direta e imediata da consciência. Aqui, a ênfase recai na importância das sensações vividas e dos movimentos corporais enquanto estamos em movimento, em contraste com apenas observar algo passivamente da janela. Igualmente, o corpo caminhante se revela como consciência encarnada, isto é, o ‘eu’ não está separado de suas ações físicas, ao contrário, é consciência vivida através do seu corpo em movimento, ao mesmo tempo, em que reconhece que há uma dimensão subjetiva e consciente intrínseca à experiência corporal, ou seja, não se pode reduzir a experiência corporal apenas a processos fisiológicos ou mecânicos.

Segundo Depraz, as cinestesias ou as sensações de movimento proporcionam ao eu uma forma de autoconsciência espacial em relação aos objetos do mundo. Elas enfatizam a capacidade de agir, possuir e governar o próprio corpo, além de sinalizar a liberdade de ação, visto que quando existe vontade de mudar de posição, isso permite compreender o corpo como sendo governado pelo eu. Na passagem abaixo, retirada da *Crise*, Husserl descreve as cinestesias como a consciência da liberdade de agir, que sempre reafirma o controle sobre o próprio organismo:

Nisso está óbvia e inegavelmente implicado o nosso corpo somático, que não falta jamais ao campo perceptivo, com os seus “órgãos de percepção” correspondentes (olhos, mãos, ouvidos, etc). Estes desempenham aqui, conscientemente, um papel constante e, com efeito, funcionam no ver, no ouvir, etc, em conjunto com a mobilidade egoica que lhes pertence, a chamada cinestesia (Husserl, 2012, p. 85).

Portanto, Husserl define a cinestesia como mobilidade egóica, isto é, como a capacidade de movimento do próprio ego. Paralelamente aos pares como simples

natureza/natureza pura e simples e *Körper/Leib*, que ressaltam o contraste aparente entre o objetivo e o subjetivo, destacamos, em relação às cinestesias, a diferença entre a modalidade egóica e os movimentos que se manifestam corporalmente. A mobilidade egóica das cinestesias referem-se à sensação de movimento, sendo um processo subjetivo no qual o Eu pode sentir-se alternando sua posição e controlando essa mudança. Os movimentos corporais levam a outra perspectiva desse movimento, que pode ser até mesmo a do eu ao abstrair-se de sua própria situação:

As cinestesias são diferentes dos movimentos somáticos que se apresentam corporalmente e, no entanto, formam uma unidade característica com eles, pertencendo, nesta duplicidade (cinestesias internas – movimentos exteriores corpóreo-reais), ao corpo somático próprio (Husserl, 2012, p. 131).

Segundo Husserl, mediante as cinestesias, essa modalidade do organismo permite sentir diretamente o próprio corpo. Husserl enfatiza, através da apresentação das cinestesias, que o corpo vivenciado tem primazia sobre outros corpos. Após a epoché temática (um procedimento fenomenológico para suspender julgamentos sobre a existência dos objetos externos), o corpo vivido permanece como o estrato primordial na esfera de propriedade do eu. Logo, as cinestesias reafirmam o domínio do próprio organismo, como Husserl argumenta na passagem mencionada.

Nas *Meditações Cartesianas* e em *Crise*, as referências às cinestesias estão frequentemente associadas à percepção externa, como na passagem abaixo:

Dirigimos até aqui o olhar para as multiplicidades das exposições dos lados de uma e da mesma coisa e para a mudança das perspectivas de perto e de longe. Logo, advertimos que estes sistemas de exposições “de” estão referidos a multiplicidades correlativas de processos sinestésicos que tem o caráter específico do “eu faço”, “eu movo” (onde também o “eu paro” tem de ser incluído). As sinestesias são diferentes dos movimentos somáticos que se apresentam corporalmente e, no entanto, formam uma unidade característica com eles, pertencendo, nesta duplicidade (sinestesias internas – movimentos exteriores corpóreo-reais), ao corpo somático próprio (Husserl, 2012, p. 131).

Assim, tratar aqui sobre o tema das cinestesias é crucial para o desenvolvimento da empatia e, consequentemente, da intersubjetividade no pensamento de Husserl. Nas *Meditações cartesianas*, elas parecem ser apenas exemplos de como nos apropriamos do nosso corpo, mas revelam-se como um elo entre a compreensão do corpo como organismo e como objeto. As cinestesias, fundamentais para a percepção como atividade do organismo, possibilitam a experiência da corporalidade. Sem a encarnação ou objetificação do eu, não haveria a doação

ao outro do sentido transcendental transferido pelo próprio eu, pois o eu não se reconheceria como objeto. Para o reconhecimento do outro, é essencial a constituição do organismo como corpo no espaço.

O que acabamos de expor aponta, manifestamente, para o decurso da associação constituinte do modo outro. O corpo que pertencente ao meu mundo circundante primordial (que logo de seguida será o outro) é, para mim, corpo no modo ali. O seu modo de aparição não emparelha, em associação direta, com o modo de aparição que o meu soma, de cada vez, tem efetivamente (no modo aqui), mas desperta antes reprodutivamente uma aparição semelhante, pertencente ao sistema constitutivo do meu soma enquanto corpo no espaço (Husserl, 2013, p. 156).

Entretanto, essa objetificação que ocorre quando reconhecemos nosso próprio corpo simplesmente como corpo físico, chamado de *Körper* em alemão, não é única. A experiência predominante não consiste em ver nosso próprio corpo de fora. Embora possamos observar nosso corpo como observamos outros objetos no mundo, essa visão é superficial. Assim, a percepção de união com o próprio corpo é muito mais marcante. Em vez de percebermos nosso corpo como algo separado, é mais habitual a percepção do mundo por meio dele, utilizando-o como forma original para interagir com o meio que nos circunda.

Além disso, mesmo que não seja a experiência mais intensa e original, a objetificação do meu próprio corpo acontece porque também posso, embora com menos intensidade, experimentar meu próprio corpo como objeto, como quando toco uma mão com a outra. Por exemplo, quando um membro está dormente e o vejo visualmente sem sentir, experimento esse membro temporariamente apenas como objeto, sem a sensação de posse. Esta experiência, embora secundária em relação à experiência primária de posse e controle do organismo, como mencionado anteriormente, é fundamental para atribuir sentido ao outro.

Nesse sentido, a experiência cinestésica é fundamental para a constituição de objetos perceptuais e se baseia na percepção do próprio corpo como situado no espaço. Sendo assim, os objetos perceptuais se apresentam sempre em perspectivas que estão conectadas às experiências cinestésicas. Por exemplo, ao perceber um cubo, sempre existe a possibilidade de mudar de posição para ver uma face oculta, graças às sensações cinestésicas. A percepção depende do movimento, que é sentido diretamente pelo organismo através das cinestesias, estabelecendo uma relação entre a percepção e a mudança de posição.

Husserl esclarece que a consciência está centralizada em si mesma, percebendo o próprio corpo como algo “aqui”, próximo e central, enquanto o mundo exterior e o corpo de outros são percebidos como “ali”, distantes e periféricos. Essa distinção reflete a organização da consciência em relação ao que é percebido e como ela se situa em seu campo de experiência.

Assim, por essa concepção husseriana de corporeidade, entendemos melhor a distinção entre o “aqui” e o “ali”. Husserl, ao contrário do dualismo mente-corpo, não considerava o corpo como algo separado da consciência. Para Barco, a análise de Husserl não tratava de dizer “eu tenho um corpo”, implicando posse, mas sim “eu sou um corpo” (Cf. Barco, 2012, p. 12). Por essa perspectiva, é enfatizada a unidade entre a vida psíquica e o corpo físico, reconhecendo que somos seres corporais inseparáveis da nossa experiência no mundo. Portanto, o organismo e o corpo estão intrinsecamente ligados e essa conexão é fundamental para nossa existência e percepção. Em concordância com os comentários acima, estabelece Husserl:

Esta orientação do ali, graças às minhas cinesteses, está submetida a uma livre mudança (...) Que, agora, o meu soma corpóreo seja apreendido e seja apreensível como qualquer outro corpo natural móbil existindo no espaço, está manifestamente conectado com a possibilidade que se expressa nas seguintes palavras: eu posso alterar a minha posição de tal modo que, através da livre modificação das minhas cinesteses e, em particular, as do circunvagar, poderei sempre converter todo e qualquer ali num aqui, ou seja, poderei ocupar somaticamente qualquer lugar espacial (Husserl, 2013, p. 154-155).

Husserl explica que posso me projetar na posição do outro sem estar fisicamente lá, bem como dispor de infinitas possibilidades de posição. Por meio dessa habilidade, posso também me relacionar com o mundo e influenciar as coisas à minha volta. Igualmente, eu posso atualizar e transformar o que antes era apenas horizonte, avaliando ou ajustando as intencionalidades que o visavam. Por conseguinte, posso afirmar que exerço um controle sobre o mundo ao meu redor que se refere a esse ponto central, isto é, meu próprio organismo. Em outras palavras, a autoconsciência do corpo orgânico *Leib*, que se reconhece enquanto unidade de experiência de um corpo situado no espaço (*Körper*), encontra seu ponto central na capacidade cinestésica.

Ademais, o autor exemplifica que, quando uma mão toca a outra, o organismo que tem a experiência também é experienciado. Nessas cinestesias, o eu pode se perceber tanto como sujeito quanto como objeto da percepção. Além disso, ao se apreender como objeto é capaz de transcender sua própria imanência e se inserir no mundo com os demais sujeitos, como evidencia Husserl:

Eu percepciono *com* as mãos, tateando cinesteticamente, do mesmo modo que, olhando cinesteticamente, percepciono com os olhos etc., e posso a todo tempo percepcionar assim, pois estas cinesteses dos órgãos transcorrem no *eu faço* e estão submetidas ao *eu posso* (...) percepcionando ativamente, tenho experiência (ou posso ter experiência) de toda a natureza e, dentro dela, da minha própria somaticidade, a qual está, portanto, retroreferida a si própria. Isto se torna possível porque eu posso sempre percepcionar, *por meio* de uma mão, a outra mão, um olho etc., situação em

que o órgão funcionante se tem de tornar objeto, o objeto, órgão funcionante (Husserl, 2013, p. 135).

Portanto, quando nos movemos e interagimos com o mundo ao nosso redor, nós simultaneamente sentimos e agimos. Assim como percebemos as coisas na natureza, também experimentamos a nós mesmos em um tipo de retro referência. Isso significa que nossos sentidos nos proporcionam uma experiência dupla: eles nos ajudam a entender nosso corpo tanto como organismo funcional quanto como entidade física.

Sendo assim, quando tocamos nosso próprio corpo, experimentamos duas sensações ao mesmo tempo: a sensação de tocar e a sensação de ser tocado. Isso revela uma relação recíproca, onde a mão que toca também é afetada pelo toque e a parte do corpo que é tocada também participa da interação. Para tanto, essa experiência nos faz perceber tanto a natureza subjetiva, que se refere a como nos sentimos internamente, quanto a objetiva, como nosso corpo é percebido externamente e nos permite imaginar como os outros nos percebem também. Portanto, ao nos projetarmos na direção dos outros, podemos entender melhor a nós mesmos, mas sempre em relação à nossa experiência física como seres vivos, o que nos ajuda a nos sentir mais reais e concretos.

Husserl visa, por meio das cinestesias, explorar uma compreensão autônoma do eu, percebido primariamente como corpo vivido (*Leib*) e como mero corpo (*Körper*). Dito isso, a interligação dessas duas esferas, a da *res extensa* e da *res cogitans*, possibilita a compreensão do outro e da intersubjetividade. Desse modo, a dualidade do corpo, experimentado como organismo e apreendido como objeto, constitui a base da formação do eu humano e, consequentemente, possibilita a manifestação da empatia e o estabelecimento da intersubjetividade. Este tema central das *Meditações cartesianas* é legado à *Crise*:

Unicamente a partir do meu vigorar originalmente experienciado, como a única experiência original da somaticidade como tal, posso compreender um outro corpo como corpo somático, onde um outro eu vigorando se incorpora, ou seja, posso compreendê-lo de modo mediado e, no entanto, numa mediação de uma espécie totalmente diversa da localização imprópria, onde aquela se funda. Só assim pertencem aí e ali no espaço-tempo e, por conseguinte, impropriamente existentes nesta forma dos corpos, ao passo que eles mesmos e, assim, as mentes em geral, consideradas de modo puro e propriamente essencial, não tem nela de todo nenhuma existência (Husserl, 2012, p. 176).

Mediante esta passagem, Husserl esclarece que o outro pode ser compreendido como outro de um eu através da transferência de sentido do organismo vivido. Assim, ao realizar a *epoché*, em que o ego se autoconstitui como homem, como um ser no mundo: “Destacar o meu corpo, reduzido à minha ‘pertença’, é já parcialmente destacar o fenômeno

objetivo: ‘eu enquanto sou este homem’ na sua essência-pertença” (Husserl, s/d, p.125). Isso significa que a abstração do que é estranho revela a vivência do corpo (o organismo), ressaltando deste modo o eu enquanto homem entre os outros eus no mundo.

Na sequência desta eliminação abstrativa de tudo o que me é estranho, ficou-me uma espécie de mundo, uma natureza reduzida à ‘minha pertença’, - um eu psicofísico com corpo, alma e eu pessoal, integrado nesta natureza graças ao seu corpo (Husserl, s/d, p. 125).

Husserl mostra, por meio da ‘redução da redução’ (*epoché* temática), o organismo como pertença, como eu psicofísico. Reconhece este organismo como o ‘meu próprio’ que controla cada um de seus órgãos, pondo e dispondo-os conforme necessário. O autor discute, igualmente, a constituição do eu humano como uma entidade composta por um corpo e uma alma (*psique*), percebendo-se como um fenômeno integrado no mundo, que percebe e interage com este mundo por mediação de seu próprio ego (Husserl, 2013, p. 136-137). Este ser integrado no mundo por meio de sínteses constitutivas e do despontar do corpo como pertença, encarna-se enquanto eu em sentido corrente do eu humano e pessoal, constituindo uma autopercepção de si, uma autopercepção que é mantida em validação e construção continuadas (Cf. Husserl, 2013, p. 137). Sabemos que, para Husserl, o termo ‘constituição’ é traduzível no sentido de explicitação (*Auslegung*), de uma interpretação. O exercício de ‘constituição’ se desenvolve segundo a regra do fio condutor transcendental do objeto: o elo entre o objeto percebido (*noema*) que se dá à consciência e, o ato (*noese*), que visa ao objeto em direção do qual esse ato se orienta. Isso implica que a constituição de uma alteridade não parte do zero, não é um processo de criação, porque é a partir do objeto já constituído que é possível desdobrar retroativamente as camadas de sentido de uma objetividade colocada em perspectiva (Cf. Ricoeur, 2009, p. 224).

A autopercepção é responsável exclusivamente por explicitar a constituição original daquilo que inicialmente é apenas antecipado: o outro. O que me é próprio “revele-se apenas pela explicitação, é na e pela obra desta que recebe o seu sentido original” (Husserl, s/d, p.130). Na verdade, o outro é antecipado na experiência de alteridade interna ao eu, que se experiencia como corpo orgânico e simultaneamente mero corpo. Vale ressaltar que a experiência original da projeção do outro é vivida de maneira única, entretanto a experiência vivida pelo outro é impossível ao eu, já que não vivencia a vida do outro e isso torna a alteridade entre eu e outro sempre intransponível. A esfera de pertença revelada pela *epoché* é uma abstração que não está previamente realizada ou intuitivamente acessível, mas requer uma reflexão interna do ego

transcendental. Husserl propõe que o teor essencial da esfera do próprio, isto é, aquilo que constitui a característica interna e essencial, não está completamente presente ou acessível de imediato. Em vez disso, está antecipado de forma geral e em um horizonte de significado. Por meio do exercício de constituição de sentido e da explicitação é que esse teor próprio essencial pode ser verdadeiramente constituído. Segundo Husserl, a autopercepção transcendental representa um ponto de partida fundamental em que emergem as formas estruturais universais que garantem a identidade essencial do eu. Estas formas estruturais não se limitam à simples atualidade do eu, abrangem suas potencialidades de sentido. Isso significa que a identidade do eu não é apenas uma questão de existência atual, presente, mas envolve a continuidade temporal e a capacidade do eu de se constituir ao longo do tempo. O ‘eu’ se experimenta e se reconhece através das diferentes fases da vida, mantendo uma coerência que transcende as mudanças circunstanciais.

Portanto, a partir da autopercepção transcendental, Husserl enfatiza as formas estruturais universais que garantem a identidade essencial do eu, destacando a auto constituição contínua das vivências temporais como um elemento crucial desta identidade. Em outros termos, a esfera de pertença engloba as atualidades e potencialidades da consciência, os sistemas constitutivos e as unidades já sedimentadas são inseparáveis da constituição original (Cf. Husserl, 2013, p. 141-142). Assim, a esfera do próprio inclui não só a simples natureza – o fluxo de vivências conscientes – e o organismo, que se revela de forma fundamental, mas também os objetos transcendentais. Estes são sintetizados pela estrutura transcendental do ego a partir da diversidade sensorial, formando o mundo em sua totalidade.

No interior desta esfera original (da explicitação de si próprio) encontramos também um ‘mundo transcidente’, resultado da redução do fenômeno intencional ‘mundo objetivo’, ‘aquilo que me pertence’ (no sentido positivo que agora adiantamos), contudo todas as ‘aparências’ correspondentes do transcidente, fantasias, ‘puras’ possibilidades, objetividades eidéticas, na medida em que sofrem nossa redução à ‘pertença’, fazem igualmente parte deste domínio, domínio daquilo que me é essencialmente próprio a mim mesmo, daquilo que eu sou na minha existência plenamente concreta ou, como se poderá dizer ainda, daquilo que sou enquanto sou esta mônada (Husserl, s/d, p.133-134)

5.5 Vivência primordial e a qualidade psicofísica do ego transcendental

Após considerar a redução à esfera de pertença que destacou as funções corporais e suas interações fundamentais, demonstrando como são importantes para formar as características específicas do Eu transcendental, Husserl se depara com um entrelaçamento de vivências que já estão constituídas antes mesmo que o Eu reflita sobre elas. Este entrelaçamento

diz respeito à unidade psicofísica, especificamente à ideia de um corpo animado ou alma encarnada. Trata-se, portanto, de um vínculo significativo no desenvolvimento da filosofia fenomenológica e foi inicialmente suspenso para alcançar as vivências primordiais.

Husserl analisa que as vivências humanas não são apenas produtos de reflexões conscientes, mas emergem de uma base pré-reflexiva, em que a mente e o corpo se entrelaçam de maneira inseparável. Isso significa que nossa consciência não pode ser separada de nossos corpos e das funções físicas que sustentam a existência e a experiência no mundo. Tal compreensão nos auxilia a explicar como experienciamos o mundo não apenas como observadores externos, mas como seres integralmente envolvidos e encarnados em nossos corpos animados.

Nesse ponto, fica evidente que o filósofo revisita a conexão entre corpo físico e *psique*, uma característica do Eu empírico, buscando compreender seu significado original. Assim, essa relação se revela em dois aspectos fundamentais: primeiro, o papel desta relação na compreensão da experiência do Eu como um todo concreto e, portanto, na sua contínua interação com o mundo; segundo, o papel desta relação na interação com o Outro, indicando que a percepção imanente da totalidade do Eu é um pressuposto para o encontro com a objetividade em geral, incluindo o estrangeiro.

Nesse contexto, é perceptível que o Eu transcendental, ao se circunscrever à esfera do próprio, encontra seu próprio fluxo de vividos, tanto sua natureza corporal específica quanto a si mesmo como parte do mundo exterior. Ele se percebe como um ser que se integra no mundo e interage com ele através de seu corpo. No âmbito do transcendental, o ser humano também se reconhece como parte de uma comunidade de outros seres no mundo, dotado de uma unidade física e psicológica que se revela no mundo externo. Esta primordialidade captura os movimentos subjetivos que dão vida ao seu corpo físico, que imprimem um comportamento no espaço físico.

Assim, conforme Husserl esclarece nas Meditações ao enfatizar o corpo reduzido à esfera do próprio, em sua essência ou conexão, o olhar fenomenológico permite entender a dimensão do Eu transcendental situado no mundo como ser humano. Dessa maneira, ao se perceber como mundano:

Encontro o meu organismo e a minha alma, a mim próprio, unidade psico-física e, nesta unidade, o eu-personalidade: encontro o eu que ‘no’ e ‘através’ deste organismo age e sofre no mundo exterior, e que, em geral, se constitui como unidade psico-física em virtudes da experiência constituinte dessas relações absolutamente únicas do eu e da vida com corpo (Husserl, s/d, p.125).

Segundo Husserl, mesmo após esta depuração do Eu de tudo o que não lhe é inerente em sua especificidade do Eu como polo idêntico de múltiplas vivências puras, de sua vida intencional e de seus *habitus*, os quais conferem seu caráter de pessoa, ainda assim, a experiência da consciência permanece fundamentada na sua capacidade de se relacionar com o mundo objetivo. Neste sentido, ao mesmo tempo em que deixa de lado as experiências psicológicas ou empíricas e alcança o domínio transcendental, domínio da autoexplicação, o ‘eu’ encontra o mundo que lhe pertence como algo interno, e no qual se percebe como membro das exterioridades. Simultaneamente, o ‘eu’ se percebe distinto destas exterioridades, pois apreende este corpo que é animado, que tem movimento, que tem certo comportamento.

Segundo Husserl, o eu consciente não é simplesmente uma entidade isolada, mas está sempre em relação com o mundo externo e essa relação é mediada pela “alma”, que percebe e integra as experiências. Há uma relação dinâmica entre o transcendental e o psicofísico. Deste modo, ao explorar a natureza da consciência fenomenológica e a sua conexão com o mundo exterior, Husserl identifica que o Eu não percebe passivamente, mas ativamente se engaja em um processo de atribuição de significados. Além disso, esse movimento de sentido não se limita exclusivamente à compreensão da própria relação do Eu com o mundo natureza, este processo conduz à articulação originária do eu com o não-eu, o estrangeiro, expandindo a compreensão da totalidade da experiência humana e de sua interação com o mundo circundante. Husserl sugere que o Eu primordial pode perceber-se como mundano em sua plenitude monádica, tal atitude não impede o Eu, que medita enquanto eu absoluto, universal, transcendental, de se engajar no mundo, de se mundanizar, ao mesmo tempo que procede o constituir. Isto é, a constituição de sentido é sempre um questionamento em retorno a uma camada mais profunda de significado, consiste em um interpretar (*Auslegung*) enquanto um explicita.

5.6 Transcendência imanente e mundo primordial

A análise da propriedade egoica revela no Eu transcendental a presença do corpo próprio e sua relação com outros seres no mundo. Husserl, ao reduzir à esfera de pertença, também desvelou um universo que explicita primordialmente o eu sou, ou seja, o que essencialmente lhe pertence e se manifesta como Eu, nessa evidência absoluta. Assim, no âmbito do horizonte das vivências puras, surge um mundo transcendentale, reduzido do mundo efetivo ao que lhe é imanente. Logo, a identidade do objeto se configura como uma transcendência imanente, cujas particularidades se manifestam no Eu transcendental. Em outras palavras, após efetivar a redução ao campo das vivências primordiais (Cf. Husserl, 2013, p.

141), o autor esclarece nas suas *Meditações* o que se refere à esfera de pertença. Como anteriormente discutimos, além do próprio corpo, a esfera particular do Eu também abrange as atualidades e potencialidades dos vividos, ou seja, seus sistemas constitutivos e as objetividades que eles constituem. Deste modo, tanto a percepção constituinte quanto o ser percebido são igualmente partes integrantes dessa esfera. Isso se aplica tanto aos dados sensíveis, considerados como “temporalidades imanentes que me são próprias” no âmbito do Eu transcendental, quanto em relação aos objetos transcendentais, isto é, “os objetos transcendentais, por exemplo, os objetos da sensibilidade externa, unidades de multiplicidades de modos sensíveis de aparição”, desprovidos de qualquer caráter objetivo. (Husserl, 2013, p. 142)

Sendo assim, quando Husserl defendeu a abstração metodológica de todas as vivências do não-próprio, para alcançar o que verdadeiramente pertence ao Eu, ele imediatamente encontrou seu corpo físico, como uma unidade transcendente imersa em seu fluxo de vivências. Dessa forma, percebemos que o Eu monádico, ou seja, considerado concretamente em sua unidade e inserção no mundo, possui um horizonte daquilo que lhe é intrínseco: o mundo primordial. Neste mundo primordial, descobrimos, através da exploração do eu, os objetos intencionais percebidos em sua transcendência, aqueles definidos apenas por suas sensações, tornando-se imanentes para o Eu em sua esfera de propriedade. Contudo, ao mesmo tempo, encontramos objetos intencionais permeados pelo caráter objetivo, ou seja, que não se restringem exclusivamente à esfera de pertença. Por sua vez, isso nos conduz a um nível adicional de análise que abordaremos ao discutir a objeção ao solipsismo: a inclusão do não-próprio no horizonte de possibilidades do Eu transcendental.

Que esta essência própria possa ser para mim, em geral, contrastada com qualquer coisa de outro, ou que eu, o eu que sou, possa estar consciente de um outro que não sou eu, de um eu que me seja alheio, pressupõe, portanto, que nem todos os meus modos de consciência próprios pertencem ao círculo daqueles que são modos da minha autoconsciência (Husserl, 2013, p. 143).

Dessa forma, um resultado significativo da redução à esfera de pertença é a revelação do próprio dentro do campo das vivências primordiais. Isso nos conduz a entender que os atos de consciência do Eu transcendental envolvem tanto a apreensão de si quanto a percepção de outros seres ou coisas, sendo que a consciência desses objetos pressupõe que o Eu seja capaz de apreender, em seu mundo primordial o não-próprio, permitindo-se ser influenciado pelo estrangeiro. Além disso, os atos de consciência envolvem a compreensão da maneira pela qual o ser transcendental se constitui pela harmonização de suas vivências, na unidade de seus múltiplos vividos, ao apreender também outros sistemas de unidades

concordantes que não lhe são próprios, mas que se encontram presentes em sua imanência, validando ou refutando suas próprias vivências. Para Husserl, o desafio fundamental reside em discernir “como se poderá compreender que o ego tenha e possa sempre formar em si tais intencionalidades de um tipo novo, com um sentido de ser através do qual ele transcende, de todo em todo, o seu próprio ser” (Husserl, 2013, p. 143).

Sendo assim, um problema relevante como a possibilidade de o estranho emergir como uma dimensão do Eu, uma transcendência que é intencionalmente construída pelo Eu transcendental. Dentro desse contexto, o conceito de Outro (o não-próprio) se destaca, amplamente entrelaçado com a constituição do mundo objetivo, onde outros “não-eus” aparecem como outros Eus. Estes são revelados como transcendências imanentes ao serem reduzidos à esfera do próprio, destacando a camada intencional profunda do Eu, de maneira similar aos outros objetos intencionais presentes no mundo primordial.

Esta transcendência imanente “na ordem da constituição de um mundo alheio ao eu, de um mundo exterior ao meu eu concreto próprio (não, porém, exterior no pleno sentido espacial natural), esse mundo reduzido é a transcendência (ou mundo) em si primeira, primordial” (Husserl, 2013, p. 144). Logo, esse mundo não apenas sintetiza de maneira unitária o conjunto infinito de potencialidades do Eu, mas também desempenha um papel crucial na determinação da existência concreta e própria do Eu, assim como de todos os seus objetos intencionais.

Conforme Husserl, a esfera primordial possibilita a percepção da constituição intersubjetiva do mundo objetivo, cujo caráter de objetividade é mantido em sua referência simultânea ao Eu transcendental e aos outros Eus. Desse modo, podemos abordar a existência de uma intersubjetividade transcendental que se manifesta como um ‘nós’ transcendental que é uma característica intrínseca do Eu monádico.

Segue-se que *a constituição do mundo objetivo comporta essencialmente uma ‘harmonia’ das mônadas*, mais precisamente, uma constituição harmoniosa particular em cada mònada e, por consequência, uma génese que se realiza harmonicamente nas mònadas paticulares. Não se trata de maneira alguma de uma estrutura ‘metafísica’ da harmonia das mònadas; esta harmonia tem um tanto duma invenção ou duma hipótese metafísica como as próprias mònadas. Esta harmonia pertence, pelo contrário, à explicitação dos conteúdos intencionais incluídos no próprio fato de um mundo de experiência existir para nós. (Husserl, s/d, p.138)

Em última análise, podemos perceber que a investigação de Husserl sobre a explicitação das peculiaridades do Eu representa uma etapa essencial da reflexão sobre o não-próprio. Isso se deve ao fato de que essa abstração não apenas esclarece o que pertence

exclusivamente ao horizonte primordial das vivências, mas também revela dentro a presença de uma transcendência imanente, isto é, a manifestação do diverso ou da diferença em um Eu unificado e idêntico. No entanto, como ocorre a experiência de um ser “não-próprio”, cujo sentido se constitui por meio do próprio Eu? E como pode ser motivado no âmbito primordial, o sentido de ser de outra consciência? Dessa forma, podemos dizer que, ao enfatizar os aspectos positivos do Eu naquilo que lhe é intrínseco em sua corporeidade constituinte, que é a fonte de significações, obtemos uma clarificação do conteúdo desta esfera própria do Eu em termos de uma percepção imanente. Na redução transcendental, ao refletir sobre si mesmo, o Eu se apreende como Eu transcendental, embora sempre estivesse presente para si mesmo, demonstrando sua identidade preservada na síntese contínua e coerente da vivência originária de si. A essência própria desta identidade possui um aspecto real e viável: o idêntico nas suas particularidades, ou seja, os conteúdos noemáticos, que pela capacidade de síntese da consciência, constituem o sentido do ‘próprio’ e das coisas que a ele se apresentam.

Ao explicitar o Eu transcendental e sua corporeidade, seus objetos intencionais surgem como transcendências imanentes, inseridos em um mundo primordial. Nesse contexto, podemos refletir sobre a constituição originária do Outro, cujo primeiro aparecimento se dá através de seu corpo no espaço físico. A discussão inicial sobre a apreensão primordial das próprias vivências do Eu revelou a importância da corporeidade e do sentido da encarnação no papel significativo da relação intencional do sujeito com as objetividades em geral.

6 CAPÍTULO V – A INTERSUBJETIVIDADE NO CAMPO TRANSCENDENTAL

6.1 Níveis transcendentais de constituição do outro

Nos capítulos anteriores, concentrarmos nossa reflexão na explicitação prévia dos elementos fundamentais necessários para circunscrever o problema do Outro no campo do pensamento fenomenológico husseriano. Inicialmente, a intersubjetividade nas *Meditações Cartesianas* apresenta uma proeminente dificuldade: enquanto as quatro primeiras meditações são essencialmente centradas no ego transcendental, enfatizando a clareza da primeira evidência apodíctica e culminando na questão solipsista. Coroa-se a tese egológica de Husserl, sendo um momento importante na consolidação da fenomenologia como ciência, mas que na Quinta Meditação marca precisamente a transição da dimensão egocêntrica para a intersubjetiva. Para tanto, ao realizar a elucidação inicial da tese egológica, discutimos alguns conceitos importantes que sustentam a fenomenologia pura, especialmente aquele que se refere ao fundamento último das vivências originais do sujeito: o Eu transcendental.

Desse modo, procuramos elucidar a visão de Husserl sobre a esfera primordial, que comporta as estruturas e o funcionamento da consciência pura. Esta consciência é entendida como o modo de vida do Eu transcendental, por meio da sua capacidade intencional plena para constituir o sentido dos objetos para si mesma. Esta capacidade é fundamental para nossa própria existência e para a percepção do mundo ou de outro ser para nós. Em síntese, o mundo e tudo o que contém, somente existem para nós na proporção em que estamos conscientes da própria existência e desta relação. A visão husseriana recai sobre a consciência pura e sua habilidade intencional que lança luz sobre como percebemos e compreendemos o mundo, ao mesmo tempo em que enfatiza que a experiência e o entendimento do mundo estão profundamente ligados à nossa estrutura intencional.

Além disso, a preocupação de Husserl não se situa na possível verdade da existência efetiva dos objetos em geral, mas sim no sentido que o Eu transcendental atribui a eles. Esta concepção leva o autor à dimensão egológica do Eu, ser monádico, ou seja, um ser que se apreende em sua identidade, inserido no mundo que ele mesmo constitui o sentido. Este é um aspecto não apenas teórico, mas concreto do Eu, abrangendo todas as percepções e vínculos efetivos com o mundo circundante. Neste percurso, somos conduzidos à compreensão de outra perspectiva necessária para o entendimento do tema proposto. Isto é, no contexto da tradição filosófica, o sujeito é concebido fechado em si mesmo, assim sendo, surge uma questão crucial: a consciência na fenomenologia pura, ao focar nas vivências do Eu, poderá realmente apreender

o Outro em seu horizonte de vivências primordiais? Caso afirmativo, qual seria o método dessa apreensão? Como vimos, segundo o filósofo, é essencial que o Eu que medita explore sua própria esfera de pertença, em que encontra o que é intrínseco e exclusivamente seu e que é fundamental para compreender o ‘não-próprio’. Por meio desse proceder, nos capacitamos a avançar, permitindo-nos encontrar o Outro no interior do campo de vivências transcendentais em todas as suas complexidades e singularidades. Com base nessas considerações, podemos compreender que a fenomenologia se apoia na autoexplicação do Eu transcendental e possui uma conexão estabelecida entre esfera primordial e seus objetos. A partir dessa concepção solipsista, Husserl descobre que o significado do mundo objetivo e do Outro não anula ou reduz o ‘próprio’ ao ‘não-próprio’.

Diante do exposto, voltamos a outro aspecto em análise, que diz respeito aos conceitos elaborados por Husserl para esclarecer como o Eu poderá, em seu horizonte transcendental, experimentar, compreender e constituir o Outro. É oportuno então nos deter na explicação das estruturas intencionais que delineiam o modo em que o Outro se constitui para o Eu, ou seja, os momentos da experiência subjetiva do Outro que se alinham com a própria autoexplicação do Eu transcendental. Trata-se, portanto, de focalizar nos níveis de constituição do Outro no campo primordial, enfatizando alguns termos destacados pelo filósofo, tais como analogia, associação, emparelhamento e imaginação.

6.2 As figuras da intersubjetividade em Husserl

Husserl não concebe completamente a totalidade e a constituição do Eu transcendental como *solutus ipse*, embora seja possível e necessário, em termos metodológicos, alcançar a esfera reduzida às suas vivências primordiais, visto que, mesmo no cerne dessas vivências, o Eu transcendental encontra em si mesmo o modo de ser do ‘não-próprio’, do estrangeiro ou do estranho, que ele apreende como sendo um outro eu. O Eu transcendental, em si mesmo, encontra outros Eus e os reconhece como participantes do mundo e com a capacidade de atribuir significado aos objetos. Dessa forma, Husserl pôde transcender o solipsismo que colocava em risco suas concepções quando explorava a constituição primordial da objetividade do mundo.

Ricoeur afirma que Husserl, em suas *Meditações Cartesianas*, ao investigar o sentido do Outro no mundo primordial, demonstra uma notável coragem filosófica, pois a atitude de constituição de sentido sugere um monadismo. Assumir o solipsismo transcendental e, simultaneamente, constituir o sentido de outro eu do qual o ego não possui uma vivência

absoluta, não vive a vida do Outro, representa o extraordinário paradoxo de constituir em mim o ‘não próprio’ (Cf. Ricoeur, 2009, p. 90). A transição da experiência do eu para a constituição do outro, como temos observado até agora, traduz um ponto de viragem no pensamento de Husserl. O que está posto nessa questão é a própria constituição da objetividade do mundo.

Para Martins, em seu artigo intitulado *As figuras da intersubjetividade em Husserl*, no qual busca tratar da constituição intersubjetiva do alter ego, comenta que a delimitação da temática dos dois vetores fundamentais da primordialidade e da analogização ganha relevância no trabalho de organização e de sistematização efetuada por Natalie Depraz, tradutora em língua francesa dos três volumes da husseriana consagrados à problemática da intersubjetividade (Cf. Martins, 2004, p. 151-153). Na introdução da obra realizada por Depraz, é elaborada uma apresentação detalhada das três figuras para a compreensão do Outro, que correspondem a diferentes níveis de reflexão e em momentos diversos do pensamento do Husserl. A primeira dessas figuras, que particularmente aqui nos interessa tratar, se relaciona com a ideia de apreensão por analogia, a concepção de empatia que a ela se vincula, bem como, do emparelhamento e da imaginação.

Segundo Martins, a posição do Outro na reflexão filosófica ao longo dos tempos tem sido constantemente problemática (Cf. Martins, 2004, p. 152). Essa dificuldade decorre principalmente do fato de que o outro ocupa um lugar privilegiado não apenas como mediador, mas também como símbolo de exceção e até mesmo de surpresa. Dessa forma, a autora aborda a complexidade e a importância do conceito de Outro dentro da reflexão filosófica, sugerindo que, ao longo da história da filosofia, lidar com a referida noção sempre foi um desafio significativo.

Isso se explica primeiramente pelo fato de que o outro é apresentado como uma figura central que não apenas contrasta com o eu, mas também desempenha um papel fundamental na mediação entre indivíduos e na compreensão da identidade e da intersubjetividade. Além disso, esse papel de mediador não se limita apenas à distinção entre indivíduos, visto que ele também introduz elementos de exceção e surpresa, isto é, o outro não segue necessariamente as normas e expectativas pré-estabelecidas, bem como frequentemente desafia e enriquece a compreensão do mundo e de si mesmo.

Por fim, a argumentação feita por Martin colabora com a reflexão de que o outro é uma das temáticas mais fundamentais e dignas de ser considerada o núcleo da filosofia. Tal consideração sugere que o estudo do outro não é apenas uma questão periférica, mas essencial para uma compreensão mais profunda das dinâmicas humanas, das relações sociais e da própria natureza da existência (Cf. Martins, 2004, p. 152).

Consonante a mesma autora, a complexidade da relação com o Outro na filosofia põe em destaque especialmente a dimensão física e perceptiva dessa interação, tendo em vista que afirma que o lugar do outro é um lugar de distância, isto é: ‘o do ali’, e, por isso, aquele que não ocupa o meu lugar ‘aqui’. Além disso, o corpo físico do outro é mencionado como ocupando um espaço diferente: lá embaixo, embora este seja análogo ao meu. Esse entendimento indica uma semelhança física básica entre o eu e o outro, apesar da distância existencial e perceptiva.

Dessa forma, seria em função disso que para compreender verdadeiramente o outro, é necessário um movimento contínuo entre distintas etapas e por isso que: “a apreensão comprehensiva do outro requer constantemente o trânsito entre a percepção exterior, a apercepção do corpo vivo estrangeiro e, finalmente, a interioridade reflexiva da alteridade” (Cf. Martins, 2004, p. 152). Com isso, a autora enfatiza que a apreensão do corpo em Husserl ocorre em um processo de transições necessárias para compreender tanto o eu quanto o outro como sujeitos distintos e relacionados.

Depraz discute a aporia entre consciência egológica, que é o ponto de partida da fenomenologia transcendental e a experiência do outro como tal. Nesse sentido, esta dificuldade é exposta na Quinta meditação cartesiana, onde seu autor confronta a maior objeção à continuidade de uma teoria transcendental do ego: o solipsismo transcendental que parece ser a conclusão inevitável da análise fenomenológica (Cf. Depraz, 2001, *apud* Martins, 2004, p. 152). Ressalta ainda que o ponto de partida egológico apresenta um sério obstáculo para uma verdadeira experiência do outro. No entanto, para Husserl, o ego transcendental não é apenas um *solus ipse*, visto que é sustentado, por um lado, pelo seu caráter de necessidade objetiva, que garante a constituição do mundo natural e, por outro lado, porque o seu ser é constituído de uma relação intrínseca com o alter ego. O ego transcendental, longe de ser isolado, é essencialmente vinculado à sua capacidade de constituir relações com outros egos, o que abre caminho para uma verdadeira experiência intersubjetiva, mesmo que a fenomenologia comece com a análise centrada no ego.

Como sabemos, Husserl argumenta que a constituição do outro ou dos outros, em geral, transcende o mundo primordial. Propõe que essa constituição não se limite ao fenômeno de um mundo objetivo, mas se estenda à experiência do outro eu como tal, assim como ao meu próprio eu quando este é separado do eu concreto e primordial (Cf. Husserl, 2013, p. 144-145). Com base nos argumentos apresentados, notamos que o conhecimento do outro em Husserl abrange vários aspectos especialmente compreendidos pela via da apercepção por analogia. Ele recorre ao conceito de empatia (*Einfühlung*) para enfrentar o solipsismo transcendental que

poderia restringir o mundo ao Eu ao monádico, implicando uma solidão subjetiva. Na quinta meditação, ele investiga as condições fundamentais para a constituição do Outro em relação ao Eu, focando não na sua existência concreta, mas no seu significado primordial. Ele se concentra na essência primordial do Outro que se apresenta ao Eu transcendental como um outro eu, percebido como existindo lá fora, entre objetos e animais, cada um com sua vida própria. Afinal, todos estão inseridos no mesmo mundo compartilhado pelo Eu, formando assim, o mundo dos homens. A indagação de Husserl concerne ao que nos permite apreender o Outro exatamente como outro eu com base nas operações transcendentais descritas até agora?

Segundo Iribarne, Husserl expressa uma preocupação e inquietação que se manifestam através de uma tensão e ambiguidades particularmente evidentes na Quinta Meditação. Essa ambiguidade reside na coexistência de dois níveis ou sentidos transcendentais do problema do Outro. De um lado, há a investigação sobre a presença do Outro transcendental constituído na esfera de pertença, momento em que se questiona a constituição e, portanto, o sentido transcendental do Outro. Aqui, Husserl delimita a constituição do Outro na consciência como um problema transcendental, ou seja, a presença do Outro que se constitui na imanência da consciência. De outro lado, há a constituição do Outro como uma realidade efetiva verificável no mundo. Isso se refere à investigação do outro como um existente mundano. Conforme argumenta a autora no tópico intitulado *Tension y ambigüedad em la V MC* (Iribarne, 1985, p. 15).

Segundo a mesma autora, na Quinta meditação, Husserl aborda esses dois níveis (da imanência da consciência e da efetividade mundana) de forma interligada, os quais são separados aqui apenas para elucidar a complexidade do tema. Há a apreensão da presença do Outro no Eu transcendental, delimitado como um problema transcendental, que pode validar ou invalidar as vivências egoicas. O propósito de Husserl implica uma transição da fenomenologia estática para uma abordagem genética, reconhecida por sua natureza associativa. Em relação ao primeiro propósito: “Nesta primeira redação, por um lado, a afirmação de que a experiência do outro, como vivência, faz parte da esfera primordial (...)” (Iribarne, 1985, p. 16)¹¹. Em relação à segunda: “A continuação, se expressa ao passo que nos coloca no caminho da constituição do Outro é explicitada com o sentido de realidade que se verifica no mundo” (Iribarne, 1985, p. 17).

No primeiro nível, Husserl destaca a presença do verdadeiramente transcendente na imanência, isto é, da presença do Outro no Eu, refletido no próprio Eu e co-determinante do

¹¹ Todas as citações desta autora são nossa tradução.

sentido do mundo. Para tanto, trata-se da capacidade do Eu transcendental de transcender a si mesmo em sua esfera de pertença e constituir o Eu transcendental do outro ego (Cf. Iribarne, 1985, p. 24). Este processo se dá através da dupla redução, ou seja, da redução da redução, que já aludimos anteriormente. Segundo a mesma autora, essa redução, que nada mais é do que aplicar a redução duas vezes, permite alcançar o sentido completo do Eu e a constituição do Outro transcendental. Além disso, estabelece a condição necessária para as vivências empáticas. Seguindo sua argumentação, ela destaca que, quando Husserl explora o campo transcendental da intersubjetividade, da co-presença do Eu e do Outro na primordialidade, ele se afasta do rigor do ponto de partida cartesiano, que implica na certeza absoluta do Eu. Na fenomenologia pura, o Eu é apreendido como um horizonte do presente que se estende além do que é percebido imediatamente na atualidade de sua própria percepção. Em outras palavras, na autopercepção, como vimos, são consideradas também as potencialidades e as vivências que o Eu poderia ter, além das vivências que não se limitam à consciência que o Eu tem de si mesmo.

Na fenomenologia de Husserl, esses dois níveis se apresentam como uma abordagem do problema do Outro por perspectivas distintas, cada um orientado por objetivos diferentes. Focar essa exposição na primeira figura da intersubjetividade, consequentemente centralizamos nossas reflexões na constituição do outro como um ser no mundo, compreensão essa que está intrinsecamente ligada a uma teoria da empatia.

6.3 O segundo sentido transcendental de Outro: O outro mundano

O segundo aspecto transcendental do Outro, abordado por Husserl, é desenvolvido a partir do § 49 da Quinta Meditação, que trata especialmente sobre o segundo aspecto transcendental do Outro, que se relaciona com a noção do “outro corpo próprio” e do Outro enquanto entidade mundana. O foco está na manifestação sensível do Outro dotado de um corpo, algo que foi deliberadamente suspenso no primeiro sentido da esfera primordial. Desse modo, ao ampliar nossas reflexões, introduzimos a questão do Outro na esfera primordial, no qual se revela um corpo similar ao corpo próprio do Eu transcendental.

O Outro é Outro pela razão inquestionável de que tem vivências que não são as minhas. Se eu tivesse em minha consciência as suas vivências, elas seriam minhas e não dele e ele seria eu. Como posso colocar o Outro, afirmar o fenômeno “Outro”, se a única coisa que tenho à minha frente é o seu corpo que percebo? Parece ser uma maneira semelhante àquela em que percebo a árvore ou a casa. No entanto, um abismo qualitativo separa esta última da primeira percepção. Não posso dizer mais do que: vejo um corpo que se parece com o do espelho, diante de mim reflete como meu. No entanto, vou além e afirmo que esse corpo não é sozinho ou propriamente tal, mas é

um corpo orgânico, “governado por uma psique, assim como tenho a experiência de governar” no meu, que também não se revela apenas um corpo refletido no espelho, mas um corpo precisamente meu (...) A experiência começa quando percebo que um corpo como o meu aparece na minha frente (Iribarne, 1985, p. 30).

Diante dessa questão, é fundamental enfatizar que a resposta de Husserl à indagação sobre as vivências que permitem atribuir significado ao que não é próprio se concentra na emergência das apresentações, também conhecidas como co-presentações. Segundo Iribarne, houve uma mudança na análise fenomenológica, pois anteriormente focava-se apenas nos dados absolutos do “dar-se em si mesmo das ‘presentações’, ou seja, aquilo a que o Eu tem acesso direto. Essa abordagem agora se volta para as ‘presentificações’, onde o acesso é mediado, e é nesse contexto que o sentido do Outro se manifesta como uma modalidade” (Iribarne, 1985, p. 26). A autora explica que estamos lidando com uma experiência bastante singular: algo que é fundamentalmente estranho à nossa subjetividade. O outro é assim por razões inquestionáveis de ser transcidente ao Eu e de ter experiências que não são as do Eu transcendental. Além disso, diante do questionamento feito acima, percebemos claramente que existe uma diferença qualitativa entre essas percepções, visto que o corpo do Outro se apresenta ao Eu como um corpo próprio de um ser que interage com o mundo ao seu redor. Portanto, o sentido do Outro se inicia quando o Eu transcendental percebe um corpo semelhante ao seu próprio diante de si, dependendo de revelações, confirmações ou desilusões que ecoam na mesma experiência fundamental da consciência. Entretanto, a questão central é: Como se estabelece o ‘para mim aí’ do Outro? Ou ainda, de forma mais específica, o que motiva a experiência empática? (Cf. Iribarne, 1985, p. 30).

O Eu transcendental experimenta o Outro como um ser psicofísico no mundo, como um indivíduo inserido na realidade. Além disso, percebe o Outro como alguém que também vive nesse mesmo mundo e que, por sua vez, percebe o Eu como um outro eu. Em síntese, o Eu transcendental vivencia o Outro não apenas como um sujeito coexistente neste mundo compartilhado, mas também reconhece que a validade do mundo objetivo só se confirma pela intersubjetividade. Isso requer reconhecer que tanto o Eu quanto o Outro são seres psicofísicos, ambos sendo ‘homem’ um para o outro e que a experiência do Eu depende do seu conhecimento constitutivo do mundo, assim como acontece na sua própria vivência do Outro (Cf. Iribarne, 1985, p. 30-31)

Partindo desse ponto, é essencial examinar com precisão a constituição mundana do Outro, a qual Husserl distingue em três etapas que correspondem ao preenchimento progressivo intuitivo dos atos intencionais em relação ao Outro e às leis genéticas da

constituição primordial. Porém, antes de tudo, é fundamental lembrar que o entendimento da constituição do Outro no mundo alude inicialmente à experiência que o Eu tem do seu próprio corpo e, consequentemente, à sua consciência de si mesmo, temas discutidos anteriormente e através dos quais foi possível captar o Outro no domínio transcendental. A constituição do Outro no mundo envolve a interligação original das seguintes etapas ou níveis de argumentação: a aparição no mundo primordial de um corpo semelhante ao próprio através da apreensão por analogia; associação e emparelhamento entre o próprio e o não-próprio; a vivência da potencialidade ou do ‘como se’ enquanto horizonte de possibilidades em que o Eu que medita pode compreender o que para ele se apresenta como o ‘lá’ do outro, imaginando-se no aqui deste. Resta então esclarecer cada um desses aspectos, os quais, em conjunto e sempre referenciados às discussões previamente delineadas e que configuraram o sentido do Outro no pensamento de Husserl.

6.4 A apreensão analógica do Outro

Segundo Husserl, ao definir o âmbito das experiências fundamentais e elucidar suas interconexões que levaram à concepção da constituição intersubjetiva do mundo objetivo, novos desafios surgem para a fenomenologia transcendental. Para o filósofo, esses desafios residem, por conseguinte: “No esclarecimento transcendental da experiência do alheio, tomada no sentido em que o outro ainda não chegou a revestir o sentido homem” (Husserl, 2013, p. 146-147). Ademais, no mundo primordial, dentro do fluxo unificado e contínuo da consciência pura, encontramos simultaneamente os atos de consciência que revelam tanto o próprio quanto aqueles que direcionam ao não-próprio. Isso indica que o Eu transcendental vivencia não apenas a si mesmo, mas também reconhece a presença do Outro diante de si mesmo.

Entretanto, a vivência originária do Outro apresenta uma peculiaridade marcante, posto que aquilo que é revelado dentro do horizonte primordial não é exatamente parte do ser próprio do Outro, como também não se refere à sua interioridade ou aos seus próprios fenômenos, como exemplifica Husserl: “Se fosse esse o caso, se o que é próprio é essencial ao outro me estivesse disponível de um modo direto, então o outro seria apenas um momento da minha essência própria e, em conclusão, ele e eu seríamos o mesmo” (Husserl, 2013, p. 147). Isso é igualmente válido também em relação ao seu corpo situado espacialmente. Portanto, os pontos destacados por Husserl que estamos discutindo focam na formação do Outro na perspectiva da subjetividade transcendental, que percebe este Outro sujeito como parte integrante do mesmo mundo ao qual ela própria está essencialmente ligada. Assim, se não há

acesso direto ao Outro, ocorre uma certa *mediatez da intencionalidade* que deve estar aqui presente, que permanecendo, certamente, do subsolo subjacente do *mundo primordial*, torna representável o *aí-com* que não está, todavia, *ele próprio aí*. Trata-se, por conseguinte, de uma espécie de *tornar-se co-presente*, uma espécie de *apresentação* (Cf. Husserl, 2013, p. 147). Portanto, para que essa mediação, esse apreender indireto, seja viável na esfera primordial, deve existir algo que permita o ‘aí-com’, a ‘co-presença’.

De acordo com Iribarne, trata-se de um conjunto de intencionalidades, devidamente reconhecidas por Husserl como uma forma de percepção por analogia que realmente ocorre, denominada pelo termo apresentação. Para a mesma autora, isso é possível quando se trata de apresentar a vida intencional de outra pessoa, do estranho, a qual: “deve ser um tipo especial de presentificação, entrelaçado com uma apresentação, com uma verdadeira duração em si mesma” (Iribarne, 1985, p. 31-32). Para o próprio Husserl, já estamos familiarizados com a apresentação como um processo cuja manifestação ocorre na constituição da própria coisa: “a face lateral do outro que acabei de ver me aparece, enquanto eu olho de frente” (Iribarne 1985, p. 31). Dessa forma, ao perceber algo, temos acesso imediato a um dos seus aspectos ou modos de apresentação, que por sua vez revela seu aspecto complementar. Assim, mediante essa constatação, podemos afirmar que isso nos permite antecipar a estrutura mais ou menos definida do objeto, sendo que o aspecto oculto pode ser atualizado conforme os próprios atos da consciência que se direciona a ele.

Entretanto, embora seja oportuna essa comparação para indicar os aspectos relacionados à apresentação do Outro, a questão se torna mais complexa quando aludimos à motivação do sentido do Outro na esfera primordial. Para tanto, este sentido não se assemelha à apreensão de um objeto, onde o perfil atual implica seu aspecto não atualizado. Da mesma forma, não se compara à apreensão do Eu em sua totalidade monádica, onde suas atualidades e potencialidades coexistem em um único fluxo de consciência. Contrariamente a isso, o sentido do Outro se manifesta de maneira específica pela compreensão da expressão alter ego, que etimologicamente indica o Outro, sempre implicado em um eu, cujo sentido se estabelece a partir desse Eu em sua condição primordial enquanto outro sujeito. A partir deste ponto, pode-se argumentar que a percepção de objetos difere da apreensão de outros sujeitos, uma vez que esta última ocorre em referência ao momento presente dos atos egóicos. Por outro lado, o Outro Eu refere-se ao Eu enquanto ser único e fundamental, percebido dentro de sua esfera própria como uma unidade psicofísica. Esse Eu não apenas governa seu próprio corpo, mas também exerce influência sobre o mundo circundante, sendo, portanto, o sujeito de uma vida intencional em sua plena concretude.

Portanto, quando um Outro surge no mundo primordial, seu corpo não pode ser senão uma transcendência imanente, posto que no campo de vivências originárias, apenas o corpo ao qual o Eu transcendental está intimamente ligado é diretamente reconhecido como seu corpo próprio. Diante do exposto, segundo Husserl, fica claro que apenas uma semelhança que conecte, dentro da esfera primordial, esse outro corpo com o seu próprio pode fornecer a base e a razão para conceber, mediante analogia, esse corpo como outro corpo próprio. Na concepção husseriana de analogia, segundo Depraz, há uma compreensão original baseada na proximidade entre o Eu e o Outro, que não se configura como uma fusão associativa simples. Nessa perspectiva, ambos permanecem essencialmente como são, sem entrar em confronto ou conflito, mas mantendo uma relação de aproximação ou distanciamento simultâneos, como semelhantes: não completamente distintos, conforme exemplifica a comentadora:

Nesse momento preciso, eis que meu amigo me diz: “Tenho a impressão de que sempre estivemos juntos aqui!” Sério? respondo, é exatamente o que eu pensava! Por “telepática” que seja uma tal proximidade, ela não é, para Husserl, da ordem da fusão. Permanecemos, cada um, aquilo que somos, mas não estamos, portanto, em situação de confronto dual e conflituoso, como Sartre a descreveu. Entre a dualidade frontal e a unidade perdida, Husserl propõe a via mediana de uma analogia vivida entre eu e outrem (Depraz, 2011, p. 82).

A mesma autora acrescenta que diante dessa questão, Husserl propõe em sua investigação sobre o tema da intersubjetividade, uma abordagem intermediária entre a dualidade frontal (onde o Eu e o Outro são vistos como realidades dicotômicas opostas) e a fusão em uma unidade perdida (onde o Eu e o Outro se fundem indistintamente). Essa análise é caracterizada pela analogia entre o Eu e o Outro, que é inicialmente destacada pela conformidade corpórea que motiva o reconhecimento do Outro sujeito pela perspectiva egóica: “A semelhança dos corpos (*Körper*) funda – segundo a lógica estática do aparecer já emanado – a semelhança possível, mediata, das vivências psíquicas” (Depraz, 2011, p. 83) que possibilita o Eu transcendental apreender o Outro. Em outros termos, diferente de qualquer raciocínio baseado em analogia, a doação analógica do Outro é vivenciada e se manifesta através de uma relação corpórea. Logo, mesmo que o Eu não possa captar diretamente as vivências do Outro, ele as vivencia de forma indireta e análoga às suas próprias, através da consciência de seu próprio corpo e do corpo do Outro. Por sua vez, o Outro se revela ao Eu como uma unidade corpórea e de experiências, ao mesmo tempo em que o Eu é dado a ele em sua própria unidade.

Ricoeur (2009, p. 228) apresenta uma reflexão sobre a formação e a transferência de sentido do ego ou identidade pessoal, especialmente no contexto das interações interpessoais. Afirma que a significação do ego transcende o indivíduo isolado e se estende ao corpo

percebido do mundo. Desse modo, isso sugere uma visão do ego como algo que não está apenas confinado à nossa própria percepção interna, mas que também se manifesta na forma como nos relacionamos com o mundo exterior. Neste sentido, o ego não é apenas uma entidade interna, mas algo que é co-construído através das nossas interações com o ambiente e com os outros indivíduos (Cf. Ricoeur, 2009, p. 228). Além disso, o autor introduz a ideia do corpo do outro como uma manifestação distinta, um outro, que se apresenta a nós. Nisso fica implícito que cada pessoa que encontramos não é apenas um corpo físico, mas também uma existência única com sua própria experiência e identidade. Desse modo, a analogia pode ser interpretada como um processo mental pelo qual comparamos nossas próprias experiências e percepções com as dos outros. Essa comparação não é meramente superficial, mas envolve uma compreensão mais profunda das similaridades e diferenças entre os indivíduos, o que contribui para a empatia e compreensão mútua. Isso significa que é através da analogia que o sentido do ego é transferido, não de forma literal, mas sim enquanto começamos a reconhecer e entender a individualidade e a identidade dos outros. E esse processo é essencial para a construção de relações sociais significativas e para o desenvolvimento de uma compreensão mais ampla de nós mesmos e dos outros.

Em síntese, Ricoeur nos apresenta uma perspectiva sobre como o sentido do ego não é estático nem limitado à nossa própria percepção, mas dinâmico e moldado pelas interações humanas, ou seja, é através da analogia e da comparação com o Outro que alargamos a compreensão do ego para além dos limites individuais, promovendo um entendimento mais profundo e empático da diversidade humana. Corrobora com essa compreensão o § 50 das *Meditações Cartesianas*, tido por Ricoeur como um dos trechos mais importantes da V Meditação, visto que assinala o ponto de junção entre as duas exigências (uma de descrição e uma de constituição) que perpassa todo o campo fenomenológico.

Suponhamos um outro homem entrado no campo de nossa percepção; na redução primordial, isto quer dizer que, no campo da percepção da minha natureza primordial, aparece um corpo que, na qualidade de primordial, apenas pode ser um elemento determinante de mim mesmo (transcendência imanente). Na medida em que nesta natureza e neste mundo o meu corpo (*Leib*) é o único corpo que é que pode ser constituído de uma maneira original como organismo (órgão funcionando), é preciso que esse outro corpo - que, todavia, também se dá como organismo – tome este sentido de *uma transposição aperceptiva a partir do meu próprio corpo*. E isso, de maneira a excluir uma justificação verdadeiramente direta e, por consequência, primordial – por uma percepção no sentido forte do termo – dos predicados específicos do organismo. Então, é claro que só uma semelhança que ligue na esfera primordial esse outro corpo com o meu, pode fornecer o fundamento e o motivo para conceber ‘por analogia’ esse corpo como *um outro organismo* (Husserl, s/d, p.141).

A analogia consiste em um procedimento geral da experiência pré-refletida, antepredicativa e implica em um reenvio de uma nova experiência (o eu vivido da esfera do próprio) a uma experiência originária (o outro eu que entra no meu campo de percepção) (Cf. Ricoeur, 2009, p. 229).

6.5 Emparelhamento e associação

Segundo Husserl, o processo intencional de apercepção analógica, que fundamenta a experiência do Outro, consiste em um emparelhamento (*Paarung*) (Cf. Husserl, 2013, p. 150). Alves articula de maneira clara o que esse processo de emparelhamento intencional envolve:

O emparelhamento é um processo geral da gênese passiva. Ele designa esse fenômeno pelo qual um conteúdo reenvia para um outro segundo uma síntese de analogia. Aplicado à questão da intersubjetividade, o emparelhamento circunscreve o fenômeno primitivo da consciência de um outro sujeito. Aí onde a percepção de simples corpos no mundo circundante é o lugar de uma transposição (*Übertragung*) da minha própria experiência somática dada na introcepção, aí se verifica, também, um fenômeno singular que é, digamos, a dimensão mais primitiva (mas não a única) da consciência de um outro sujeito – esse corpo diante de mim, dado num fluxo de simples percepções, torna-se lugar de apresentação (*Appräsentation*) de uma outra realidade psicossomática que é apreendida por analogia com a experiência originária de mim próprio” (Alves, 2008, p. 347).

Entretanto, é crucial salientar que na experiência do Outro, ele nunca se apresenta em sua totalidade, pois o que constitui sua essência íntima não se manifesta de forma direta. Se fosse assim, se todos os elementos essenciais do Outro fossem imediatamente perceptíveis para mim, ele se fundiria simplesmente à minha própria identidade, resultando em uma fusão indistinta. A compreensão e a percepção do Outro acontecem de maneira complexa e indireta, exigindo uma interpretação profunda ao invés de uma simples observação superficial. Sendo assim, a essência da experiência do Outro reside na impossibilidade de acessar plenamente sua esfera de propriedade, porque se o ego pudesse compreender totalmente o Outro, tornar-se-ia idêntico ao Outro. Desta forma, a experiência do Outro ocorre sempre através de um processo de apercepção por analogia, por semelhança. É importante destacar que, para Husserl, a apercepção não se confunde com uma simples inferência. Seria, portanto, segundo Husserl “Uma certa apercepção que assemelha, mas de modo nenhum uma inferência por analogia. Apercepção não é inferência, não é um ato de pensamento” (Husserl, 2013, p. 149). Tal apercepção ocorre exclusivamente como um ato originário, onde pela primeira vez um objeto é constituído com o sentido de ser semelhante.

Para compreender a experiência do Outro, é fundamental realizar uma análise minuciosa do componente associativamente constituinte do emparelhamento (*Paarung*) que a define. Segundo Husserl, o emparelhamento envolve um processo de síntese passiva, denominado (*Assoziation*). Esse tipo de síntese ocorre no campo da passividade, onde não acontece nenhuma intervenção ativa do eu. Nesse contexto, dois elementos são intuitivamente unidos na unidade da consciência, gerando, por meio de uma motivação passiva, uma unidade de semelhança que os constitui como um par. Encontra-se aí presente, por essência, uma transposição intencional, na qual:

Os elementos que se emparelham se tornam conscientes ao mesmo tempo e com destaque; visto ainda de mais perto, encontramos um evidente despertar-se mútuo, um mútuo deslocamento e um cobrir-se de cada um com o sentido objetivo do outro. Este recobrimento pode ser total ou parcial; ele tem cada caso, a sua gradatividade, sendo a *igualdade* o caso-limite (Husserl, 2013, p. 151).

Com efeito, ocorre nos pares uma transferência de sentido, onde há uma apreensão de um elemento conforme o sentido do Outro, sem que os momentos de sentido experienciados anulem essa transferência na consciência do Outro. No âmbito da associação e percepção do alter ego pelo ego, esse processo se desdobra quando o outro surge no meu campo perceptivo. Nesse ponto, ocorre um emparelhamento original em que o Outro não é apenas percebido como um corpo físico semelhante ao meu, mas como um outro corpo próprio, um Eu primordial, um outro eu transcendental que participa ativamente na co-constituição do mundo na esfera do ali:

O Outro é apercebido apresentativamente como *eu* de um mundo primordial ou como uma mônada em que o seu corpo próprio é originariamente constituído e experienciado no modo do *aqui* absoluto, precisamente como centro funcionante do seu governo. Por conseguinte, nesta apresentação do corpo entrando na *minha* esfera monádica no modo do *ali*, que é apercebido como corpo somático alheio, como corpo próprio do *alter ego*, está indicado o *mesmo* corpo no modo do *aqui*, como aquilo que o outro experiencia na *sua* esfera monádica. Isto, porém, concretamente com o todo da intencionalidade constitutiva que este modo de doação nele opera (Husserl, 2013, p. 155).

Se o ego sempre tem seu próprio aqui como centro de um mundo primordial que gira ao seu redor e se o Outro e seu corpo sempre existem no modo do ali, o processo de emparelhamento revela que o Outro também possui um aqui absoluto, um centro operacional de sua própria esfera monádica. É como uma mônada que o Outro ego se apresenta no emparelhamento. O ego emparelhado também é um ego transcendental singularizado em sua própria mônada individual. Desse modo, o alter ego é reconhecido como co-constituinte do mundo comum objetivo, válido para todos. Tem-se aqui uma comunidade de mônadas que: “na

sua intencionalidade constituinte comunalizada, *o mesmo e único mundo*” (Husserl, 2013, p. 145).

7 CONCLUSÃO

Em síntese, nosso estudo, longe de ser uma conclusão definitiva, abre espaço para novas discussões e reflexões. Nossa percurso desde o início nos conduziu de forma gradual à compreensão da complexidade da fenomenologia husseriana, especialmente no que tange à intersubjetividade transcendental. Desta forma, consideramos este trabalho como um ponto de partida crucial para os desdobramentos que Husserl propôs sobre o sentido do Outro, sendo, portanto, essencial para qualquer aprofundamento futuro ou análise dos temas tratados como horizonte de possibilidades.

Julgamos pertinente destacar os vínculos entre as observações que orientaram o desenvolvimento da nossa investigação, uma vez que o principal intuito foi compreender as condições que sustentam a argumentação husseriana sobre o sentido originário do Outro. Em outras palavras, nosso objetivo consistiu em delineiar tanto os fundamentos quanto os aspectos da constituição originária do estrangeiro, os quais estão necessariamente vinculados aos conceitos de pertença e de alteridade, assim como às suas correspondentes dimensões de imanência e transcendência.

Por esta razão, iniciamos pelos temas centrais da concepção da fenomenologia husseriana, que se apresenta em um discurso coeso, articulado pelo anseio urgente de Husserl em estabelecer uma base apodíctica de todo conhecimento. Neste contexto, destacamos a emergência do Eu transcendental, alcançado por meio de uma mudança na orientação do olhar, tanto em relação ao mundo quanto a si mesmo. Deste modo, o próprio eu, na atitude fenomenológica, se apreende mediante sucessivas reduções enquanto subjetividade constituinte, cuja vida se caracteriza de maneira singular pela unidade de fluxo de vivências da consciência pura e intencional. Portanto, o próprio Eu, em sua primordialidade, se reconhece como a fonte última de todo o sentido, experienciando a si mesmo ao longo do tempo imanente, como uma totalidade monádica. Deste modo, o Eu se apreende como polo idêntico de todos os seus atos intencionais, assim como de suas habitualidades. Além disso, é também um ser psicofísico, imerso no mundo objetivo, em constante interação sensitiva e intencional com as objetividades em geral.

A partir da descrição do fundamento da fenomenologia pura, passamos a examinar suas consequências. O próximo passo é tratar da vivência e da autoconsciência do Eu, uma vez que todo sentido que dele emerge se baseia nessa premissa. Neste processo, surge inevitavelmente o encontro com o Outro nas vivências primordiais, o que evidencia a impossibilidade de uma subjetividade solipsista.

Em suas vivências, a primordialidade encontra o outro Eu, o que leva Husserl a uma investigação detalhada sobre a propriedade ou esfera de pertença originária. Assim, ele propõe uma atividade abstrata, necessária do ponto de vista metodológico, para alcançar o próprio Eu e, a partir dele, identificar o não-próprio. Neste processo, acompanhamos o filósofo na compreensão da plenitude da encarnação ou, podemos dizer, da mundanização: o Eu transcendental se reconhece como ser no mundo por meio de sua corporeidade, que marca seu ponto-zero de orientação espaço-temporal. Ele se percebe no conjunto de suas vivências enquanto um ser dotado de corpo animado e alma mundanizada. Com base nesses dois fundamentos, é possível abordar os níveis transcendentais do alcance do Outro, assim como a relação intersubjetiva, que se baseia na tomada de consciência do Eu transcendental.

Husserl se dedica à constituição do mundo objetivo e, por meio dessa investigação, alcança a noção de primordialidade e, deste âmbito, alcança o conceito de Outro. Vimos que o Outro é apreendido originariamente pelo Eu a partir de seu corpo no mundo, mas não como um corpo qualquer. Quando o Eu se coloca intencionalmente ao lado deste corpo, ele o percebe agindo no mundo, manifestando suas sensações, e assim, como um corpo próprio, análogo ao seu. No entanto, essa relação se torna plena quando a primordialidade, por meio de sua capacidade intencional de se lançar para fora de si e retornar para si, imagina-se ‘como se’ estivesse lá, no espaço-temporal do Outro.

Desta forma, percebemos que a preocupação de Husserl não é demonstrar a validade concreta da presença do Outro no mundo, mas sim revelar, de forma transcendental, os fenômenos que designam sua aparição no horizonte das vivências primordiais. Isso leva a uma vivência originária do Outro e a uma relação entre o Eu e o Outro, na qual o fundamento é sempre o próprio Eu transcendental.

Com base nas demonstrações husserlianás, talvez seja possível agora, de forma inversa, iniciar nossa leitura pelo último momento de nossas reflexões e retroceder até o primeiro. Isso pode ser considerado, pois a fidelidade de Husserl ao problema do Outro o leva a ampliar o campo de aplicação da fenomenologia, que se conecta à historicidade da consciência e à temporalidade intersubjetiva. Na concepção de subjetividade transcendental de Husserl, encontramos a própria intersubjetividade, a possibilidade de falar sobre o Outro, sempre levando em conta os distanciamentos e aproximações entre um Eu e um Outro. O Outro é sempre compreendido originariamente a partir do ponto de vista do sujeito, o que indica que, enquanto outro, ele é, em princípio, uma modificação do Eu.

Podemos concluir que a verdadeira satisfação de realizar esta análise reside no entendimento de que, após a conclusão de uma discussão, sempre surgem novos

desdobramentos que ampliam o horizonte de possibilidades de um projeto filosófico relevante, como o de Husserl. Em específico, nossa satisfação está em, ao menos, iniciar uma reflexão sobre a relevância e a complexidade do tema proposto - neste caso, a intersubjetividade ou a constituição do Outro para o sujeito. Percebemos que esse tema não é secundário ou periférico, mas essencial para o entendimento da primordialidade. Pois, na perspectiva husserliana, toda subjetividade é vista como intersubjetividade transcendental. O Eu constituinte também se percebe constituído pelo Outro, e ambos estão imersos em um mundo que é compartilhado por ambos e, consequentemente, por todos nós. Assim, permanece nossa motivação de seguir adiante, em busca da compreensão disso que, muitas vezes, nos parece tão comum em nossa vida empírica, mas que, quando abordado reflexivamente, revela-se surpreendente: o Outro no horizonte de possibilidades do Eu transcendental.

REFERÊNCIAS

- ALVES, P. M. S. Empatia e ser-para-outrem: Husserl e Sartre perante o problema da intersubjetividade. **Estudos e Pesquisas em Psicologia**, Rio de Janeiro, 2008, v. 8, n. 2, p. 334-357. Jan./Jun.2008.
- BARCO, A. P. A concepção husseriana de corporeidade: a distinção fenomenológica entre corpo próprio e corpos inanimados. **Synesis**, v. 4, n. 2, p. 1-12, ago/dez.2012.
- CAPALBO, Creusa. Husserl: Da gênese passiva e ativa à redução. In: SOUZA, Ricardo do Timm de; OLIVEIRA, Nythamar Fernandes de (org.). **Fenomenologia Hoje: Existência, Ser e Sentido no Alvorecer do Século XXI**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2001. p. 13-24.
- CHALMERS, Alan F. **O que é Ciência Afinal?** São Paulo: Brasiliense, 1993.
- DEPRAZ, Natalie. **Compreender Husserl**. Tradução de Fábio Creder. 3. ed. Petrópolis: Vozes, 2011.
- DESCARTES, René. **Princípios de Filosofia**. Tradução de João Gama. 13. ed. Lisboa: Edições 70, 2006.
- DESCARTES, René. **Discursos do Método / As Paixões da Alma / Meditações / Os Pensadores**. Tradução de J. Guinsburg e Bento Prado Júnior. São Paulo: Nova Cultural, 1996.
- HUSSERL, Edmund. **Meditações Cartesianas: Uma Introdução à Fenomenologia**. Tradução de Frank de Oliveira. São Paulo: Madras, 2001.
- HUSSERL, Edmund. **Ideias Para uma Fenomenologia Pura e Para uma Filosofia Fenomenológica: Introdução Geral à Fenomenologia Pura**. Tradução de Márcio Suzuki. 4. ed. São Paulo: Ideias & Letras, 2006.
- HUSSERL, Edmund. **A Crise Das Ciências Europeias e a Fenomenologia Transcendental:**
Uma introdução à Filosofia Fenomenológica. Tradução de Diogo Falcão Ferrer. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2012.
- HUSSERL, Edmund. **Meditações Cartesianas e Conferências de Paris**. Tradução de Pedro M. S. Alves. Rio de Janeiro: Forense, 2013.
- HUSSERL, Edmund. **Meditações Cartesianas: Introdução à Fenomenologia**. Tradução de Maria Gorete Lopes e Sousa. Porto-Portugal: Editora Rés, s/d.
- HUSSERL, Edmund. **A Ideia da Fenomenologia**. Tradução de Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 2014.
- IRIBARNE, Julia Valentina. **Bosquejo de una teoría de la intersubjetividad en Edmund Husserl**. Trabalho de Conclusão de Curso (Licenciatura em Filosofia) – Faculdade de Filosofia e Letras, Universidade de Buenos Aires, Buenos Aires, 1985.

LYOTARD, Jean-François. **A Fenomenologia.** Tradução de Mary Amazonas Leite de Barros. São Paulo: Difusão Europeia do Livro, 1967.

MARCONDES, Danilo. **Iniciação à História da Filosofia:** Dos pré-socráticos a Wittgenstein. 6. ed. Rio de Janeiro: Zahar, 2001.

MARTINI, Renato da S. **A Fenomenologia e a Epoché.** Trans/Form/Ação, v. 21-22, n. 1, p. 43-51, 1999.

MARTINS, M. M. B. As Figuras da Intersubjetividade em Husserl. **Phainomenon - Revista de Fenomenologia do Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa**, n. 9, p. 151-173, 2004.

MORAN, Dermot; COHEN, Joseph. **The Husserl Dictionary.** Londres: Continuum, 2012.

MOURA, C. A. R. **Cartesianismo e fenomenologia:** Exame de Paternidade. **Analytica - Revista de Filosofia**, v. 3, n. 1, p. 195-218, 1998.

POPKIN, Richard Henry. **História do Ceticismo:** De Erasmo a Spinoza. Rio de Janeiro, RJ: Francisco Alves, 2000.

RICOEUR, Paul. **Na Escola da Fenomenologia.** Tradução de Ephraim Ferreira Alves. Petrópolis, RJ: Vozes, 2009.

SALANSKIS, Jean-Michel. **Husserl.** Tradução de Carlos Alberto Ribeiro de Moura. São Paulo: Estação Liberdade, 2006.

SOKOLOWSKI, Robert. **Introdução à Fenomenologia.** Tradução de Alfredo de Oliveira Moraes. 3. ed. São Paulo: Edições Loyola, 2012.

STEGMÜLLER, Wolfgang. **A Filosofia Contemporânea:** Introdução Crítica. 2. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2012.

THOMÉ, Scheila Cristiane. **Subjetividade e tempo na fenomenologia husserliana.** Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Setor de Ciências Humanas, Letras e Artes, Universidade Federal do Paraná, Curitiba, 2008.

THOMÉ, S. C. Intersubjetividade e Idealismo Transcendental em Husserl. **Revista de Filosofia Aurora**, v. 31, n. 53, p. 520-535, 2019. DOI: 10.7213/1980-5934.31.053.DS08

TOURINHO, C. D. C. Versões da “Transcendência na Imanência” na Fenomenologia de Edmund Husserl. **Philosophos - Revista de Filosofia**, v. 17, n. 2, p. 107-130, Jul/Dez. 2012. DOI:10.5216/PHI.V17I2.19386

TOURINHO, C. D. C. O Problema da Autoconstituição do Eu Transcendental na Fenomenologia de Husserl: De Ideias I a Meditações Cartesianas. **Trans/Form/Ação**, v. 39, n. 3, p. 87-100, Jul/Set, 2016. DOI: 10.1590/s0101-31732016000300006