

UNIVERSIDADE FEDERAL DE GOIÁS
FACULDADE DE FILOSOFIA
MESTRADO EM FILOSOFIA

**O SENTIDO TRANSCENDENTAL DO OUTRO
NA FENOMENOLOGIA HUSSERLIANA**

ALICE CATARINA DE BARROS MORAIS DA SILVEIRA

GOIÂNIA
2010

UNIVERSIDADE FEDERAL DE GOIÁS
FACULDADE DE FILOSOFIA
MESTRADO EM FILOSOFIA

**O SENTIDO TRANSCENDENTAL DO OUTRO
NA FENOMENOLOGIA HUSSERLIANA**

ALICE CATARINA DE BARROS MORAIS DA SILVEIRA

Dissertação apresentada à Faculdade de
Filosofia da Universidade Federal de Goiás
como requisito parcial à obtenção do título de
Mestre em Filosofia.

Área de concentração: Ontologia e Metafísica
Orientadora: Prof^ª Dr^ª Martina Korelc

GOIÂNIA
2010

Ao meu estimado e adorado Vovô
Honôr de Carvalho Barros,
Saudade e eterno amor.
Por nossos anos juntos,
Pelo sorriso singelo,
Pela acolhida incontinente,
Pelo gesto afetuoso,
Pela sabedoria constante,
Pela palavra certa!
Por tudo que o faz
Sempre presente
E, definitivamente,
Em mim,
Em quem Sou.

AGRADECIMENTOS

Acima de tudo, agradeço a Deus pelo dom da vida e pela oportunidade de realizar este trabalho.

Agradeço a minha orientadora, Martina Korelc, pela paciência, atenção e dedicação. E também pelas nossas produtivas tardes de estudo. Expresso ainda a minha gratidão aos amigos que estiveram ao meu lado incentivando-me desmedidamente.

Por fim, agradeço ao meu esposo, Bruno Silveira, a minha mãe, Telma Barros, ao meu irmão, Marco Junio, e a minha tia, Gleida Barros, pelo amor, carinho e compreensão constantes. O incentivo e apoio de todos, mesmo daquele que não está mais presente fisicamente, meu vovô Honôr Barros, foi deveras relevante para a continuidade e conclusão deste trabalho.

NÃO SEI...

Não sei...
se a vida é curta
ou longa demais para nós.

Mas sei que nada do que vivemos
tem sentido,
se não tocarmos o coração das pessoas.

Muitas vezes basta ser:
colo que acolhe,
braço que envolve,
palavra que conforta,
silêncio que respeita,
alegria que contagia,
lágrima que corre,
olhar que sacia,
amor que promove.

E isso não é coisa de outro mundo:
é o que dá sentido à vida.

É o que faz com que ela
não seja nem curta,
nem longa demais,
mas que seja intensa,
verdadeira e pura...
enquanto durar.

RESUMO

Em nosso texto apresentamos uma discussão acerca do sentido de Outro para a subjetividade transcendental, por meio de um diálogo com a fenomenologia husserliana, buscando demonstrar seus fundamentos e seus aspectos constitutivos. Para tanto, principiamos por uma abordagem e esclarecimento do método fenomenológico, enquanto fundamento de uma filosofia primeira e rigorosa. A partir de sua elucidação paulatina, seguimos explicitando as estruturas da consciência pura, as quais nos conduziram à evidenciação, à constituição e à unidade do Eu transcendental. Em seguida nos dedicamos ao desvelamento da totalidade do Eu, por meio da redução à esfera de pertença. Momento precípua da introdução do problema do Outro no âmbito da primordialidade, que passa por uma tônica da constituição da objetividade do mundo e da tomada de consciência de si mesmo. Por fim, voltamos nossa atenção para os níveis transcendentais de constituição do Outro, descrevendo os processos da apreensão por analogia, do emparelhamento e da imaginação; concluindo com uma reflexão acerca da unidade da teoria husserliana da intersubjetividade transcendental.

Palavras-chave:

1. Husserl
2. Fenomenologia
3. Intersubjetividade
4. Transcendental.

ABSTRACT

In our text we present a discussion about the sense of Other to transcendental subjectivity, through a dialogue with husserlian phenomenology, aiming to evidence its elements and constituent aspects. Therefore, we begin with the approach and enlightenment of phenomenologic method, as a fundament of primary and rigorous philosophy. From its gradual briefing, we follow expliciting structures of pure consciousness, which led us to the disclosure, constitution and unity of the transcendental subject. Then we dedicated to the unveiling of the Self totality, through reducing sphere of ownness. An overriding moment of introducing the problem of the Other under primordiality, that passes through a tonic of constitution of world objectivity and taking consciousness of the self. Ultimately, we turn our attention to transcendental levels of constitution of the Other, describing the processes of capturing by analogy, pairing and imagination; concluding with a reflection concerning the unity of husserlian theory of transcendental intersubjectivity.

Key-words:

1. Husserl 2. Phenomenology 3. Intersubjectivity 4. Transcendental

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	10
CAPÍTULO I: A unidade da subjetividade transcendental.....	19
1.1 Emergência do campo da experiência transcendental.....	20
1.1.1 Da atitude natural à atitude fenomenológica	20
1.1.2 Operações fundamentais: <i>epoché</i> e redução	25
1.1.3 A esfera do transcendental: campo de investigação possível.....	30
1.2 Estruturas gerais e funcionamento da consciência pura.....	33
1.2.1 Intencionalidade: a relação entre <i>cogito</i> e <i>cogitatum</i>	33
1.2.2 A síntese como forma original da consciência.....	39
1.2.3 Tempo imanente: atualidade e potencialidade.....	41
1.2.4 A capacidade genética constitutiva.....	46
1.3 A fenomenologia transcendental como egologia.....	51
1.3.1 Alcançando a unidade do Eu transcendental.....	51
1.3.2 O Eu como ‘pólo idêntico’.....	52
1.3.3 O Eu como substrato de <i>habitus</i>	54
1.3.4 A plenitude do Eu monádico.....	57
CAPÍTULO II: A vivência e a consciência originária de si.....	61
2.1 Princípios da constituição originária de si.....	63
2.1.1 <i>Eidos</i> do Eu transcendental.....	63
2.1.2 Centrar e descentrar: dinâmica do Eu transcendental.....	66
2.2 O Outro na fenomenologia transcendental.....	71
2.2.1 Objeção do solipsismo: ampliação do sentido da intencionalidade.....	71
2.2.2 A categoria do Outro: fio condutor transcendental.....	75
2.3 A vivência originária de si: pressuposto da intersubjetividade.....	80

2.3.1	Redução à esfera de pertença e sentido da vivência de si.....	80
2.3.2	<i>Körper</i> e <i>Leib</i> : o sentido originário da encarnação.....	85
2.3.3	Vivência primordial e unidade psicofísica.....	90
2.3.4	A transcendência imanente na primordialidade.....	94
CAPÍTULO III: A constituição originária do Outro.....		99
3.1	A dimensão da intersubjetividade na fenomenologia.....	101
3.1.1	As figuras da intersubjetividade.....	101
3.1.2	A constituição do Outro mundano.....	105
3.2	Corporeidade e constituição originária da intersubjetividade.....	107
3.2.1	O Outro Eu apreendido por analogia.....	107
3.2.2	Emparelhamento e associação na constituição de Outro.....	111
3.2.3	A função constitutiva da imaginação.....	115
3.2.4	A relação empática.....	120
3.3	Fenomenologia da intersubjetividade transcendental.....	122
3.3.1	O reconhecimento entre identidade e diferença.....	122
3.3.2	A vivência da constituição recíproca.....	125
3.3.3	Unidade da teoria da intersubjetividade em Husserl.....	128
CONCLUSÃO.....		132
REFERÊNCIAS.....		136

INTRODUÇÃO

Considerando a dinamicidade da história do pensamento filosófico, sobretudo a partir das concepções modernas de subjetividade, que ofereceram elementos significativos para as discussões contemporâneas, notamos que o problema do Outro, em suas diferentes abordagens, aspectos e nuances, tem sido motivo de preocupação central e premente de diversos pensadores. Basicamente, podemos afirmar que esta preocupação, da existência de outros eus independentes do eu que medita ou formula o problema, é concebida filosoficamente sob alguns aspectos gerais.

Inicialmente, de acordo com os projetos filosóficos modernos e pós-modernos, bem como de acordo com o enfoque dado por cada pensador ao problema do Outro, observamos que este pode estar vinculado a uma perspectiva moral, da razão prática e da ideia do dever, como em Rousseau, Kant e Fichte. Ademais, encontramos este mesmo problema tratado a partir do ponto de vista da consciência, segundo o qual o eu somente conhece de modo imediato a si mesmo e a seus próprios conteúdos, como em Husserl, Scheler e Heidegger. E, por fim, encontramos a preocupação com outros eus abordada sob uma perspectiva da alteridade ou da interação e interdependência entre os sujeitos, como em Levinas e Buber.

Diante disso, de toda diversidade e complexidade que este problema enseja, bem como da conseqüente necessidade contínua de lançar luz sobre as questões que o permeiam, propomos aqui compreender o que o envolve do ponto de vista da consciência ou da vida subjetiva. Mais propriamente, propomos como tema a compreensão dos fundamentos e da constituição ou gênese do sentido de Outro para o sujeito. Tema que nos toca profundamente porque conduz a caminhos que alargam sempre mais a noção de subjetividade, incidindo de modo direto sobre as relações humanas, *per se* intersubjetivas ou interpessoais.

Para desenvolver este tema, embasamos nossos apontamentos nas concepções de Edmund Husserl (1859-1938), fundador da fenomenologia transcendental. Escolha que não foi mero acaso e tampouco resultado de uma relação de causa e efeito. Optamos pelos escritos

husserlianos intencionalmente - no sentido fenomenológico - com o intuito de retornar às coisas mesmas, às origens da fenomenologia e de suas discussões relativas ao problema do Outro. Portanto, com o filósofo, seguindo os movimentos de seu pensamento, buscamos estabelecer um diálogo, que acreditamos deveras profícuo frente ao presente horizonte de reflexão que ora delineamos, bem como à dimensão em que a apreensão de Outro é problematizada no conjunto de sua obra.

Sobre esta problematização do sentido de Outro para o sujeito, desde já podemos mencionar que é fundamentada e conduzida com base na diferenciação entre fenomenologia estática e genética, bem como, principalmente, a partir de três preocupações que marcaram o início do projeto filosófico husserliano. Em relação a esta diferenciação, salienta Iribarne (1987, p.38), para nos referirmos à consciência e à constituição de Outro, precisamos, antes de tudo, atentar para a distinção que Husserl estabelece em seus argumentos entre fenomenologia estática e fenomenologia genética. A primeira abrange a descrição dos conteúdos essenciais possíveis, a demonstração dos modos de doação (aparência) dos objetos à consciência (idem). Assim, esse método estático, não mais importante do que o genético, repousa sobre uma lógica de estratificação dos atos de consciência uns sobre os outros, sobre a descrição de seu funcionamento.

A fenomenologia estática designa, portanto, o ponto inicial das reflexões husserlianas, pois traz à luz o sentido profundo dos fenômenos puros, funcionando como fio condutor para a análise genética. Ademais, ela explicita a correlatividade entre o objeto e a consciência, oportunizando-nos alcançar a unificação da subjetividade transcendental, bem como seu caráter evidentemente apodítico (IRIBARNE, 1987, p. 38).

Por outro lado, não em oposição, mas atrelada à análise estática, encontramos a fenomenologia genética que trata de uma reflexão acerca da gênese constitutiva dos objetos. Trata-se da reconstrução dos estratos estruturais clarificados pela fenomenologia estática, desvelando a fundação dos graus constitutivos das objetividades em geral. O seu emprego, portanto, enriquece os estudos husserlianos, sobretudo em relação ao sentido de Outro, e concomitantemente da filosofia transcendental.

Em última instância, com isso Husserl “descobre que é necessário assumir a dimensão histórica da vida, mantendo-se sempre no plano de uma filosofia da vida transcendental” (IRIBARNE, 1987, p. 108). Em outras palavras, a análise genética no pensamento husserliano visa, retrospectivamente, explicitar os modos pelos quais chegamos a

constituir o que descrevemos de modo estático. Visa, então, explicitar primordialmente o desenvolvimento e a dinamicidade da constituição dos objetos.

Ademais, em relação às três preocupações principais de Husserl, devemos destacá-las, pois esclarecem e ratificam a importância do percurso que definimos para o presente estudo, ao deliberarmos por seguir o curso da argumentação de Husserl. Em primeiro lugar, sublinhamos a inquietação do filósofo relativa à necessidade de transformação de todo saber e conseqüente fundação de um novo campo filosófico, capaz de oferecer evidências apodíticas, isto é, originárias e universais.

Para tanto, Husserl retoma o projeto de Descartes, afirmando que com este “a filosofia muda totalmente de estilo e passa radicalmente do objetivismo ingênuo ao subjetivismo transcendental” (HUSSERL, 2001a, p. 22). Nesse sentido, na esteira do pensamento cartesiano, o qual possibilitou a partir da dúvida metódica a emergência da certeza indubitável do *ego cogito* enquanto substância e, portanto, de uma filosofia orientada para o sujeito, Husserl, igualmente preocupado com a busca pelo conhecimento primordial, edificou as bases do método fenomenológico, sobre o qual se sustentam todas as suas reflexões e concepções. A partir deste método o filósofo convida a “nos deixar guiar em meditações pela ideia de uma ciência autêntica, possuidora de fundamentos absolutamente certos, pela ideia da ciência universal” (idem, p. 25).

Assim, por meio desta aproximação com a filosofia de Descartes, enfatizada em sua obra *Meditações cartesianas (Meditações)*, e considerando o contexto filosófico que vivenciava em sua época, Husserl coloca em questão tudo aquilo que na vida da experiência e do pensamento se apresenta como certo, bem como todas as teorias científicas e filosóficas erigidas até então. Pautado nisso interessa-se por clarificar e compreender a relação entre o ‘eu penso’ e as objetividades, buscando o fundamento do próprio conhecimento, ou seja, das formas pelas quais o sujeito apreende a objetividade em geral.

Diversas indagações acerca deste questionamento permeiam de forma significativa os escritos husserlianos, dentre elas podemos destacar: de que modo é possível à subjetividade alcançar a objetividade? Como os objetos se constituem para a subjetividade? Como devemos caracterizar a subjetividade e, então, compreender suas peculiaridades? A partir dessas questões da possibilidade do conhecimento, de seu sentido e de seus objetos, Husserl apreende e destaca a certeza do ser primordial: ser transcendental que se relaciona com o mundo, consigo mesmo e com o Outro. Assim, quando o filósofo se pergunta pelo conhecimento e pela constituição dos objetos para a subjetividade, depara-se inevitavelmente

com a esfera do ser, esfera absoluta, primordial e doadora de sentido, para a qual todo objeto ou todo ser se mostra.

Desse modo, em segundo lugar, após o convite à radicalização de todo saber, emerge outra preocupação husserliana, a qual, intrinsecamente vinculada a anterior, é concernente à concepção e à fundamentação da atitude fenomenológica, que tem como princípio a subjetividade primordial. Especificamente, uma atitude que tem como substrato o Eu transcendental e todas as suas peculiaridades, dentre elas de ser constituído por uma consciência intencional, cujo fluxo de vividos decorre no tempo imanente. Esta preocupação coaduna, portanto, com a caracterização do campo próprio da fenomenologia pura, isto é, do campo de vivências transcendentais, sobre o qual se respaldam todas as reflexões husserlianas.

Logo, por meio do convite inicial a uma crítica do conhecimento, o pensamento husserliano se volta para uma questão que, de acordo com a opinião do filósofo, as pretensões da filosofia e das ciências não tinham alcançado até então, qual seja, a constituição dos objetos para o sujeito, em seu caráter originário e pleno. Nessa medida, Husserl se dedica à elucidação da relação entre a subjetividade primordial e as objetividades, ressaltando os modos pelos quais os objetos são captados e constituídos pelo próprio sujeito, compreendido enquanto substrato último de todo saber, de todo conhecimento. Diante disso, se dedica acuradamente sobre esta relação (sujeito - objeto), a fim de apreender o que ela enseja em seu sentido originário.

Desta preocupação husserliana emerge a terceira, que diz respeito à compreensão relativa aos modos pelos quais a objetividade do mundo é apreendida pelo Eu transcendental. Esta certamente confere à fenomenologia de Husserl um desafio, pois envolve a compreensão da complexa relação entre interioridade e exterioridade. Confere também o momento crucial de distanciamento do filósofo em relação ao pensamento cartesiano, a fim de “trazer à luz e evitar certos erros sedutores dos quais nem Descartes nem seus sucessores souberam evitar a armadilha” (HUSSERL, 2001a, p. 24). Momento este em que as reflexões husserlianas questionam o solipsismo e permitem uma discussão intensa sobre o problema do Outro para o sujeito, em outras palavras sobre a constituição de outras subjetividades que aparecem ao Eu primordial.

Nesse sentido, Husserl não negligencia que o sujeito, ao se voltar para o mundo, para a apreensão das objetividades, encontra inexoravelmente outros sujeitos, que antes de tudo lhe são estranhos, isto é, em oposição a si próprio são não-eus. Ademais, estes

outros sujeitos permitem ao sujeito primordial constituir a objetividade do mundo, enquanto mundo para todos ou constituído por todos, no qual o eu e os outros eus encontram-se igualmente inseridos. Assim, afirma o filósofo nas *Meditações*, que se torna fio condutor para as nossas presentes discussões: “o Outro, primeiro em si (o primeiro não-eu), é o outro Eu. E isso torna possível a constituição de um domínio novo e infinito do 'estranho a mim', de uma natureza objetiva e de um mundo objetivo em geral, ao qual pertencem os outros e eu mesmo” (HUSSERL, 2001a, p. 121).

Diante destas preocupações husserlianas destacamos as nossas indagações, relevantes para o desenvolvimento do presente estudo: como se caracteriza a subjetividade transcendental para Husserl, fundamento de toda sua fenomenologia? Como é possível a esta subjetividade apreender em sua própria interioridade o Outro? Sob quais modos isso ocorre? E, qual a implicação da relação intersubjetiva, entre o Eu e o Outro, na constituição da objetividade do mundo, deste mundo que é para todos?

Com base nisso, nestes questionamentos e nas preocupações de Husserl que nos tocaram frente ao problema em epígrafe, esclarecemos que o nosso objetivo precípuo com este estudo consiste em compreender as noções husserlianas acerca do sentido de Outro para o sujeito, evidenciando os fundamentos e a gênese da intersubjetividade no horizonte do fluxo de vividos da subjetividade transcendental. Desse modo, especificamente, objetivamos alcançar a explicitação dos seguintes pontos: em princípio pretendemos demonstrar como o campo da vivência transcendental emerge para a fenomenologia de Husserl e quais são as suas características. Após, buscamos evidenciar e esclarecer a concepção de Eu transcendental e suas próprias vivências como fundamento da intersubjetividade. E, por fim, nos detivemos na descrição dos níveis primordiais pelos quais a subjetividade apreende ou constitui o Outro em suas próprias vivências.

Para desenvolver as discussões que suscitam destes pontos que ora destacamos, considerando a amplitude e a peculiaridade das concepções husserlianas, bem como considerando as preocupações ou inquietações que citamos anteriormente, precisamos de antemão informar quais textos utilizamos e quais aspectos neles sublinhamos. Isto é, compreendendo que o horizonte conceitual husserliano passou por renovações constantes ou vicissitudes de suas próprias conclusões, mesmo aquelas que pareciam mais asseguradas, precisamos clarificar ao longo de seu percurso filosófico quais obras embasaram nossas reflexões. Ressaltamos que, em nosso entendimento, o próprio Husserl, talvez em uma atitude fenomenológica - analítica, descritiva e compreensiva, se propôs a todo instante rever ou

aprimorar suas ideias, no afã de se lançar a investigações cada vez mais profundas para alcançar o sentido primordial de todo saber e de todo ser.

Sendo assim, como buscamos desenvolver nossas discussões por meio de uma aproximação da argumentação husserliana tal qual ela foi delineada, seguindo o seu movimento, tomamos como base a principal obra na qual Husserl se dedica intensamente ao problema do Outro, qual seja: as *Meditações*. No entanto, cabe colocar em relevo que a tematização do Outro na fenomenologia husserliana remonta a um imenso corpo de textos escritos ao longo de vários anos, em um período compreendido entre 1905 e 1938, os quais igualmente utilizamos.

Trata-se de uma série de textos que, segundo Iribarne (1987, p. 15), em sua maior parte Husserl não escreveu para o público, mas para si mesmo. Indicam, então, o próprio curso do pensamento do filósofo, sua necessidade constante de repensar o tema a partir de perspectivas diferentes, isto é, aprofundando-o ou mesmo assegurando-se da autenticidade de suas concepções. Este amplo e complexo *corpus* de trabalhos do filósofo foi publicado na forma de manuscritos, que utilizamos para desenvolver e complementar os apontamentos presentes nas *Meditações*. Utilizamos ainda outras obras fundamentais de Husserl e alguns interlocutores dignos de nota, que comentam as suas concepções, acrescentando e possibilitando o entendimento das mesmas.

Ante o exposto, respaldados pelas contribuições husserlianas para o tema proposto, optamos por uma abordagem sucinta e específica que se concentrou em três eixos temáticos ou momentos de discussão, subdivididos em três capítulos. Desse modo, em nosso primeiro capítulo, preliminar e necessário, intitulado “A unidade da subjetividade transcendental”, nos concentramos na explicitação da emergência do campo das vivências transcendentais, com base em uma clarificação do método fenomenológico. Este foi concebido por Husserl em seu empreendimento de edificar uma filosofia rigorosa e se sustenta nos conceitos da *epoché* e das reduções, as quais permitem alcançar as vivências primordiais ou originárias. Sustenta-se ainda na concepção da consciência intencional, que permite compreender que esta é sempre 'consciência de algo', que está sempre voltada para algo.

Com isso, buscamos esclarecer quais são as estruturas e o funcionamento da consciência pura, tarefa que nos conduziu, juntamente com o filósofo, ao alcance último do Eu transcendental, e, conseqüentemente, da fenomenologia como egologia. Para a reflexão preponderante neste primeiro capítulo, utilizamos, sobretudo, a Primeira e a Segunda

Meditação, articuladas com *A ideia da fenomenologia e Ideias para uma fenomenologia pura e para uma filosofia fenomenológica (Ideias I)*.

Quanto a este primeiro capítulo, podemos afirmar que ele sustenta as nossas discussões posteriores, pois traz à baila toda a base da fenomenologia husserliana. Ademais, é deveras provocador para a filosofia em geral, pois ao abordar os conceitos fundamentais para Husserl, mostra concomitantemente os novos significados que o filósofo atribuiu aos mesmos termos que foram empregados por filósofos da tradição.

Desse modo, notamos que, ao mesmo tempo, Husserl se aproxima de seus antecessores, a fim de edificar um conhecimento originário, tomando como referência o projeto filosófico cartesiano; e também se distancia dos mesmos, atribuindo novos significados aos conceitos tratados por outros célebres pensadores, como Kant, por exemplo. Nas palavras de Bello (2005), “a fenomenologia de Husserl se apresenta como uma pesquisa teórica que se coloca dentro e fora da filosofia ocidental”, pois ao se voltar para a tradição filosófica a coloca em questão e constitui um novo campo do saber.

Assim, é importante salientar que, de acordo com a mesma autora, nas *Meditações* fica claro o distanciamento de Husserl destes dois filósofos, tanto de Descartes quanto de Kant. Seguramente, em linhas gerais, as diferenças em relação ao primeiro está na concepção da objeção do solipsismo e em relação a este último estão os termos fenômeno e transcendental, delimitados pelo filósofo em um modo diverso do projeto filosófico kantiano, como veremos no decorrer das explicações.

No segundo capítulo, intitulado “A vivência e a consciência originária de si”, com base nos conceitos norteadores da fenomenologia pura, sem os quais então não poderíamos seguir adiante, procuramos demonstrar a concepção husserliana da constituição da subjetividade transcendental em sua plenitude e propriedade. Concepção que se centra em uma exposição da unidade e da totalidade do Eu monádico¹, enquanto pólo de seus atos intencionais, conjunto de seus *habitus* e concreção no mundo objetivo por meio de sua corporeidade. Todavia, denotando um ponto de ligação entre o primeiro e o último capítulo, neste segundo apresentamos a categoria de Outro para Husserl, esclarecendo a objeção do solipsismo, uma vez que para o filósofo a subjetividade compreendida como monádica não é

¹ Desde já se torna relevante mencionar que este conceito Husserl extraiu da filosofia de Leibniz e lhe atribuiu outro sentido. A mônada em Husserl não é uma substância atômica, como se representasse sozinha o mundo e se bastasse a si mesma, não se comunicando com outras mônadas, conforme explicitaremos mais adiante. Todavia, sua noção de Eu monádico coincide com o pensamento leibniziano pelo fato do termo em questão ser empregado, de acordo com Depraz (2007, p.119), para “designar a unidade concreta e um devir do ego, atravessada pelos hábitos, sedimentada por sua história e intrinsecamente temporal”.

um indicativo de uma vida do *solus ipse*. Mas sim 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.

Assim, tornou-se possível a compreensão de um segundo fundamento na ordem da argumentação husserliana que nos conduziu às reflexões acerca da intersubjetividade transcendental, isto é, da presença do Outro transgredindo a ipseidade do sujeito e sendo por ele mesmo constituído. Isto se tornou possível também através de uma exposição acerca da vivência da esfera de pertença, que faz emergir aquilo que é próprio do Eu transcendental: a sua corporeidade constituinte. Para estas discussões, utilizamos alguns apontamentos da Terceira, da Quarta e o princípio da Quinta Meditação, articuladas com alguns manuscritos publicados sob o título *Sobre a intersubjetividade*.

Por fim, já que os dois capítulos anteriores versaram sobre os fundamentos ou princípios da intersubjetividade no projeto filosófico de Husserl, podemos afirmar que eles nos inseriram em uma discussão que também interessou largamente ao filósofo. Justamente porque coaduna com seu objetivo constante: uma investigação acerca das essências ou das coisas mesmas tal qual aparecem à consciência (aquela que é capaz de se autoconstituir e de constituir o mundo). Dessa forma, a busca pelo sentido ou pela constituição dos fenômenos, neste caso do sentido² de Outro, se vincula a uma discussão genética, desenvolvida principalmente na Quinta Meditação e nos aludidos manuscritos.

Portanto, atingimos aqui no terceiro capítulo, intitulado “A constituição originária do Outro”, o segundo ponto que propusemos quando delimitamos o tema de nossas reflexões, qual seja: a gênese ou a constituição da intersubjetividade. Esta é tratada por Husserl cuidadosamente por meio da explicitação dos conceitos de apreensão analogizante, emparelhamento e imaginação, sendo que, cabe destacar, sua compreensão só é possível se temos noções prévias sobre a fenomenologia pura e sobre a tomada de consciência de si, realizada no âmbito da primordialidade monádica. Assim, acreditamos, somente a partir destes fundamentos é possível alcançar o nível de discussão intermonádica ou intersubjetivo que o filósofo propõe na ordem de sua argumentação.

² Como este termo é demasiado especial para a fenomenologia husserliana e, por conseguinte, para o desenvolvimento do tema que propomos estudar, desde já devemos elucidar que toda explicitação fenomenológica, como veremos no decorrer de nossas explanações, visa revelar aquilo que está implicado nos correlatos da consciência, isto é, no sentido que a própria consciência atribui aos objetos ou ainda no “avesso dos objetos”, conforme expressão de Husserl. O sentido, então, representa as percepções potenciais que tornam o não-visível visível, ultrapassando os estados singulares dos objetos em análise e alcançando a essência universal, bem como necessária dos mesmos (HUSSERL, 2001a, p. 66).

Diante disso, desde já gostaríamos de salientar que este horizonte de discussão husserliana sobre a constituição originária de Outro, embora tenha sido abordado aqui de um modo delimitado, não se finda nas presentes reflexões. Estas denotam apenas um começo: demonstrar como Husserl concebeu o Outro no âmbito do mundo primordial, alcançado pela atitude fenomenológica. Portanto, os nossos apontamentos giram em torno do conceito de primordialidade, isto é, dos fundamentos e da dimensão genética do sentido de Outro para a subjetividade transcendental, em toda sua vida consciente e intencional.

Desse modo, não podemos negligenciar os outros alcances que esta discussão enseja, por exemplo, o momento em que o filósofo se dedica propriamente às reflexões sobre o mundo da vida (*Lebenswelt*) e sobre as relações intersubjetivas, apontando para uma dimensão ética no âmbito da fenomenologia. Reflexões demasiado relevantes, que desdobram o nosso presente propósito, às quais poderemos porventura nos dedicar em outro momento.

Doravante, passamos, então, às explicitações do tema que aqui propusemos, a fim de compreender, por meio dos dois primeiros capítulos, os fundamentos da intersubjetividade em Husserl e, em seguida, com base no terceiro capítulo, os níveis transcendentais da constituição de Outro para o sujeito.

CAPÍTULO I

A UNIDADE DA SUBJETIVIDADE TRANSCENDENTAL

Seguindo o percurso filosófico que Husserl traçou, não poderíamos negligenciar que o tema da intersubjetividade, com o qual nos ocupamos neste texto, toca, em primeiro lugar, a preocupação inicial do filósofo em compreender os modos pelos quais o sujeito apreende os objetos ou o mundo objetivo. Diante disso, devemos também considerar que este tema incide, antes de tudo, sobre a busca husserliana incessante, embasada em uma crítica erigida a toda filosofia em geral, para edificar um saber radical e universal, capaz de pensar a subjetividade e sua relação com os objetos a partir de um horizonte transcendental de sentido.

Com base nisso, ressaltamos que o primeiro aspecto que devemos abordar para tratar do tema que propomos, consiste no esclarecimento deste novo campo do saber que Husserl estabeleceu, qual seja: a fenomenologia transcendental. Portanto, podemos afirmar, é no universo deste campo que se inclui o tema da intersubjetividade, cuja explicitação se fundamenta a partir da análise da subjetividade transcendental. Desse modo, para compreendermos como o sujeito apreende outros sujeitos, precisamos explicitar inicialmente as particularidades da interioridade transcendental, a qual por meio de sua capacidade de se voltar para o mundo objetivo encontra outros sujeitos como igualmente constituindo este mundo no qual ambos estão inseridos.

Nos próprios escritos husserlianos, considerando-os não apenas em termos sequenciais ou cronológicos, mas sobretudo conceituais, é neste aspecto que, acima de tudo, devemos centrar nossas reflexões, pois esta é a região suprema de investigação de toda fenomenologia transcendental: o campo das vivências absolutas ou dos dados puros. Logo, o esboço de seus princípios torna-se imprescindível, pois, ulteriormente, permite compreender com acuidade questões de ordem superior do ponto de vista de uma análise genética, em nosso caso, questões concernentes à constituição do Outro para a subjetividade transcendental.

Portanto, nosso interesse aqui, configura de certo modo um prelúdio do tema da intersubjetividade. Visa explicitar o fundamento primeiro ou primordial de toda reflexão husserliana, incidindo, especificamente, sobre o alcance da evidência da esfera do transcendental, alicerce de toda fenomenologia.

Nesse sentido, principiamos por uma breve exposição e descrição do método fenomenológico enquanto fundamento de uma filosofia primeira e rigorosa, que possibilita a emergência do campo das vivências puras. Seguimos explicitando as suas estruturas gerais, as quais caracterizam e oportunizam a apreensão da essência do Eu transcendental, passando por uma tônica da constituição dos objetos em geral e de si mesmo. Por fim, temos a compreensão da fenomenologia como egologia, tratando da unidade do Eu transcendental, substrato último da subjetividade que aponta para a possibilidade de se discorrer sobre o sentido primordial do Outro.

1.1 - Emergência do campo da vivência transcendental

1.1.1- Da atitude natural à atitude fenomenológica

Conforme mencionamos, o ponto central que acompanha continuamente o pensamento husserliano é a busca constante pela edificação de uma ciência fundada em bases últimas, absolutas e, por conseguinte, segundo o próprio Husserl (1952, p.5), pela concepção de uma ‘filosofia de rigor’ calcada em um conhecimento universal e verdadeiro. Com base nisso, Husserl instiga a colocar em questão toda teoria científica e filosófica, bem como todo conhecimento natural acerca do mundo, a fim de adotarmos uma nova atitude e de, conseqüentemente, encontrarmos um grau mais elevado e radical do saber.

Esclarece o filósofo na obra *Ideias para uma fenomenologia pura e para uma filosofia fenomenológica (Ideias I)* que é esse o caminho necessário para se alcançar o campo da fenomenologia, “uma ciência essencialmente nova, distante do pensar natural”, que “se denomina ciência de fenômenos” e que, por sua vez, “denota uma nova maneira de se orientar na experiência e no pensar” (HUSSERL, 2006, p.25). A fenomenologia consiste, então, em um novo ponto de partida que configura a concepção de um novo método; portanto, não pode

admitir outras teorias e tampouco o domínio do conhecimento natural como fonte de saber, sem anteriormente colocá-los em questão.

Dessa forma, com o intuito de edificar o campo da fenomenologia em bases seguras, Husserl diferencia e explicita duas maneiras de nos orientarmos para o mundo e para nós mesmos, as quais denomina como ‘atitude natural’ e ‘atitude fenomenológica’. A primeira diz respeito a nossa vida cotidiana, ao nosso modo espontâneo de nos referirmos aos objetos sem analisá-los. Diz respeito ao conhecimento natural e mediato; à pressuposição das coisas como estando ‘já - aí’ independentes da subjetividade; e à presunção de que as coisas existem ou são de tal maneira. Enfim, diz respeito à forma como somos colocados no terreno do mundo apresentado como existente e à forma de como vivemos nossos estados psicológicos (HUSSERL, 2001a, p. 51).

A atitude natural se refere, portanto, a nossa consideração das coisas como exteriores à interioridade que as percebe, compondo um mundo como existente em si, independente desta. Desse modo, enquanto se situa em uma orientação natural, o sujeito se dirige ao objeto simplesmente, em suas determinações naturais livres de qualquer referência ao subjetivo, como um fato do mundo real, efetivo; como certezas práticas e contingenciais *per se* que colocam o real individualmente.

Seu modo de julgar, de verificar as coisas é, então, mediato e está sempre relacionado aos fatos presumidos, que começam pela experiência e nela permanecem, sem serem apreendidos como constituídos pelo sujeito. Assim, essa atitude centrada nos fatos (“estados de coisas”) é caracterizada por uma tese referente ao mundo natural, isto é, por uma crença naquilo de “que se tem empiricamente consciência a partir do mundo natural e antes de todo pensar [...] que tem o caráter do aí, do disponível” (HUSSERL, 2006, p.78).

No entanto, a proposta husserliana é baseada no ato de colocar em reflexão e análise toda atitude natural, isto é, toda percepção que temos do mundo circundante real, efetivo ou transcendente, bem como de outros sujeitos, enquanto separados dicotomicamente de nós mesmos. Por sua vez, devemos salientar, este ato não implica em uma oposição à atitude natural que cotidianamente efetuamos e tampouco em duvidarmos da existência do mundo, das coisas e de outros sujeitos. Todavia, implica em uma modificação radical de toda tese referida às objetividades, de modo que ela sempre continue aí para nós, embora dela não façamos uso para alcançar dados absolutos.

Logo, esta modificação da atitude natural encontra-se vinculada à necessidade de tomarmos uma nova atitude frente ao mundo, aos outros sujeitos e a nós mesmos. Seu interesse não está voltado para os fatos, para as coisas em sua efetividade e factualidade, mas

para os fenômenos: aquilo que aparece ao sujeito, em seus múltiplos modos subjetivos de doação. Em outras palavras, essa atitude está voltada para aquilo que se apresenta na imanência da consciência, isto é, na interioridade ou no modo de vida próprio da subjetividade. Desse modo, “a existência do mundo, fundamentada na evidência da experiência natural, não pode mais ser para nós um fato que ocorre por si; ela em si não é para nós mais que um objeto de afirmação” (HUSSERL, 2001a, p. 35).

A respeito do conceito de fenômeno³, cabe ressaltar que para Husserl, conforme mencionamos ao citar a própria introdução de *Ideias I*, a fenomenologia é uma ciência de fenômenos e trata, em geral, de todos aqueles que outras teorias já pontuaram, tais como: fenômenos psíquicos, físicos, históricos etc. Mas, ressalva o filósofo, no campo de análise da fenomenologia pura ou transcendental isso ocorre em uma atitude inteiramente outra “pela qual se modifica, de determinada maneira, o sentido de fenômeno que encontramos nas ciências já nossas velhas conhecidas” (HUSSERL, 2006, p. 25).

Sendo assim, o termo fenômeno aparece no pensamento husserliano, que ora destacamos, como vinculado a noção de essência, isto é, àquilo “que se encontra no ser próprio de um indivíduo como o que ele é” (idem, p. 35). Portanto, para alcançá-lo é preciso realizar esta mudança do olhar para as objetividades que, ao longo da delimitação do método fenomenológico, tornar-se-á cada vez mais profunda, em direção à apreensão dos dados puros ou originários, ao que se manifesta ou aparece em si mesmo, como é em si na sua essência, para além de sua mera manifestação natural ou contingencial.

Para Husserl, então, esta outra atitude, indicada como fenomenológica é aquela que nos permite apreender os objetos em sua essência e, em última instância, em sua essência pura⁴. É, portanto, aquela que permite alcançar os objetos de modo imediato e originário, isto é, tal como se manifestam à subjetividade, tal como se apresentam enquanto fenômenos, “em

3 Nesse ínterim, considerando o uso do termo em questão e a própria observação husserliana, é importante ressaltar que o conceito de fenômeno aqui delimitado é distinto daquele definido por Kant. Para este filósofo, fenômeno é, em geral, o objeto do conhecimento enquanto condicionado pelas formas da intuição (tempo e espaço) e das categorias do intelecto. Denota, portanto, o objeto que se manifesta em condições necessárias de toda experiência possível, indicando a limitação da validade do conhecimento humano. Especificamente, o fenômeno “é aquilo que de modo algum pode encontrar-se no objeto em si mesmo, mas sempre na sua relação com o sujeito, sendo inseparável da representação do primeiro” (KANT, 1999, p. 88). Em relação à coisa em si mesma, em sentido transcendental, Kant a indica pelo termo *númeno*, em oposição ao fenômeno, afirmando que aquele não pode ser conhecido em virtude das próprias limitações por este colocadas (idem, p. 210).

4 A essência pura ou *eidós* para a fenomenologia está vinculada à idéia de universalidade e de fundamento puro ou originário da vivência, portanto não é outra coisa senão que a generalidade intuitiva e apodítica que se obtém reportando os fatos às suas puras possibilidades. “O *eidós*, ele próprio, é um universal visto ou visível; ele é um ‘incondicionado’ e, mais precisamente, um não condicionado por um fato qualquer e este conforme seu próprio sentido intuitivo” (HUSSERL, 2001a, p. 87).

carne e osso”. Expressão tipicamente husserliana que, segundo Depraz (2007, p.27), é assaz elucidativa e denota a proposta fundante da fenomenologia, qual seja, o retorno às coisas mesmas, tal como elas se manifestam em seu modo originário, primordial ou transcendental, independente de argumentações doutrinárias ou de prejulgamentos.

Trata-se, então de uma atitude pautada em um conhecimento intuitivo, principalmente porque aponta para a vivência⁵ subjetiva, isto é, para a relação entre os atos de consciência e os objetos por eles visados. Segundo Husserl (2006, p. 69), cabe destacar, a intuição é a base de todo saber erigido a partir de um olhar fenomenológico, e norteia o “princípio de todos os princípios”, qual seja: “toda intuição doadora originária é uma fonte de legitimação do conhecimento”. Isso significa que tudo o que é dado ao sujeito por meio da intuição, preenchimento pleno e adequado entre ato de consciência e objeto, deve ser tomado tal como ele se apresenta, como a ‘coisa mesma’. Este é o fundamento absoluto da fenomenologia, é a legitimidade originária de todos os dados, o seu *principium*.

Sendo assim, para o pensamento husserliano a atitude fenomenológica possibilita o alcance de um campo de vivências do saber originário ou primordial. Portanto, a fenomenologia mantém-se no campo das essências, das objetividades em seu caráter universal e não no campo das contingências, dos fatos. Seguramente, seu saber se baseia naquilo que é invariável e necessário, capaz de ser verificado por qualquer sujeito. Especificamente, baseia-se em evidências que Husserl identificou sobretudo como apodíticas.

De acordo com Husserl (2001a, p. 28) a evidência apodítica refere-se ao momento quando “a coisa ou o fato não é somente ‘vista’, de maneira distante e inadequada; ela própria está presente diante de nós, e o sujeito que a julga tem dela uma consciência imanente”, uma apreensão de que ela faz parte de seus atos de consciência. Portanto, a evidência apodítica é a consciência da intuição, é a “experiência de um ser e de sua maneira de ser”, por meio da qual as coisas e os fatos são apreendidos em si mesmos pelo sujeito (idem, p. 29).

⁵ A respeito do conceito de vivência em Husserl, esclarece Kockelmans (1994, p. 82) que o filósofo emprega dois termos a fim de desdobrá-lo: o primeiro, *Erlebnis*, significa acontecimento, ocorrência, experiência, refere-se a uma atitude natural frente às coisas que pertencem ao mundo efetivo, incluindo os dados psicológicos. Por outro lado, o segundo termo *Erfahrung*, significa vivência, apreensão, designa atos de consciência por meio dos quais as coisas são dadas à consciência como o que elas são genuinamente, imediatamente. Podemos depreender então que o termo expressa o entendimento da relação originária do sujeito com seus objetos em termos de uma vivência transcendental, alcançada por uma atitude fenomenológica.

Por sua vez, revela-se, por meio de uma reflexão processual, como impossibilidade e incompatibilidade de que aquilo que é visado não seja, ou que seja de outra maneira, coadunando diretamente com o próprio conceito de fenômeno: a coisa mesma que se apresenta à consciência, à vida da subjetividade. Assim, a evidência apodítica “tem essa particularidade de não ser somente, de maneira geral, certeza da existência das coisas ou fatos evidentes; ela se revela ao mesmo tempo à reflexão crítica como uma impossibilidade absoluta de que se conceba a sua não-existência” (HUSSERL, 2001a, p. 33).

Mediante isso, depreendemos que o critério orientador do olhar fenomenológico é a apoditicidade, a plena adequação ou preenchimento entre o ato de consciência e o objeto por ele visado, isto é, de que aquilo que é apreendido pela consciência é a coisa mesma. Não obstante, Fragata (1959, p. 38) assinala que Husserl reconhece que esta plena adequação é um ideal, “um caso limite para o qual devemos tender, sem a pretensão de saciar plenamente a nossa ânsia”.

Por esta razão, o alcance da evidência apodítica tem duas exigências principais, que são intrínsecas e paulatinas. Em primeiro lugar, “precisamos subir a uma atitude tal que nos permita o recurso contínuo à evidência apodítica, colocando-nos numa espécie de hábito reflexivamente filosófico” (FRAGATA, 1959, p. 71). Em segundo lugar, destacando o caráter peculiar da evidência apodítica de ser um começo absoluto, para verificá-la “basta que se manifeste uma absoluta ausência de dúvida, semelhante à que acompanha a verificação dos princípios fundamentais” (idem, p.69).

Assim, entendemos que a atitude fenomenológica, esta modificação radical de nossa orientação, é embasada na exigência de um olhar reflexivo que se orienta por um contínuo desvelamento dos dados que aparecem ao sujeito, sempre em busca da evidenciação última ou apodítica. Embasa-se também na exigência de que estes dados apreendidos são absolutos e indicam a ‘coisa mesma’, sendo tomados como saber originário ou fundante daquilo que se mostra à consciência tal qual ele é.

Como se pode perceber, estas atitudes diferenciadas por Husserl parecem opostas totalmente em sua concepção e posicionamento. No entanto, é importante destacar que elas mantêm uma relação, pois a fenomenologia husserliana não nega ou duvida da existência factual das coisas em geral, pois seu foco de análise é outro, devendo ser alcançado por meio de um método específico de desvelamento e explicitação. Em suma, com a distinção entre estes dois tipos de atitude pretende Husserl compreender o lugar da fenomenologia transcendental em relação a todas as ciências empíricas, deixando de lado os pontos de vista

previamente determinados, dogmatizados pelo conhecimento ‘natural’, voltando-se apenas para o que é dado em sua essência, para o que é exatamente como se apresenta ao sujeito.

Pretende Husserl então o alcance do ‘ver’ imediato, “não meramente o ver sensível, empírico, mas o ver em geral, como consciência doadora originária” (ZILLES, 2007, p. 62). Compreendemos então que o filósofo não busca descrever fatos, mas essências de vivências, que permanecem singulares e concretas sem, entretanto, serem particulares, uma vez que a essência não é própria a um indivíduo somente, mas deve poder se tornar universal e necessária.

Percebemos com isso que da diferenciação entre a atitude natural e a atitude fenomenológica decorre o convite à delimitação própria do campo da fenomenologia transcendental e, por sua vez, da compreensão das essências dos objetos dados originariamente. Assim, ao destacar esse domínio de suas investigações, buscando incessantemente um fundamento primeiro e absoluto, sobre o qual repousaria toda demonstração da exatidão e do sentido primordial dos objetos, Husserl atenta ainda para o modo pelo qual podemos alcançá-los.

Por esta razão, o filósofo demonstra *pari passu* como se revela o trânsito da atitude natural para a fenomenológica, que nos possibilita apreender em última instância o campo da vivência transcendental ou dos fenômenos puros. Reflexão que conseqüentemente nos possibilita também apreender qual é o sentido de Outro no âmbito do horizonte⁶ de vivência primordial.

1.1.2 - Operações fundamentais: *epoché* e redução

Ora, como é possível então, segundo Husserl, esta mudança de atitude, que caracteriza singularmente todo alicerce da fenomenologia? Como é possível alcançar este modo de orientar-se fenomenológico para o mundo, cujo princípio é a evidência que enseja a apoditicidade e a primordialidade? Conforme dito anteriormente, é preciso colocar em questão todos os saberes previamente construídos acerca do mundo e de seus objetos, para em

6 Como este termo é constantemente mencionado em nossas reflexões que se seguem, gostaríamos de brevemente esclarecê-lo. Segundo Husserl (2006, p. 86), a palavra horizonte designa um halo ou fundo que coexiste com a atualidade da consciência. “Ora, faz parte dessa essência que certas modificações dos vividos originários sejam possíveis, modificações que designamos como livre mudança do olhar” (idem), que transcorrem no fluxo da consciência como inatualidade no presente ou como possibilidades no modo do passado ou do futuro, conforme veremos mais adiante.

seguida fundar um conhecimento seguro e absoluto. Desse modo, de acordo com Kerkel e Schérer (1971, p.32), a fenomenologia husserliana é avessa a todo e qualquer dogmatismo, a todas as concepções, pressupostos e prejulgamentos, encontrando-se diante de um horizonte transcendental de possibilidades a serem desveladas.

Não obstante a existência destas pré-concepções e a conseqüente reflexão sobre as mesmas, devemos considerar que, inicialmente, segundo Husserl (2006, p.73) em *Ideias I*, espontaneamente as coisas corpóreas se encontram simplesmente ‘aí’ no mundo para nós, à nossa disposição, quer estejamos ou não particularmente atentos a elas. Do mesmo modo encontram-se à nossa disposição no mundo nós mesmos e os outros seres humanos. Dessa maneira, destacando a consciência desperta, podemos afirmar que sempre nos encontramos referidos a um único e mesmo mundo, sem podermos modificar isso. Ademais, este mesmo mundo varia em seu conteúdo, estando envolto por uma realidade indeterminada e indeterminável, por infinitas possibilidades de doar-se aos sujeitos que o vivenciam.

Sendo assim, é neste mundo que nos encontramos, o mesmo que também nos circunda e que nos possibilita atuar - perceber, conceitualizar, descrever, comparar, explicitar, inferir etc. - junto às efetividades nele presentes. É um mundo então que está aí para todos nós, e do qual nós mesmos fazemos parte; é um mundo que a cada instante é percebido, clara ou obscuramente; é um mundo que se refere a tudo aquilo de que se tem empiricamente consciência (HUSSERL, 2006, p. 77-78).

Dito desse modo, o problema para a fenomenologia não é o mundo em si e sua existência, não é isso que deve ser posto em questão, como uma postura cética possa argumentar, mas os saberes que se formulam sobre ele e as afirmações deles decorrentes, tomadas como certezas inquestionáveis. O problema para a fenomenologia é então as teorias de todo e qualquer preconcebimento dogmático, as fundamentações empíricas e as crenças ou convicções profundas acerca da existência dos objetos como independentes da subjetividade.

Nas palavras do próprio Husserl (2006, p.81): “não nego este ‘mundo’, como se eu fosse um sofista, não duvido de sua existência, como se fosse cético”. Com isso o filósofo demonstra que, pelo contrário, a sua proposta consiste em colocar em análise tudo o que nos é dado por meio de nossas crenças, de nossas experiências sensíveis e das teorias científicas e filosóficas, para então edificar um saber absoluto, primordial.

Torna-se claro desse modo que, para alcançarmos o campo das discussões fenomenológicas é imprescindível uma modificação de nossa posição ou orientação frente ao mundo, da atitude natural para a fenomenológica, atingida pela efetuação de duas peculiares

atividades. A primeira é denominada nos escritos husserlianos de *epoché*, palavra de origem grega⁷ que designa o ato de colocar em suspensão todo saber.

Com esta atividade o filósofo não pretende suprimir ou duvidar da existência factual das coisas, mas apenas colocar em questão os saberes acerca do mundo exterior para começar a estabelecer um conhecimento insofismável (FRAGATA, 1962, p. 28). Dessa forma, acrescenta Zitkoski (1994, p.33), esta operação possibilita o trânsito da orientação natural para a fenomenológica e nos permite examinar rigorosamente as evidências da natureza mundana, buscando verificar se elas satisfazem o critério da apoditicidade.

Logo, a *epoché* é o passo fenomenológico radical em direção a essa nova orientação, a essa nova possibilidade de conhecimento, qual seja: o campo da vivência transcendental. Segundo Husserl (2006, p.79), esta operação denota o ato por excelência fenomenológico de “colocar entre parênteses”, “colocar fora de ação”, “tirar de circuito” todos os possíveis prejuízos acerca do mundo. Isso não significa que a *epoché* nos coloque diante de um puro nada (HUSSERL, 2001a, p.35). Pelo contrário, ela possibilita analisar os prejuízos sem os aniquilarmos, pois, quando os suspendemos, eles permanecem em si mesmos o que são. Com isso o que a *epoché* visa é interromper o curso natural de nossos pensamentos habituais e de nossas ações cotidianas, motivando, por sua vez, a conversão do olhar natural para a orientação fenomenológica.

Ao definir este método de ‘parentetização’, por meio do qual “colocamos fora de ação a tese geral inerente à essência da orientação natural” (HUSSERL, 2006, p. 81) em busca da apreensão do transcendental, cabe destacar que a *epoché* consiste em um processo efetuado por níveis diversos. Paulatina e progressivamente ela possibilita atingir o campo da fenomenologia pura, objetivo último do pensamento husserliano e universo sobre o qual se fundamenta a nossa temática em questão. Trata-se, portanto, de uma atividade de depuração, clarificação e descrição em direção às evidências apodíticas.

Dessa forma, em termos metodológicos e sob o ponto de vista epistemológico, essa operação demonstra que, por meio de diferentes níveis de desvelamento, devemos atentar para o mundo somente sob o aspecto em que se apresenta à subjetividade. Disso compreendemos que a *epoché* é efetuada em diferentes passos de “exclusão de circuito”, conduzindo-nos a diferentes tipos de reduções. Assim, para a mudança de atitude e o consequente alcance do campo da vivência transcendental, temos a definição da segunda

7 Segundo Fragata (1959, p.92), os filósofos do ceticismo pirrônico, na antiguidade clássica grega, utilizavam esta palavra para expressarem o momento em que suspendiam ou se abstinham “de qualquer assentimento por não reconhecerem razões decisivamente eliminatórias da incerteza”.

atividade ou passo fenomenológico relevante, que Husserl denomina redução. Todavia, antes de prosseguirmos, precisamos atentar para alguns esclarecimentos que poderão contribuir para a compreensão destas duas operações metodológicas, a *epoché* e a redução, bem como da relação entre ambas.

De acordo com Kockelmans (1994, p. 16), há dois aspectos que devemos observar quando tratamos da *epoché* e da redução. Em primeiro lugar, não podemos negligenciar que estes conceitos foram se clarificando e se desdobrando ao longo dos escritos husserlianos, razão pela qual muitas vezes se torna forçoso compreender a distinção e a relação entre ambos, possibilitando, inclusive, que alguns intérpretes de Husserl os apreendam como sinônimos. Em segundo lugar, devemos destacar que a explicitação de cada um dos tipos de redução também pode gerar diferentes entendimentos, posto que Husserl foi sempre mais, em diferentes momentos de sua obra, consistentemente acrescentando outras modalidades redutivas.

Diante disso, diferentemente de Depraz (2007, p. 39), que atribui às duas operações o mesmo significado, entendendo que a *epoché* é um gesto redutivo de base, concordamos com a distinção e clarificação de Kockelmans. Dessa forma, de acordo com o referido autor, os conceitos de *epoché* e redução encontram-se intimamente entrelaçados, denotando a base sobre a qual o método fenomenológico se sustenta. Portanto, não devem ser separados e tampouco tomados como um único e mesmo conceito.

Do mesmo modo, ao considerarmos o entrelaçamento entre os dois conceitos em questão, igualmente não devemos entender os tipos de redução de forma isolada. Pelo contrário, com a redução temos, em um processo de depuração, etapas que se interligam em direção à apreensão da essência e, especificamente, dos fenômenos puros. Por sua vez, a cada uma das etapas redutivas, as quais conduzem sempre mais ao desvelamento daquilo que se apresenta ao sujeito, há uma correspondente suspensão, uma ‘parentetização’ ou *epoché*.

Sendo assim, a redução é a operação através da qual voltamos nosso olhar para a primordialidade de nosso conhecimento sobre as coisas, clarificando nossas experiências cotidianas superficiais após suspendê-las, de modo que elas continuem existindo, mas sem serem tomadas como absolutas (KOCKELMANS, 1994, p. 14). Dessa forma, é uma “mudança de atitude em virtude da qual aprendemos a ver as coisas numa forma mais original e radical, a penetrar nas coisas e ver nelas a mais profunda das camadas de sentido, para além de suas aparências” (idem) e de suas contingências.

Conforme mencionado que o método redutivo é paulatino, que esta mudança de atitude ocorre por meio de etapas, isto é, que o alcance dos fenômenos puros ocorre

processualmente, Kockelmans (1994, p. 14-17) esclarece que é possível destacar no pensamento husserliano quatro tipos de reduções, cada uma delas denotando um grau maior de depuração em relação ao outro. Este autor destaca então que podemos depreender os seguintes tipos de redução: a filosófica, a eidética, a fenomenológica e a transcendental⁸.

Principiamos, portanto, pela redução filosófica, também denominada por Husserl (2008, p.63) em *A Ideia da Fenomenologia* como gnoseológica. Trata-se aqui de suspender todas as teorias científicas e filosóficas, todo o conhecimento edificado a respeito do mundo e de seus objetos. O intuito é abster-se de todos os julgamentos e de todas as verdades aceitas como inquestionáveis, isto é, sem terem sido previamente colocadas em reflexão. Colocá-las “fora de circuito” é o ato inaugural da passagem de uma atitude natural para a fenomenológica.

Já na segunda etapa, denominada redução eidética, suspendemos as experiências sensíveis que resultam da vida mundana, do sujeito em sua atitude natural. É suspenso, portanto, o mundo como fato, o que nos conduz à apreensão de fenômenos, mas ainda permeados por particularidades e por experiências psicológicas. Encontramo-nos, assim, no nível de uma atitude fenomenológica, relevante para as nossas presentes reflexões, porém, em seu âmbito ainda são necessários outros desdobramentos, a fim de se alcançar o fenômeno puro sobre o qual se sustentam as reflexões husserlianas em busca de dados originários ou de evidências apodíticas.

Todavia, após a realização destas duas etapas, Husserl aponta para a efetuação da terceira redução, identificada como fenomenológica, por meio da qual o mundo e seus objetos aparecem ao sujeito como fenômenos, como “coisas mesmas”. Momento em que nos desprovemos de toda crença empírica e psicológica, de todo ato de crença natural, de tudo o que pressupõe a existência do mundo e de suas factuais como independentes do sujeito.

Com isso, esclarece Kockelmans (1994, p. 16) que, a partir de uma redução fenomenológica, as coisas se mostram ao sujeito como generalidades que podem ser completamente verificadas, independentemente de experiências factuais. Portanto, esta redução suscita a suspensão universal do mundo e conduz o olhar subjetivo das efetividades aos fenômenos em seu sentido pleno, designativo da essência das coisas.

Portanto, como alcance último, temos a quarta etapa, a redução transcendental, a qual caracteriza preponderantemente a fenomenologia pura. Esta redução consiste na

⁸ Vale ressaltar que a esta descrição, Husserl (2001b, p. 73) acrescenta a “redução intersubjetiva”, a qual diz respeito a um nível superior de efetuação das reduções, que oportuniza à subjetividade transcendental alcançar a essência das vivências intersubjetivas transcendentais.

suspensão de tudo o que a etapa anterior trouxe à luz, de todos os fenômenos ainda vinculados ao Eu psicológico ou empírico. Desse modo, suspende também o Eu que nos permite experimentar o mundo enquanto homens psicofísicos, oportunizando a emergência do Eu transcendental, que mais adiante descreveremos (KOCKELMANS, 1994, p. 17). Ocorre, então, neste momento que os nossos elementos reais enquanto seres humanos são reduzidos ao domínio da vivência transcendental, uma vez que, por meio da redução anteriormente descrita, ainda permanecia intato o Eu psicológico.

Diante disso, podemos destacar que o grande mérito da efetivação das reduções, isto é, da constatação e da apreensão do que está implícito na vida mundana, é a emergência de uma vida absolutamente transcendental. Sendo assim, temos a delimitação própria do campo da fenomenologia: aquele das vivências transcendentais, do conhecimento absoluto e primordial alcançado por meio de um processo sucessivo de desvelamento. Por esta razão, a redução transcendental é tão significativa para o pensamento husserliano, justamente porque permite atingir dados absolutos, que fundamentam o conhecimento primordial: interesse próprio da fenomenologia pura.

Assim, poderíamos pensar: a fenomenologia não 'perde' o mundo com a *epoché* e com as reduções, suspendendo tudo o que é mundano e todo domínio da experiência psicológica, inclusive a própria realidade concreta do Eu empírico? Pelo contrário, segundo Husserl, é justamente por meio destas operações que a fenomenologia 'ganha' o sentido do mundo que existe para o sujeito e 'ganha' também a possibilidade de se referir às vivências de um modo universal, necessário e primordial. Portanto, 'ganha' a possibilidade de refletir sobre o sentido de Outro de modo originário ou absoluto.

1.1.3 - A esfera do transcendental⁹: campo de investigação possível

Na busca pela fundamentação absoluta de uma ciência verdadeira e rigorosa, conforme mencionamos, Husserl estabelece o critério indispensável da evidência apodítica

9 Mediante complexidade do tema e historicidade do termo transcendental, mesmo que brevemente, não poderíamos negligenciar a célebre concepção kantiana acerca do mesmo, sobretudo em detrimento a Husserl. Segundo Bello (2005), no pensamento husserliano este termo é tomado da tradição kantiana para individuar um novo território, dos dados puros que independem da experiência, porém sob pressupostos, métodos e resultados diversos. De acordo com a mesma autora, para Kant, em linhas gerais, preocupado com os modos de conhecer da razão, o transcendental consiste no conhecimento das condições de possibilidade das coisas, enquanto conceitos *a priori* ou categorias. Trata-se, então, de considerá-las como fenômenos e não como 'coisas em si'. Para Husserl, ao contrário de Kant, o transcendental indica a esfera universal da constituição das 'coisas mesmas', tal qual elas se mostram à consciência, tal qual fenômenos puros. Nesse sentido, tem um estatuto personalístico, encontrando-se vinculado a noção de Eu concreto, que esclareceremos mais adiante.

enquanto base de todo conhecimento originário. De acordo com os esclarecimentos anteriores, este é captado pela efetuação da *epoché*, gesto de suspensão que possibilita o alcance da esfera primordial (ou do campo de vivências primordiais), através de reduções sempre mais rigorosas, especificamente da redução transcendental. Assim, precisamos ainda saber se esta esfera também aparece propriamente como apodítica, como uma evidência primeira.

Segundo Husserl (2001a, p.39), nas *Meditações Cartesianas (Meditações)*, a esfera primordial ou transcendental só pode servir de suporte a evidências apodíticas se ela própria for apodítica. Nesse sentido, na concepção husserliana não há dúvida de que a própria esfera transcendental, apreendida por sucessivas e progressivas suspensões, constitui uma certeza absoluta e apodítica. Pois esta esfera mesma engloba evidências apodíticas, isto é, traz em si todo dado originário do mundo e de seus objetos, tornando-se então o fundamento último ou a fonte doadora de sentido. Desse modo, não pode ser objeto de quaisquer suspensões, pois ela consiste no resíduo fenomenológico, aquilo que resta após a realização de todas as reduções, sendo identificado por Husserl como Eu transcendental: esfera originária, fonte última de todo conhecimento.

Dessa forma, cabe ressaltar que a diferença entre Eu psicológico ou empírico e Eu transcendental repousa no fato de que o Eu da fenomenologia pura consiste em um domínio primordial do ser, que se encontra intrínseco ao processo de reduções e a um modo de ser caracterizado por meio da consciência pura. Consiste, então, em uma fonte última de todo sentido e valor possíveis de serem atribuídos a objetos e seres de toda ordem (HUSSERL, 2001a, p.43). Logo, nesta esfera, nesta nova região do ser, alcançada pela redução transcendental, as vivências perdem inteiramente o seu caráter psicológico ou empírico para conservarem apenas a relação pura do sujeito ao objeto enquanto consciente (pensado).

Nestes termos, Husserl (2001a, p.43) explicita que, ao ‘colocar entre parênteses’ o mundo objetivo e o Eu empírico, resta, aquilo que é próprio do Eu transcendental, aquilo que caracteriza sua vida pura, seus atos puros e seus objetos, especificamente, sua consciência pura. Resta, em última instância, uma esfera absoluta, fonte de compreensão de todo sentido de ser, de toda relação sujeito-objeto. Desse modo, todo ser real, mundano tem sentido apenas em relação ao modo de ser do Eu transcendental, isto é, sendo somente um ser para a consciência pura. Assim, é por meio da consciência, de todos os fenômenos puros possíveis que ela envolve que o mundo ganha todo o seu sentido e existência.

Partindo do princípio de que a consciência pura é o modo de ser próprio do Eu transcendental, cabe aqui compreender quais são suas estruturas e características, a fim de, conseqüentemente, apreendermos o sentido da esfera do transcendental no pensamento husserliano. A tarefa que propomos, então, consiste em atentar para uma esfera nova e infinita de existência que poderá conduzir às vivências transcendentais, bem como ao domínio de suas possibilidades puras.

Dito de outro modo, doravante a nossa tarefa consiste em voltar o olhar reflexivo para a estrutura universal e apodítica do Eu em sua primordialidade. Esta, desde já podemos afirmar, não se reduz somente à vivência do *cogito*, uma vez que o Eu transcendental constitui, dentre outros elementos que em seguida descreveremos,

um esquema apodítico de si mesmo, esquema indeterminado que o faz aparecer a si mesmo como eu concreto, que existe com um conteúdo individual de estados vividos, de faculdades e de tendências, portanto, como um objeto de experiência, acessível a uma experiência interna possível, que pode ser infinitamente ampliada e enriquecida (HUSSERL, 2001a, p.47).

Nesse sentido, nosso intuito aqui consiste em alcançar a subjetividade transcendental concreta¹⁰ e em adentrar esse campo de investigação possível, peculiar e próprio. Isto se faz por meio de uma reflexão acerca da consciência pura, pautada nas atividades que anteriormente descrevemos, isto é, momento em que cada um de nós, enquanto eu que medita, volta reflexivamente o olhar para o campo transcendental.

Por esta razão, de início cabe esclarecer, segundo Fragata (1959, p.119), que a consciência pura é o campo das evidências apodíticas, que encontra sua plena explicitação no esclarecimento da relação entre sujeito e objeto. Assim, a consciência é sempre designativa de algum objeto, encontrando-se unificada pela referência às objetividades, o que conduz diretamente à análise dos modos pelos quais os objetos lhe aparecem. Acrescenta o mesmo autor que a consciência pura pode tomar a si mesma como objeto, apreendendo seus conteúdos enquanto universo de um Eu concreto, consciente de um mundo que existe para si imediatamente.

Com base nisso, em primeiro lugar, em nível fenomenológico estático (descritivo), a nossa reflexão acerca da consciência pura incita à explicitação de suas

¹⁰ Neste âmbito torna-se importante esclarecer que, para Husserl (2001a, p. 55), o Eu transcendental só é concreto no conjunto infinito e ilimitado de suas vivências, que formam uma unidade, uma totalidade que se basta a si mesma, que é absoluta. Isto se tornará mais claro na medida em que avançarmos na discussão acerca das estruturas e do funcionamento da consciência pura.

estruturas gerais, quais sejam: a intencionalidade e o tempo imanente, mediadas pela descrição de sua capacidade sintetizadora. Cabe ressaltar que aqui não nos interessa realizar uma análise pormenorizada destas estruturas tomadas como objeto, mas apenas determos em seu papel em relação ao funcionamento da consciência pura. Portanto, em segundo lugar, interessa-nos o fato de que estas estruturas já apontam para o nível de discussão fenomenológico genético, direcionando para a característica fundamental e originária da consciência pura: a sua capacidade de constituir os objetos e a si mesma, isto é, a sua capacidade de doar sentido.

Com isso, a análise genética aponta para a capacidade da consciência pura de constituir o sentido de Outro para si, ponto central do presente texto, bem como aponta para a compreensão da relevância da intersubjetividade na constituição de todo sentido objetivo. Nesse sentido, podemos desde já afirmar, se a análise husserliana fosse apenas estaticamente, talvez não chegaríamos a apreender por meio da fenomenologia a importância do Outro para o sentido do mundo, dos objetos e do próprio Eu, conforme mostraremos ao longo de nossas reflexões.

Passaremos então, em princípio, à descrição e análise das estruturas e características da consciência pura, ressaltando o papel de cada uma delas, bem como o seu entrelaçamento. Dessa forma, seguimos o curso dos argumentos husserlianos, que principiam por uma descrição metodológica das estruturas, para em seguida demonstrar a sua relação no funcionamento próprio da consciência pura, oportunizando a compreensão última da unidade do Eu transcendental e dos modos pelos quais este constitui as objetividades em geral, bem como o sentido de Outro.

1.2 - Estruturas gerais e funcionamento da consciência pura

1.2.1 - Intencionalidade: a relação entre *cogito* e *cogitatum*

A característica mais geral e peculiar da consciência é a intencionalidade: conceito capital para a fenomenologia, sobre o qual se repousam todas as demais investigações acerca das vivências conscientes. Implica na estrutura típica de que ‘toda

consciência é consciência de alguma coisa’, não se encontrando portanto vazia e tampouco designando “um mero saco que se preenche com os objetos” (HUSSERL, 2008, p. 103). Pelo contrário, ao afirmar esta relação intrínseca entre a consciência e as objetividades em geral, conforme descreveremos doravante, o filósofo enseja uma reflexão sobre a relação entre sujeito e objeto ou entre interioridade e exterioridade diversa da tradição filosófica e científica, deixando claro que há uma linha tênue entre estes pólos, os quais segundo sua filosofia não são diametralmente opostos.

Antes de prosseguirmos, devemos ressaltar que esta característica da consciência de ser intencional (de ser sempre ‘consciência de algo’) efetiva-se também em nossa atitude natural frente ao mundo, em nossa vida espontânea e empírica. Todavia, nossas discussões se centram no olhar reflexivo alcançado pela redução transcendental, objetivo fundamental da fenomenologia husserliana. Nesse sentido, nos dedicamos à compreensão das vivências transcendentais da consciência, que formam, por sua vez, a vida do Eu transcendental.

Este, de acordo com Husserl (2001a, p. 49), no intuito de conhecer suas próprias vivências, pode em qualquer instante dirigir seu olhar reflexivo para sua própria vida, apropriando-se dela enquanto corrente vivenciada, que nada tem de psicológica ou empírica. Trata-se, então, de uma vida que, de acordo com a atitude fenomenológica, não designa uma existência efetiva, mas simples fenômenos (idem, p. 50). Portanto, não lhe pertence o mundo colocado como existente, concebido como elemento psicológico, mas sim o conjunto dos dados intuitivos puros, o mundo enquanto aparece na e para a consciência, isto é, com sentido para a consciência.

Desse modo, quando nos dedicamos à descrição e análise do campo da vivência transcendental, num olhar reflexivo que observa e explicita, aparecem os múltiplos atos de consciência (*cogitationes*), isto é, os vividos puros, cuja multiplicidade infinita forma uma unidade denominada corrente intencional da consciência. Estes atos de consciência, designativos de um vivenciar, denotam em sua essência uma relação estabelecida com o mundo ou com a própria consciência, sendo que, concomitantemente, eles contêm em si mesmos esta relação. Dessa forma, de acordo com Husserl (2001a, p. 50), “todo ato de consciência em geral é, em si mesmo, consciência de alguma coisa, qualquer que seja a existência real desse objeto e seja qual for a abstenção que eu faça [...] da posição dessa existência e de todos os atos da atitude natural”.

Para Husserl, então, a intencionalidade é o que caracteriza a consciência em sua plenitude, a sua capacidade de referir-se a si mesma e às objetividades em geral. Dessa

maneira, a realidade é concebida como desprovida de independência, não sendo em si algo absoluto que se submete secundariamente à consciência. Mas, segundo Husserl (2006, p.117), ela “é por princípio apenas um intencional, um conscientizado, um representado, um aparecimento na forma da consciência”. É, portanto, a partir de uma explicitação acerca do funcionamento da intencionalidade que podemos compreender as particularidades e orientações dos atos da consciência, bem como o que neles está implicado: o objeto visado ou intencional que enseja.

Diante disso, podemos entender que, para o pensamento husserliano, a intencionalidade é o que vivifica a experiência, pois, além de designar um estado da consciência, ela é também uma espécie de atividade, cujo alcance é a constituição do objeto pensado. Isso indica que a intencionalidade, esta capacidade da consciência de estar sempre orientada para objetos, englobando ao mesmo tempo o ato de voltar-se para 'fora' de si e de 'retornar' reflexivamente para si, é uma particularidade fundamental e geral “que a consciência tem de ser consciência de alguma coisa, de conter, em sua qualidade de *cogito*, seu *cogitatum* em si mesma” (HUSSERL, 2001a, p. 51). Nesse sentido, a intencionalidade denota a atividade singular da consciência que permite compreender a relação do sujeito com os objetos.

Acrescenta Fragata (1959, p. 132) que “a intencionalidade husserliana é, portanto, como um raio luminoso projetado entre dois pólos”: do imanente (subjetivo, absoluto, indubitável) ao próprio imanente ou do imanente ao transcendente (objetivo, efetivo e dubitável). Nestes termos, os estados de consciência são imanentes e intencionais, podendo visar tanto a imanência quanto a transcendência. Assim, podemos assinalar que este raio luminoso é o que permite à consciência captar e vivenciar a si própria, bem como as transcendências, aquilo que está aí no mundo para si.

Desse modo, a plenitude da consciência consiste concomitantemente em sua capacidade de visar objetos e de constituí-los. A intencionalidade, então, corresponde diretamente à correlação entre a consciência e os objetos em geral, pólos que só se definem e tomam sentido nesta correlação. Em outras palavras, “o sujeito só é sujeito em relação com um dado objeto e, por outro lado, o objeto só pode ser definido em sua relação com o sujeito, sendo sempre um objeto para um sujeito” (ZITKOSKI, 1994, p. 59). Portanto, a consciência só existe como ‘consciência de algo’, este é o seu modo de ser próprio enquanto um contínuo dirigir-se ‘para’ si e ‘para’ além de si, movimento pelo qual se refere a si mesma e ao mundo. Movimento pelo qual permite uma contínua transgressão de si mesma, apreendendo em suas próprias vivências as efetividades, dentre as quais destacamos o Outro.

Diante disso, podemos afirmar que a fenomenologia husserliana amplia a concepção tradicional do *cogito*, acrescentando-lhe um novo elemento a partir da premissa de que todo estado de consciência assume algo (*cogitatum*) e, simultaneamente, o carrega em si mesmo. Assim, nesse sentido amplo, o ato de consciência, entendido como vivido, traz em si mesmo a relação sujeito-objeto, expressa pela estrutura *ego cogito cogitatum*, diferentemente da tradicional expressão *ego cogito*. Sobre sua essência, aquilo que lhe é próprio, afirma Husserl (2006, p. 89): no vivido “não está contido apenas que ele é consciência (*cogito*), mas também do que é consciência (*cogitatum*) e em que sentido” ela o é.

Com isso, entendemos que vivido é tudo aquilo que se encontra na consciência, em sua propriedade particular de ser “consciência de algo”, em qualquer um de seus modos (perceber, imaginar, lembrar etc.), e em qualquer um de seus momentos (atual, presente ou inatual, potencial). Nesse sentido, “o vivido é, por assim dizer, ora consciência ‘explícita’, ora consciência ‘implícita’, meramente potencial, de seu objeto” (HUSSERL, 2006, p.88). Portanto, embora haja o vivido intencional quando a consciência está voltada para determinado objeto, apreendendo-o atentivamente, não podemos negligenciar que este vivido encontra-se circundado por um halo de vividos inatuais, por um fundo co-intuído formado por tantos outros vividos possíveis.

A respeito do vivido intencional, Husserl esclarece que afirmar a sua atualidade quer dizer que por meio dele o sujeito se dirige para o objeto intencional, aquilo que é apreendido pela consciência, como tendo sido destacado de um infinito de possibilidades de objetos que são, conseqüentemente, sempre ‘para’ a consciência, e, num sentido largo, sempre ‘para’ o Eu transcendental. Desse modo, da própria consciência “faz parte um ‘olhar’ imanente para o objeto, que provém do ‘Eu’. Este, portanto, é o pressuposto de toda experiência possível e jamais pode faltar” (HUSSERL, 2006, p.90), pois designa o fundamento da subjetividade, o ser de todos os atos de consciência.

Neste âmbito, para compreendermos ainda mais a intencionalidade é preciso diferenciar o *cogito* e o seu correlato ou objeto intencional (*cogitatum*). A partir de então buscamos a descrição dos atos intencionais da consciência e dos objetos por ela visados, sendo que o objetivo central da fenomenologia é verificar as condições em que esses objetos se formam na consciência. Para tanto, a fim de captar a essência da consciência e as objetividades nela constituídas, é indispensável o esclarecimento de duas direções correlatas e

inseparáveis da própria vivência da consciência imanente, do próprio vivido intencional, as quais são denominadas por Husserl de região *noese* e de região *noema*¹¹.

A primeira região refere-se ao ato que conhece, ao estado de consciência (*cogito*) que visa apreender o objeto, denotando o aspecto subjetivo da vivência (FRAGATA, 1959, p. 133). Esclarece Husserl (2006, p. 213) que o lado *noético* do vivido intencional denota o momento da doação de sentido, quando o objeto é apreendido numa intuição originária, por assim dizer ‘preenchida’, adequada. A segunda região, por sua vez, indica a coisa conhecida (*cogitatum*), especificamente o sentido, o objeto enquanto pensado em seus diversos modos de ser dado - momentos *noemáticos* - indicando o aspecto objetivo do vivido intencional.

Com base nisso, podemos destacar que, para o pensamento husserliano, nos atos intencionais da experiência transcendental há uma distinção fundamental entre os seus componentes reais e os seus correlatos intencionais. Nesse sentido, a *noese*, enquanto estado de consciência, constitui a parte real da vivência ou intrínseca no sentido pleno. Por outro lado, o *noema*, por denotar uma referência aos elementos materiais e efetivos (conteúdos da realidade mundana), atravessa a consciência e, portanto, não pertence aos seus constituintes reais, designando o seu componente irreal ou intencional, porque tende para o objeto que visa.

Dessa forma, considerando que todo vivido intencional é um ato de consciência, é um vivido *noético* - *noemático*, podemos afirmar que sua essência é guardar um sentido relativo ao objeto que aparece à consciência como o mesmo, correspondente a uma multiplicidade de dados ou conteúdos *noemáticos* correlativos. Estes, por sua vez, denotam o sentido “exatamente assim como ele está contido de maneira ‘imanente’ no vivido [...] tal como nos é oferecido por ele, se interrogamos puramente esse vivido mesmo” (HUSSERL, 2006, p. 204).

Em outras palavras, assim como a vivência tem um conteúdo intrínseco, que é a *noese*, e se refere a um correlato intencional, que é o *noema*, também o *noema* possui um conteúdo, que é o sentido, e refere-se ao seu correlato, que é o objeto intencional. Desse modo, destacamos que o vivido tem a peculiaridade de envolver em seu âmago tanto o ato de doar sentido (a *noese*), isto é, de apreender os objetos e constituí-los; quanto o próprio sentido (o *noema*) ou o objeto constituído.

11 De acordo com Zitkoski (1994, p. 61), estes conceitos foram concebidos por Husserl com a finalidade de especificar melhor o papel da intencionalidade no processo de conhecimento. Para explicitá-lo, Husserl parte somente da imanência da consciência, distinguindo aí as regiões *noéticas* e *noemáticas*.

Neste ínterim, vale esclarecer que o objeto intencional, dado por diferentes momentos *noemáticos*, é o núcleo do *noema*, seu *cogitatum* idêntico, o objeto simplesmente considerado, o ‘algo’ de que temos consciência. Disso depreendemos que o componente do vivido não é o objeto em sua efetividade e mundanidade, o que seria um contra-senso; e tampouco é uma cópia do mesmo. O que temos então é que o vivido intencional possui como componente a coisa mesma, tal como ela se mostra à consciência, o que Husserl denomina de objeto intencional.

Por sua vez, o objeto intencional designa a coisa visada pela consciência, que pode ser proveniente da imanência, quando o visado é outro vivido, ou proveniente da transcendência, quando o visado é uma coisa mundana. Em relação a esta última, o objeto intencional não é a sua transcendência, mas sim um transcendente imanente, isto é, apreendemos na imanência de nossa consciência a exterioridade do objeto transcendente visado.

Por esta razão o objeto intencional desempenha o papel de guia transcendental, enquanto que o objeto simplesmente dado é apenas o ponto de partida para todo ato intencional que o visa. Para elucidar esta diferença entre o objeto efetivo e o objeto intencional, que diz respeito ao apreendido pela imanência, Husserl explicita por meio da apreensão do perceber de uma árvore. Sendo assim,

“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).

Ante o exposto, compreender a concepção de intencionalidade no pensamento husserliano é depreender uma discussão acerca dos correlatos subjetividade e objetividade; da multiplicidade dos vividos e de sua unidade; e da constituição do Outro para o sujeito. Logo, a intencionalidade, como tema fenomenológico capital, aponta *per se* a essência dos vividos, da vida própria da consciência, daquilo que a caracteriza em seu sentido forte, conforme expressão de Husserl. E, principalmente, ela aponta para outra característica da consciência que contribui para uma compreensão mais aprofundada da relevância da intencionalidade para a fenomenologia transcendental. Trata-se da característica que permite apreender todas as

relações entre os atos *noéticos* e os momentos *noemáticos*, qual seja: a sua capacidade sintetizadora.

1.2.2 - A síntese como forma original da consciência

Aquilo que está implicado na corrente intencional da consciência, seus vividos e objetos correlatos, não se encontra disperso, pois se assim o fosse não seria possível referirmos a qualquer objeto e tampouco à consciência como unos e unificados. Pelo contrário, podemos seguramente afirmar que a corrente intencional constitui uma totalidade: a vida própria da consciência, cuja particularidade se descreve pela estrutura intencional. Nesse sentido, ao nos determos sobre esta totalidade, formada por múltiplos atos de consciência, sem tocarmos ainda na descrição da identidade do Eu transcendental, podemos perguntar diretamente sobre a unificação desta multiplicidade, bem como sobre a relação estabelecida pelos atos de consciência que ela engloba.

Esta unificação e relação entre todos os possíveis vividos permitem refletir sobre a constituição de uma identidade dos objetos e, em última instância, da própria consciência. Desta forma, Husserl (2001a, p. 57) esclarece que o modo de ligação que une todo vivido a outro é descrito como uma síntese, a qual é revelada pela exclusiva e original capacidade sintetizadora da consciência, que consiste em coordenar inseparavelmente e em unificar toda multiplicidade.

Seguindo o curso dos argumentos husserlianos, percebemos que a síntese originária e universal das multiplicidades transcorre passivamente, sem que necessariamente a consciência esteja voltada para ela, sob a forma de uma consciência interna contínua do tempo. Assim, para Husserl (2001a, p.59), “todo estado vivido tem sua duração vivida”, tem sua duração interna no processo da consciência. Esta, por sua vez, transcorre em diversos períodos temporais, os quais são as apresentações que se modificam de maneira contínua de cada objeto visado. É exatamente no curso destes períodos que os objetos aparecem como unos e unificados na corrente da consciência.

Nesse sentido, de acordo com Zitkoski (1994, p. 65), devemos ressaltar que essa dinâmica sintética da consciência efetiva-se para todo e qualquer vivido intencional, isto é, para toda consciência entendida como ‘consciência de alguma coisa’. Sendo assim, o objeto

intencional aparece à consciência como unidade idêntica de uma multiplicidade de todas as modalidades de consciência noético-noemáticas. Portanto, podemos afirmar que estas particularidades da síntese é o que torna mais fecunda a elucidação prévia da estrutura intencional da consciência, pois fundamenta a unificação entre as possíveis relações da consciência com seus objetos em geral e possibilita compreender a sua dinamicidade.

Esta força ou potência sintetizadora implica numa espécie de atividade ou operação exercida pela própria consciência, em virtude de sua vida intencional. A respeito disso elucida Berger (1941, p.116) que esta capacidade sintetizadora não é simplesmente uma operação construtiva, uma simples ligação entre os vividos intencionais, mas “uma unidade sistemática que é uma forma original da consciência”, que permite compreender os objetos em geral enquanto um mundo pensado, unificado pela consciência. Logo, a síntese concebida por Husserl constitui uma unidade de entidades intencionais, como sendo seguramente o mesmo de diversas e múltiplas maneiras, nos diferentes modos da consciência.

Sendo assim, quando voltamos nosso olhar para as vivências transcendentais, numa atitude fenomenológica, percebemos que a síntese tem implicações próprias de sentido ou de constituição, de operação intencional. Isto se justifica pelo fato dela se efetivar numa unidade de uma consciência, ultrapassando e envolvendo seus estados isolados, tornando possível todo o conhecimento da identidade da consciência e dos objetos que constitui.

Não obstante, é preciso ressaltar que mesmo o não - idêntico, apreendido como disperso, também é percebido pela consciência como um conjunto. De acordo com o filósofo da Morávia, “mesmo as contradições e incompatibilidades são formas de ‘sínteses’, ainda que de uma espécie totalmente diversa” (HUSSERL, 2001a, p. 60), portanto, devem ser consideradas.

Depreendemos disso que o caráter de síntese da consciência não compreende apenas os seus estados individuais ou vividos particulares, mas é a própria vida da consciência em sua totalidade que é unificada numa grande síntese. Isto torna claro que a vida da consciência relaciona-se intencionalmente consigo mesma, o que lhe oportuniza uma auto-reflexão, por meio de uma sistematização e explicitação de si própria. Isto torna claro ainda que “cada estado individual que podemos conceber só emerge sobre o fundo de uma consciência global, unificada, que ele pressupõe sempre” (HUSSERL, 2001a, p. 60).

Por esta razão, conclui o filósofo, podemos sempre nos atentar para a vida da consciência em sua totalidade e tomá-la como objeto de reflexão, o que conduz em nível transcendental à apreensão da característica peculiar da síntese universal. A forma fundamental desta síntese, que torna possíveis todas as outras sínteses da consciência, é a

consciência imanente do tempo. De forma correlata, corresponde-lhe a própria duração imanente, em virtude da qual todos os estados conscientes, acessíveis a essa reflexão, devem apresentar-se ordenados no tempo, como simultâneos e sucessivos, tendo um começo e um fim no tempo, no âmbito do horizonte infinito e permanente do tempo imanente.

1.2.3 - Tempo imanente: atualidade e potencialidade

Atentamos aqui para a expressividade de outra estrutura da consciência pura mais própria e necessária ainda para compreendermos seu funcionamento e, em última instância, para alcançarmos a concepção husserliana de intersubjetividade, isto é, do Outro constituído pelo sujeito em seu universo transcendental de sentido. Esta estrutura, para a qual o pensamento husserliano nos direciona neste instante diz respeito ao tempo imanente, o qual permeia a vida total da consciência pura. Com isso entendemos que esta vida, constituída pela síntese universal, antes mencionada, encontra-se, então, imersa no contínuo fluxo intencional, caracterizado pelas peculiaridades da temporalidade imanente.

De início, é relevante destacarmos que tempo é esse apreendido pela consciência pura, que não é, como se pode perceber, o tempo objetivo, empírico, cósmico, “medido em geral pela posição do Sol, pelo relógio” (HUSSERL, 2006, p.184). Ao contrário disso, o tempo que interessa à fenomenologia é o imanente, o qual por essência designa o decurso do vivido como tal e de todo conjunto dos vividos possíveis da vida da consciência, “com os seus modos de doação do agora, do antes, do depois, e do simultâneo e do subsequente etc., modalmente determinados por eles” (idem).

É relevante ainda destacarmos que, segundo Patocka (1992, p. 145), o que Husserl pretende ao investigar o problema da temporalidade e da consciência do tempo imanente é compreender a vivência do tempo transcendental, em suas particularidades e diferenças da vivência do tempo objetivo. Para tanto, analogamente à descrição e análise dos modos pelos quais as coisas efetivas se mostram à consciência, Husserl nos propõe a suspensão da efetividade temporal por meio da *epoché*, apenas retendo-a enquanto fenômeno, enquanto “dados e caracteres de apreensão intencional sob o fundamento dos quais a sucessão e as outras relações objetivas e temporais nos aparecem” (idem).

Nesse sentido, destaca também o mesmo autor que a questão do tempo em Husserl é analisada a partir de uma discussão centrada em dois grandes níveis. Quando tomamos como base o tempo dos vividos particulares temos o nível da constituição dos objetos temporais (concepção do tempo dos objetos transcendententes enquanto fenômeno puro). Por outro lado, vinculado a este, quando tomamos como base a vida toda da consciência, temos o nível da constituição do tempo imanente para a consciência pura (concepção do tempo do vivido e de sua inserção no fluxo de vividos).

O primeiro nível diz respeito à compreensão da consciência da temporalidade transcendente dos objetos que se mostram à consciência, isto é, dos objetos que se anunciam na consciência enquanto transcendententes. O segundo nível, por sua vez, diz respeito aos modos pelos quais são apreendidos em sua totalidade e unidade, não unicamente neste ou naquele modo de doação específico. Para tanto, por meio da reflexão, Husserl analisa a pura esfera do vivido e parte do princípio de que toda consciência vive seus vividos, mesmo que eles não sejam notados, visados por ela mesma num dado momento. Mas, cabe mencionar, podem vir a ser notados, tornando-se objeto para a consciência, momento em que esta se volta atentivamente para eles, sendo-lhe possibilitada uma análise dos componentes de todos os seus vividos.

Portanto, interessante é para Husserl a maneira pela qual a consciência apreende os objetos não como sendo estáticos, parados, sem mobilidade, mas como inerentemente temporais, como perdurando no tempo. Conforme vimos, a síntese dos objetos é dada pelos seus múltiplos modos de aparecer à consciência que se volta para eles. O sentido desta amplitude de dados se constitui pela temporalidade e, para clarificar, podemos citar o exemplo da percepção de uma melodia. Quando a percebemos enquanto uma determinada canção, esta já é uma síntese de uma multiplicidade de dados, que se anunciam à consciência num fluxo contínuo do tempo imanente.

Por sua vez, considerando a consciência desperta, o tempo imanente, segundo Fragata (1959, p.123), deriva de um presente contínuo, que identifica a consciência como um 'presente vivo' e fluente que sempre condensa incessantemente passado e futuro. Esclarece o mesmo autor que o presente para Husserl é uma atualidade perene, em contínuo movimento, que envolve em si a síntese de uma relação intrínseca entre três momentos inseparáveis da experiência, os quais são: 'retenção', 'agora' e 'protenção'.

A retenção indica a implicação do passado no presente (aquilo que há pouco se foi); o agora indica a proto - impressão originária característica do agora propriamente dito; e a protenção indica a implicação do futuro no presente, uma tendência para o momento

seguinte. Desse modo, podemos afirmar que a retenção não é simplesmente o passado e tampouco a protensão não é o futuro. Se assim o fossem, estes momentos do ‘presente vivo’ deixariam de ser atuais, tornando-o um verdadeiro absurdo, concebido como uma mera dispersão, pois passado e futuro são inatuais e denotam as potencialidades da vida da consciência e não a sua atualidade (FRAGATA, 1959, p. 125).

Dessa maneira, segundo Husserl (2006, p. 172), encontramos na consciência os objetos intencionais durando em diferentes caracteres temporais, pois “todo vivido é em si mesmo um fluxo constante do devir, ele é o que é pela geração originária de um tipo eidético inalterável” (idem), por meio do qual o objeto se mantém vivo na consciência, tornando possível a sua apreensão sempre enquanto ‘mesmo objeto’ e não outro. Esse fluxo constante, composto por retenções - consciência daquilo que ainda ressoa, de um ‘passado presente’ - e protensões - consciência daquilo que ecoa, do porvir - é “mediado por uma fase ela mesma fluida da originariedade, na qual se toma consciência do agora do vivido, em contraposição ao seu antes e ao seu depois nele implicados” (ibidem). Temos então que, podemos ratificar, somente o ‘presente vivo’ é considerado como atualidade da consciência, enquanto que o passado e o futuro são inatualidades.

No que tange especificamente ao ‘presente vivo’, entendemos que, em virtude de seu decurso, de sua infinita passagem e sucessão ininterrupta, ele forma esse contínuo que, ao mesmo tempo, retém o passado e projeta para o futuro que se espera. Esta sucessão sempre parte de uma impressão originária, daquilo que é dado à consciência imediatamente no ‘agora’. Esta impressão originária ou proto - impressão no agora apreendida é modificada numa consciência atual do passado, como ‘tendo apenas sido’, significando o horizonte do passado pertencente ao ‘agora’; e é também modificada em expectativa imediata, enquanto horizonte do porvir em todas as suas potencialidades.

Retomando o exemplo da melodia, podemos afirmar que ela é uma seqüência de notas musicais que sempre se referem uma a outra, mesmo aquela que acabou de ser tocada permanece retida no presente e aquela que já será tocada é anunciada no presente. Desse modo, as notas musicais não têm sentido melódico algum de forma isolada, pois elas se encontram intrinsecamente ligadas no momento presente em que ouvimos determinada melodia. Dito de outro modo, as primeiras notas musicais ensejam um ‘agora’, que, por sua vez, é sempre modificado num ‘agora’ passado, retido, que dá lugar simultaneamente a um novo ‘agora’, protentivo, visto que uma nota sucede a outra continuamente. Por meio desse movimento temporal temos a consciência de uma única e mesma melodia, de um idêntico que se mostra à nossa consciência como perdurando no ‘presente vivo’.

Podemos assim compreender que, com base na concepção husserliana, o presente de um vivido (no caso de um vivido de melodia) não é simplesmente algo estático, pontual e desconectado. Pelo contrário, o presente é vivo, indica movimento e é *per se* um campo formado por impressões ou intuições originárias que se estendem para o passado pela retenção e para o futuro pela protensão. Assim sucessivamente e mesmo simultaneamente, quando nos atentamos para mais de um vivido no fluxo da consciência. Sem isso, de acordo com Patocka (1992, p. 145), não seria possível a apreensão da duração do objeto e, nesse sentido, da sua totalidade. Isto sem dúvida alguma pode ser expandido para a compreensão do modo pelo qual a consciência se apreende a si mesma e a outros sujeitos enquanto unidade.

Desse modo, em linhas gerais e metodológicas, efetuamos a análise eidética da temporalidade num primeiro nível, o qual se refere à duração dos objetos transcendentais enquanto fenômenos puros. Doravante, então, passamos para a descrição do segundo nível, concernente a temporalidade dos vividos e sua conseqüente inserção no fluxo intencional da consciência. Nestes termos, temos uma transposição para a designação do tempo imanente, como sendo, antes de tudo, uma forma necessária de vinculação entre vividos e entre os seus componentes, uma vez que todo vivido “é necessariamente um vivido que perdura; e com essa duração ele se ordena num contínuo infindo de durações, num contínuo preenchido” (HUSSERL, 2006, p. 185). Sendo assim, “o vivido tem um horizonte temporal preenchido infinitamente em todos os seus lados” (idem), pertencendo a um único e infinito fluxo de vividos, que diferentemente do vivido individual, não tem começo nem fim.

Desta unidade possibilitada pelo tempo fenomenológico depreendemos que todo vivido é vivido pertencente a uma consciência pura - de um único fluxo de vividos - a qual pode dirigir o seu olhar em duas direções distintas que se completam na análise do sentido da temporalidade, já iniciada pela discussão do tempo dos objetos transcendentais. Por um lado, o seu olhar pode se voltar unicamente para um vivido particular, apreendendo-o como realmente existente e com duração no tempo; e, por outro, para o modo de doação temporal, reconhecendo que “nenhum vivido duradouro é possível a não ser que se constitua num fluxo contínuo de modos de doação, como unidade do processo ou da duração”, sendo que “esse modo pelo qual o próprio vivido temporal se dá é novamente um vivido embora de espécie e dimensão novas” (HUSSERL, 2006, p.186).

Assim, considerando estas duas direções para as quais o puro olhar da consciência pode se voltar, a concepção husserliana conduz a uma reflexão mais ampla, inserindo a análise do vivido no fluxo da consciência, o qual designa um movimento contínuo, uma sucessão de vividos que seguem seu curso, que jamais é dado por um único

olhar puro, mas por uma progressão ilimitável de intuições originárias. A partir disso, entendemos com Husserl (2006, p. 187) que “todo vivido está num nexos de vividos essencialmente fechado em si”, seja tanto do ponto de vista da sequência temporal quanto da simultaneidade.

Isso significa que todo ‘presente vivo’ de um vivido “possui um horizonte de vividos que também têm justamente a forma originária do ‘agora’, e como tais constituem um único horizonte de originariedade do Eu transcendental, o seu agora de consciência completo e originário” (idem). Isto significa também que a vivência transcendental consiste em um processo contínuo de reconduzir a outras vivências de um único e mesmo Eu.

A isso podemos acrescentar, então, que para o pensamento husserliano o Eu transcendental é unificado e impensável com outro idêntico eideticamente a ele, uma vez que é constituído por um único e mesmo fluxo de vividos, do qual somente ele pode dispor. Ponto relevante para compreendermos desde já que aquilo que temos acesso quando apreendemos o Outro não são seus vividos particulares, e tampouco o inverso pode ocorrer.

Este fluxo de vividos, por sua vez, é preenchido em três dimensões: o horizonte do antes, o horizonte do depois e o simultâneo (vividos concomitantes). Ademais, este fluxo unificado que constitui a vida do Eu é apreendido como unidade no âmbito da vida do Eu transcendental, pois “nenhum vivido concreto pode ser considerado como algo independente em sentido pleno. Todo vivido carece de complemento” (HUSSERL, 2006, p.189).

Disso podemos depreender, conforme esclarecemos em momento anterior, que aquilo que se encontra no fluxo intencional da consciência é um todo idêntico, que denota a própria vida desta consciência. Tal identidade dos objetos e da própria consciência só é possível mediante a reciprocidade entre os atos intencionais e o tempo imanente, os quais, enquanto estruturas da consciência pura, vinculadas entre si, implicam diretamente na capacidade sintetizadora da consciência. Conforme esclarecemos também na teoria dos correlatos, que toca na constituição das objetividades, que são dadas por diferentes momentos noemáticos, e na concepção do tempo transcendental, que nos permite pensar os diversos vividos inseridos num fluxo cujos horizontes são indeterminados, podemos concluir que a dinamicidade sintética da consciência se efetiva em e para todo e qualquer ato da consciência.

Por esta razão, segundo Husserl, é possível observar a consciência pura e concebê-la como uma totalidade, cuja vida é abarcada pela síntese unificadora motivada pelo tempo imanente e calcada nos princípios da intencionalidade. É possível ainda apreender a vida da consciência pura enquanto horizonte que se constitui a partir de duas dimensões recíprocas em todo o seu fluxo de vivido: a atualidade e a potencialidade.

Sendo assim, compreendemos que na dinamicidade da vida intencional os atos de consciência têm sua duração no fluxo contínuo temporal e não se encontram dispersos ou isolados individualmente, mas se mantêm vivificados no ‘presente vivo’ que, de forma sintetizada e unificada, traz em si as implicações de cada estado individual inserido na corrente toda da vida intencional. Diante disso, considerando a estrutura geral da consciência de pensar o pensado (*ego cogito cogitatum*) imerso no fluxo temporal de vividos, entendemos que cada

“*cogitatum* enquanto *cogitatum*, não se apresenta nunca como definitivamente dado; só se esclarece na medida em que se explicita o horizonte e os horizontes novos que se descobrem incessantemente. É um fato que esse próprio traçado é sempre imperfeito, mas possui, não obstante sua indeterminação, uma certa estrutura de determinação” (HUSSERL, 2001a, p. 63).

Por fim, acerca das estruturas da consciência pura e da vinculação entre as mesmas, bem como acerca do modo fenomenológico pelo qual as alcançamos, resta a análise da vivência transcendental da consciência enquanto doadora de sentido. Isto se faz necessário no âmbito de nossas reflexões para a compreensão dos modos pelos quais o Eu transcendental atribui sentido ao Outro; pois, considerando a essência da intencionalidade, o Outro é sempre ‘para’ uma consciência, ‘para’ a vida de um Eu: ponto fulcral que nos interessa neste momento no âmbito das concepções husserlianas.

1.2.4 - A capacidade genética constitutiva

Até o momento podemos perceber que a concepção husserliana da consciência, com suas estruturas da intencionalidade e do tempo imanente, mediadas por sua capacidade sintetizadora, difere totalmente do sentido comum e natural do termo, bem como das noções filosóficas e científicas tradicionais. A consciência para Husserl é o modo de ser próprio do Eu, é um fluxo contínuo composto por múltiplos vividos que nela se encontram imersos em relações intrínsecas. Portanto, a consciência não é um mero recipiente preenchido por dados ou um mero conjunto de dados dispersos. Pelo contrário, os seus múltiplos atos são sintetizados em uma unidade que flui em seu próprio tempo imanente.

Segundo as concepções husserlianas acerca da temporalidade, a consciência não se refere somente ao atual, ao seu ‘presente vivo’, mas também ao seu potencial, revelando um horizonte de possibilidades indeterminadas, porém determináveis. O mais importante disso é o fato de que, na unidade sintética da consciência, este potencial tem implicações nas atualidades, pois se encontra inter-relacionado com as mesmas. “E é por aí que irá se dar, do ponto de vista *noemático*, a explicação, a precisão e a elucidação eventual daquilo que é ‘significado’ pela consciência, ou seja, de seu sentido objetivo” (HUSSERL, 2001a, p. 64). Em outras palavras, é por meio das sínteses operadas pela consciência, de todos os seus vividos atuais e potenciais, que se torna possível o desvelamento do sentido que o próprio Eu atribui a seus objetos.

Neste âmbito Husserl conduz, então, a outro nível de suas reflexões acerca da consciência pura, para o qual agora devemos nos atentar. Este nível diz respeito a uma concepção ainda mais ampla da consciência pura unificada: trata-se de sua capacidade constitutiva ou genética, isto é, de seu caráter dinâmico que envolve todo o conjunto de seus vividos. Este caráter genético coaduna com a busca incessante de Husserl por evidências apodíticas, por uma verdade primeira das coisas; indicando a gênese própria que a consciência atribui aos seus objetos em geral, por meio de sua característica peculiar de ser sempre ‘consciência de alguma coisa’.

Portanto, de acordo com Toulemont (1962, p. 43), o caráter genético no pensamento husserliano denota uma concepção da constituição, da capacidade da consciência em constituir seus objetos, em constituir aquilo que lhe aparece no âmbito da história de seu fluxo de vividos. Por sua vez, a constituição envolve o sistema de vivências transcendentais, efetivas e potenciais, isto é, consideradas em seu todo, em função da identidade dos objetos. Dessa forma, a constituição é um processo, um devir, graças ao qual o Eu toma consciência de seus objetos, aqueles que ele próprio constitui.

Mais do que isso, é um processo operativo vinculado às demais estruturas da consciência pura, sobretudo a sua capacidade sintética, de atribuir unidade a seus objetos. Sua análise revela que os objetos emergem na consciência pelo “tempo e através do tempo e é por isso que a sua constituição tem um caráter particularmente genético ou dinâmico” (FRAGATA, 1959, p. 152). Os objetos aparecem, então, unificados em virtude de um sentido idêntico, apreendido por meio da multiplicidade de vivências convergentes que emergem no fluxo da consciência.

Esta capacidade da consciência pura, sendo vinculada intrinsecamente ao seu referimento às objetividades, designa a tomada de consciência ou formação consciente dos

objetos. Desse modo, desde já podemos mencionar que para Husserl (2001a, p. 93) há dois tipos de gênese ou de constituição, que são intercambiáveis e que possuem suas leis próprias (leis genéticas). Tais leis indicam que nos sistemas das constituições os objetos só são possíveis para o Eu transcendental por meio de sua efetuação.

No primeiro caso, denominado gênese ativa, há um exercício produtivo, temático, atento e voluntário dos sentidos, da razão e das funções efetivas e práticas entendidas como intelectuais. Precisamente, é um modo de realizar o retorno às coisas mesmas. Caracteriza-se pelo momento quando “os atos do Eu mutuamente ligados por laços [...] de comunidade sintética unem-se em sínteses múltiplas da atividade específica, e com base em objetos já mostrados, constituem de maneira original os objetos novos” (HUSSERL, 2001a, p. 93).

A título de exemplificação, podemos mencionar a apreensão geral de objetos espacialmente localizados. Para Husserl (2006, p. 98), estes aparecem à consciência por meio de seus múltiplos modos de doação, de aspectos ou de perfis. Por sua vez, segundo capacidade sintética e genética da consciência, estes se confirmam e se verificam em uma unidade contínua como o 'mesmo objeto', por necessidade de essência, permitindo ao Eu apreendê-lo 'em carne e osso'. Assim, quando o Eu volta seu olhar para determinado objeto, o apreende em seus diversos modos de aparecer como um único objeto, que aparece a sua consciência em diversos modos.

Isso ocorre, segundo Pugliese (2004, p. 192) porque há uma lei que funda a unidade temporal e histórica da consciência, qual seja: a lei da compossibilidade, da coerência possível, não necessariamente realizada ou atual. Esta lei, de acordo com a mesma autora, indica o princípio da identidade na diferença, da conciliação interna da consciência. É uma noção que versa sobre o tema da harmonia, fundamentando-se em uma ideia intermediária, a de motivação.

Sendo assim, “as leis essenciais da compossibilidade (e, do ponto de vista empírico, as leis da coexistência e da possibilidade de coexistência simultânea e sucessiva) são de causalidade num sentido muito amplo” (HUSSERL, 2001a, p. 91) e, por meio destas, o Eu constitui-se para si mesmo em algum tipo de unidade, de uma história. Desde já se faz importante mencionar que, de acordo com Iribarne (1988, p. 71), motivação é o conceito com o qual Husserl se opõe ao termo causalidade, tratando-se de uma atividade egológica, personalística que indica que a vida do Eu transcendental não é um fato da natureza, mas um movimento intencional espontâneo e constante de afecção.

Nesse sentido, em *Ideias II* Husserl (2002, p. 224) menciona que a motivação indica que no âmago do Eu há uma ligação entre todos os vividos que o compõem, de forma que todos eles transcorrem em uma unidade integrada nos modos do decorrer entre passado, presente e futuro. Portanto, a motivação tem um sentido próprio, aquele pelo qual o motivado é o Eu, cuja vida se desenrola em um encadeamento de atos constituintes particulares, determinado por uma multiplicidade de motivos.

Ainda sobre o conceito de motivação, comenta Fabri (2007, p. 135) que esta lei fundamental do Eu só pode ser compreendida por meio de sua relação com a intencionalidade, denotando que o Eu motivado é aquele que pode decidir e agir, sendo caracterizado por seus atos volitivos e “pelo movimento teleológico da vida racional” (idem). Assim, ressalta o mesmo autor, para Husserl o modo como o Eu age no mundo depende de motivos, o que está intrinsecamente vinculado aos dois significados da consciência intencional: de um lado, a relação estabelecida com o objeto e, de outro lado, o comportamento em relação ao objeto.

No entanto, as operações constitutivas da consciência pressupõem, além da atividade, também uma passividade que denota o receber dos objetos como prontos de antemão. Assim, temos que no segundo caso, denominado gênese passiva, a consciência se contenta em registrar, em receber os dados como eles lhe aparecem e o objeto como ele se constitui, os quais podem participar ou não ativamente da consciência, pois esta pode reativar a qualquer momento seus elementos passivos. Logo, “o que na vida se apresenta a nós, de qualquer forma, como acabado, como coisa real que não passa de coisa [...] é mostrado de maneira original e como ele mesmo pela síntese da experiência passiva” (idem, p. 94).

Além da síntese da temporalidade imanente, cabe aqui sublinhar que, conforme descreveremos detalhadamente mais adiante, a apreensão de Outro igualmente ocorre, para o pensamento husserliano, no nível da gênese passiva. Pois, esta configura uma capacidade da consciência de enviar a si mesma a sua formação primeira, de modo que tudo o que é conhecido remete a uma apreensão original, mesmo aquilo que chamamos de desconhecido, como é o caso de Outro que se mostra ao Eu.

Depreendemos junto com Husserl nas *Meditações* que a gênese passiva denota, portanto, outro princípio universal ao constituir os objetos que o Eu em sua atividade apreende. Tal princípio o filósofo intitula associação, o qual revela um significado inteiramente novo para a intencionalidade e é fundamental para a compreensão da constituição de Outro. Não se trata aqui de uma mera combinação entre dados empíricos, mundanos, mas sim de “um conjunto extenso de leis essenciais da intencionalidade que

presidem a constituição concreta do Eu puro” (HUSSERL, 2001a, p.96) designando uma região sem a qual o Eu transcendental teria sido impossível.

Em termos mais precisos, conforme Pugliese (2004, p.193), a associação ocorre por meio de um emparelhamento, de um colocar ‘lado a lado’ que permite uma apreensão assimiladora, uma comunhão intencional de todas as possibilidades puras, que fundamenta a compossibilidade destas numa única e mesma esfera do Eu transcendental. Em outras palavras, o emparelhamento caracteriza a associação: esse processo geral da gênese passiva, que denota um fenômeno por meio do qual o conteúdo de um vivido é reenviado para outro conforme uma síntese de analogia ou de semelhança.

Dessa forma, ratificamos que a associação não é uma simples reunião, combinação ou aproximação de dados semelhantes. É, por outro lado, uma lei essencial da constituição do Eu como unidade entrelaçada, da qual em momento oportuno trataremos mais especificamente, considerando a sua relevância para a compreensão da constituição do sentido da vivência de Outro para o Eu transcendental, a fim de clarificar como é possível no horizonte do Eu a existência do não-Eu.

Em síntese, segundo Husserl (2001a, p.65), podemos acrescentar que este caráter genético da consciência pura se efetiva e se torna possível porque há uma síntese de todos os vividos, o que permite captar o sentido do que é ou não intuitivamente significado pela consciência. Permite também captar como os objetos se tornam conscientes e, ao mesmo tempo, imbuídos de um sentido determinado. Sendo assim, continua Husserl, a doação de sentido ocorre por meio de uma síntese entre os modos atuais e inatuais da consciência pura, ultrapassando os seus vividos particulares. Disso decorre que a explicitação fenomenológica tem como intuito precípua elucidar “o que está implicado pelo sentido do *cogitatum*, sem ser intuitivamente dado, representando-se as percepções potenciais que tornariam o não - visível visível” (idem). Isto é, o método fenomenológico é, por princípio, elucidativo daquilo que se encontra implícito nas operações da consciência pura, trata-se de desvelar os fenômenos.

Todavia, cabe ressaltar que a noção de constituição tem uma implicação mais larga ainda para Husserl. “Ela indica uma tomada de consciência dos objetos visados, admirados, apreciados e por constituir. A constituição é igualmente estética, afetiva, prática e mesmo produtiva” (TOULEMONT, 1962, p. 48). É efetuada em plena luz pelo sujeito que é ele mesmo a evidência apodítica última, que possibilita então alcançar o estatuto dos dados intuitivos originários, que dizem respeito a sua existência absolutamente fundada. Desse modo, a fenomenologia transcendental é, em última instância, uma fenomenologia da

consciência constituinte, mais especificamente, de um Eu que é capaz, por meio de todas as operações de sua consciência, constituir objetos em geral e a si próprio.

Nestes termos, em primeiro lugar, a análise da consciência revela a estrutura íntima dos objetos, por meio da síntese intencional de seus elementos constitutivos, referindo-se ao modo como eles se constituem em seu fluxo de vividos. Em segundo lugar, a mesma análise revela o substrato da constituição dos objetos em geral, de modo que toda unidade de sentido pressupõe sempre a unidade de um Eu constituinte.

Assim, a consciência constitui o seu próprio sentido de existência, que caracteriza essencialmente a vida do Eu transcendental. Todavia, para prosseguirmos com esta reflexão, precisamos ainda deter nossa atenção nas questões próprias da constituição da esfera do transcendental, descrevendo as suas particularidades.

1.3 - A fenomenologia transcendental como egologia

1.3.1 - Alcançando a unidade do Eu transcendental

A explicitação das peculiaridades da intencionalidade e do tempo imanente, estruturas que nos remetem diretamente ao problema da constituição subjetiva dos objetos e à fundamentação do conjunto de vividos como fluxo de consciência, oportunizou a compreensão da consciência pura em sua unidade. No âmbito destas reflexões estávamos atentos à essência dos atos da consciência de visar objetos em geral, os quais são sintetizados a partir da multiplicidade própria destes atos intencionais. Ampliando estas reflexões, paulatinamente o pensamento husserliano nos conduziu à apreensão da totalidade do Eu transcendental enquanto constituinte do mundo e de si próprio, cuja vida se caracteriza pelo funcionamento da consciência pura.

Segundo Husserl (2001a, p. 81), o Eu transcendental é o substrato último de todo conhecimento, calcado no próprio princípio intencional da consciência, isto é, de sempre estar em relação com o mundo e consigo mesmo. Nesse sentido, os objetos só existem para ele e somente são o que são como objetos de uma consciência possível. Decorre então que “pertence à essência do *ego* viver sempre em sistemas de intencionalidades e em sistemas de suas concordâncias, ora transcorrendo no *ego*, ora formando potencialidades estáveis que sempre podem ser realizadas” (idem, p. 82).

Não obstante a relevância do problema da constituição dos objetos, que possibilitou a Husserl o alcance do Eu transcendental, precisamos destacar, conforme sublinha Ricouer (2009, p. 205), que emerge na fenomenologia a concepção de uma subjetividade transcendental que não é abordada apenas do ponto de vista epistêmico, centrado em seus modos de conhecer; mas, pelo contrário, abordada em seu sentido último: o alcance ontológico do discurso do ser, do Eu .

Assim, o Eu transcendental, apreendido por sucessivas reduções e suspensões, só pode denotar a sua própria vida, a integração de seus próprios atos. O ‘eu’ não pode ser outra coisa senão ‘eu’ e tudo o que lhe é inerente, em todo seu fundo de determinações possíveis, as efetuadas e as ainda não efetuadas. Consiste numa totalidade que envolve um horizonte aberto de potencialidades, de toda a situação de pensamento e na possibilidade de continuá-lo, segundo certos eixos de motivação (RICOUER, 2009, p. 205).

Desse modo, para uma apreensão da unidade do Eu transcendental é necessário seguirmos adiante e atentar para as suas três características ou dimensões que foram descritas por Husserl nas *Meditações*. Por meio de sua capacidade auto-reflexiva e constitutiva, o Eu transcendental capta seus aspectos mais particulares, compreendendo-se a si mesmo como ‘pólo idêntico’ de seus vividos, como substrato de *habitus* e como totalidade monádica. A descrição de cada um deles se torna relevante para o desenvolvimento do pensamento husserliano, pois ao permitir o alcance da essência do Eu transcendental, possibilita, ao mesmo tempo, a compreensão da constituição de Outro na esfera das vivências puras.

Todavia, de acordo com Berger (1941, p. 92), devemos explicitar que estas três características ou dimensões básicas do Eu, delimitadas por Husserl em sua tarefa contínua de compreensão da subjetividade transcendental, não são regiões que se distinguem no ser, como se o cindisse, além de seu *cogito*, em três partes desligadas e separadas entre si. São termos, acima de tudo, designados para o esclarecimento da essência do Eu transcendental, cujo ponto de partida é as experiências psicológicas ou empíricas “colocadas entre parênteses”. Portanto, estes termos são utilizados para o entendimento da unidade da esfera do transcendental e não para subdividi-la positivisticamente.

1.3.2 - O Eu como ‘pólo idêntico’

Sobre o Eu transcendental, seguramente afirma Husserl (2001a, p. 82) que ele “existe por si mesmo; ele é existente para si mesmo com uma evidência contínua e em

consequência constitui continuamente a si mesmo como existente”, sendo o substrato último de todo saber. Todavia, para levarmos adiante esta evidência apodítica, precisamos atentar para o fato de que até o presente momento tratamos apenas de um único aspecto desta constituição egóica, do sentido originário que está inserido no âmago da subjetividade concebida pela fenomenologia husserliana. Voltamos nosso olhar, respaldados pelos princípios do método fenomenológico, somente para a corrente do *cogito*, isto é, do aspecto subjetivo que, concomitantemente, permite conhecer e produzir conhecimento.

Nesse sentido, ocupamo-nos unicamente com o problema da constituição dos objetos para a consciência. Em outras palavras, concentramo-nos na apreensão da relação entre a consciência e os objetos em geral, entre seus atos intencionais e respectivos correlatos. Disso extraímos a capacidade sintetizadora da consciência em unificar os objetos captados por seus múltiplos atos intencionais no decurso de seu próprio fluxo de vivências. Tal capacidade implica na existência da identidade dos objetos, que lhe aparecem como ‘pólos’, como unidades sintéticas. Com isso, pudemos compreender que a consciência, modo de vida próprio do Eu transcendental, tem a peculiar capacidade de convergir a diversidade em identidade ou unidade.

No entanto, esta polarização dos objetos constituída por uma consciência possível se estende, como assinalamos anteriormente, a outra espécie de síntese correspondente aos problemas constituintes do todo da subjetividade. Esta síntese diz respeito à unidade do próprio Eu transcendental, que “abrange as multiplicidades particulares das *cogitationes*, todas juntas e de maneira especial, a saber, como *cogitationes* do eu idêntico, que, ativo ou passivo, vive em todos os estados vividos da consciência e que, por intermédio deles, se liga a todos os pólos-objetos” (HUSSERL, 2001a, p. 82).

Disso decorre que o Eu, apreendido por meio da efetuação da redução transcendental, é um ‘pólo’ idêntico de seus próprios atos vividos. Em primeiro lugar, isto significa que o Eu transcendental é a região, o centro de uma vida consciente única e idêntica; e, em segundo lugar, significa que é o ponto de orientação do olhar de sua própria consciência. Afirmar, então, que o Eu é ‘pólo’ diz respeito à sua própria identidade, à síntese da multiplicidade de seus atos de consciência e das vivências de cada momento dessa síntese, implicando numa única e mesma vida consciente, que é, por sua vez, sempre o ponto de partida para toda e qualquer constituição de sentido.

Diante disso, esclarece Pugliese (2004, p.189) que o Eu transcendental que Husserl apresenta é caracterizado por sua própria função de sintetizar suas vivências intencionais, estando profundamente implicado nesta correlação de visar sempre algo e, ao mesmo tempo, doar-lhe sentido. Além disso, está implicado também na relação inversa, pois ao atribuir sentido às coisas que visa, essas constituem elementos coerentes que formam a sua própria vida intencional. Antes de tudo, então, o Eu é um ponto de partida de todos os seus atos intencionais e constitutivos, englobando a possibilidade de síntese dos mesmos. Portanto, esclarece ainda a mesma autora que esta capacidade do Eu de referir-se a algo, dedicando-se à fundação do sentido do mundo circundante, encontra-se entrelaçada à função auto-constitutiva, sintetizadora e unificadora de todos os seus vividos, por meio da qual o próprio Eu funda a sua evidência enquanto fluxo único de consciência, referência para todo sentido, dentre eles o sentido de outros sujeitos.

1.3.3 - O Eu como substrato de *habitus*

Não obstante as reflexões anteriores, cabe agora explicitar que o Eu transcendental não é um mero pólo de referência, somatório de vivências sintetizadas, um conjunto sucessivo de atos inseridos no fluxo de consciência. Isto designa apenas um momento de sua estrutura, pois o Eu especificamente “não se capta a si próprio unicamente como corrente de vida, mas como Eu, eu que vive isto ou aquilo, eu idêntico que vive este ou aquele *cogito*” (HUSSERL, 2006, p.88).

Trata-se então da segunda característica que possibilita apreender a unidade do Eu transcendental, particularmente da consideração deste em seu caráter de ‘pessoa’, o que não designa somente a unificação das múltiplas *cogitationes*, mas também a peculiar unidade de seu fluxo de vividos, percebido como seu e somente seu sempre. Por meio deste, o Eu adquire propriedades permanentes que passam então a constituir seu ser, enquanto suas próprias características.

Segundo Ricouer (2009, p. 205), Husserl apreende esta característica do Eu por meio de duas exigências que se completam: uma idealista, que denota um processo de verificação¹², atestação sempre em curso de suas próprias vivências; e outra intuicionista, que

¹² De acordo com Fragata (1959, p.156), é este processo de verificação, de desenvolvimento da vivência concordante, que possibilita compreender que a apreensão de si mesmo e do mundo só obtém sentido quando a própria vida do Eu é considerada em sua pureza, em sua primordialidade. É esta vida, caracterizada por

denota a presença, isto é, a coisa mesma que se mostra na intuição originária. Assim, podemos apreender que o processo de identificação consiste numa síntese aberta, que sempre se verifica e se confirma quando a presença consuma o sentido. É nisso que Husserl respalda sua noção de Eu transcendental enquanto pessoa: nas confirmações que o próprio Eu sempre tem de seus atos em cada uma de suas vivências como sempre lhe pertencendo, fazendo parte dele mesmo.

Esta confirmação, prossegue o mesmo autor, ocorre pelos *habitus*, certas disposições de ser ou de agir de determinados modos, que permitem afirmar que nossas características são de cada um de nós pela familiaridade, que elas se encontram na esfera do Eu “pela frequência habitual” (RICOUER, 2009, p. 205). Portanto, os *habitus* designam uma associação das características do Eu a sua vida própria, razão pela qual podemos afirmar que por hábito habitamos o nosso mundo próprio. Sendo assim, esta noção introduz no Eu uma relação intrínseca entre ser e ter, de modo que o Eu obtém coerência por esta forma de ‘reter’, de guardar as suas próprias tomadas de posição e as suas propriedades permanentes em geral.

Exemplifica Husserl (2001a, p. 83) que, num ato de julgamento, se decidimos, pela primeira vez, pela existência de um ser ou por esta ou aquela determinação desse ser, este ato é em si perene; porém sempre permanece o Eu que decidiu desta ou daquela maneira, de modo que temos então a formação de uma convicção permanente. Enquanto for válida para o Eu, ele poderá voltar a esta convicção muitas vezes e sempre a encontrando como sua, como lhe pertencendo, como parte de seus *habitus*. Assim, nos encontramos como um Eu permanente, determinado por seus *habitus* perseverantes, em vigor. Este é um ponto relevante para o entendimento da identidade do Eu transcendental, pois além de percebermos que nossas convicções, bem como todos os nossos atos intencionais nos pertencem, nós as reconhecemos como nossas e de nenhum outro Eu.

Nesse sentido, Husserl desenvolve esta ampla articulação do Eu transcendental não apenas como ativo, isto é, como pólo idêntico e unificado de suas atividades - de seus vividos. Mas, envolve ainda em sua reflexão sobre a subjetividade as afeições ou *habitus* do Eu, que são tão importantes quanto os seus atos. Portanto, a compreensão da totalidade do Eu engloba também a sua capacidade de ser afetado por seus próprios atos.

Podemos, então, acrescentar que para o pensamento husserliano os *habitus* não são atos, mas se originam nesses e, portanto, implicam o Eu. Os *habitus* são os efeitos das

seus atos intencionais e correlatos, que permite atestar a apreensão da unidade dos objetos e do Eu.

decisões tomadas pelo Eu que age por si mesmo, que se manifesta por meio de sua atividade. Portanto, os *habitus* não são atos, pois não estão sempre presentes na consciência no modo de atos. Em contrapartida, eles condicionam os atos do Eu, mudando a sua disposição em modo permanente, constituindo suas convicções e a história do sujeito singular. Assim, pontua Pugliese (2004, p. 190), o nascer e o percorrer dos atos intencionais no fluxo de consciência deixa um traço na forma de *habitus* perceptivos e comportamentais, que, além da identidade e da unidade alcançadas pela capacidade sintética da subjetividade transcendental, dão o caráter de permanência à vida intencional do Eu.

Em outras palavras, os *habitus* colorem os atos do sujeito e dão uma estrutura a ele mesmo, possibilitando-lhe confirmar ou não a manifestação de seus próprios atos intencionais. No entanto, segundo Vanzago (2008, p.112), Husserl não permanece na sua análise dos *habitus* apenas num ponto de vista cognitivo, mas compreende que estes constituem a “personalidade, o caráter, o ‘estilo’ de um sujeito”.

Assim, acrescenta Pugliese (2004, p. 190), mesmo que as convicções ou *habitus* possam ser confirmados ou não na constante atividade do Eu de referir-se a algo, o importante é que eles contribuem significativamente para determinar o estilo complexo do Eu, o seu caráter pessoal, a sua propriedade egóica. De modo que temos então a fundação de um ser permanente, que se confirma ou se infirma em cada um de seus atos singulares e não basta que isso ocorra por uma única vez, mas sim repetidamente a cada ato intencional. Diante disso,

todo ser em um sentido bem amplo é um ser ‘em si’ e tem, em contrapartida, o ‘para mim’ dos atos singulares. [...] Esse sentido muito amplo do ‘em si’ remete, portanto [...] a certas potencialidades fundamentadas no Eu transcendental e em sua própria vida, e, de início, à da infinidade de intenções que se relacionam sinteticamente com um único e mesmo objeto, e depois às potencialidades de sua confirmação (HUSSERL, 2001a, p. 77).

Não obstante, devemos acrescentar, embora nossas convicções ensejem esse caráter de permanência, elas também podem ser relativamente perenes. Nesse sentido, assinala Husserl (2001a, p. 83), quando o Eu se transforma a si mesmo, ele anula ou nega suas próprias decisões e atos. Mas, ainda assim, no âmbito das transformações, das suas infinitas possibilidades de modificação, mantém “um estilo constante, um caráter pessoal”, o que lhe permite, para além da constituição de suas objetividades, constituir-se a si mesmo como um

ser único. Portanto, “como substrato idêntico das suas propriedades permanentes, o Eu constitui-se ulteriormente como eu-pessoa permanente” (HUSSERL, 2001a, p.84), como Eu transcendental dotado de uma particularidade caracterizada pela identidade, por aquilo que lhe é próprio.

1.3.4 - A plenitude do Eu monádico

Decorre destas duas dimensões anteriores que o Eu é tomado por Husserl em sua plenitude concreta, acrescentando as suas características como ‘pólo idêntico’ e como substrato de seus *habitus* aquilo que o faz existir concretamente, isto é, em sua totalidade. De acordo com Husserl (2001a, p. 84), precisamos entender isso da seguinte forma: no âmbito do horizonte transcendental de sentido o Eu se percebe como idêntico e inserido em um mundo que existe para si de maneira contínua. Neste mundo encontram-se objetos existentes para si, para os quais sua consciência se volta e os apreende como um único e mesmo objeto.

Esta atividade intencional da consciência cria *habitus* no Eu e, por meio destes, os objetos passam a lhe pertencer de forma permanente, constituindo o seu meio familiar ou habitual. Nesse sentido, numa vivência evidente, se percebe como constantemente “eu mesmo”, isto é, conforme Husserl, como Eu monádico. Este, por sua vez, é concreto porque contém o conjunto todo da vida consciente, atual e potencial (HUSSERL, 2001, p. 85).

De acordo com Levinas (s/d, p. 60), o pensamento husserliano sustenta que não existe saber senão o do próprio Eu, devendo o sujeito em sua existência autêntica considerar toda a transcendência. Assim, como “nada pode entrar nele, tudo vem dele” (idem), Husserl estabeleceu o sujeito enquanto mônada, pois “o sujeito pode dar conta do universo no seu foro íntimo. [...] O mundo pode traduzir-se em termos de sua experiência subjetiva, o eu detém os fios de todas as camadas da realidade, de todas as suas formas, por muito afastadas que estejam da subjetividade” (ibidem, p. 61).

Afirmar, então, na filosofia de Husserl que o Eu transcendental é monádico, consiste em defini-lo enquanto origem; enquanto lugar de vivências e de doação de sentido; enquanto ser que se encontra inserido no mundo. Neste caso, “o sujeito é absoluto, não porque seja indubitável, mas é indubitável porque responde por si mesmo e a si mesmo” (LEVINAS, s/d, p. 67). Todavia, ressalta o pensador em questão, este domínio rigorosamente individual da

mônada não nega a existência de outras mônadas, mas descreve uma existência que, em princípio, pode ser considerada como se estivesse sozinha. Ponto relevante para Husserl que descreveremos no capítulo seguinte e que acreditamos indispensável para a compreensão da constituição do Outro.

Esta concepção do Eu como mônada, portanto como ser temporal e habitual, formado por uma história, possibilita o alcance da identidade e da unidade do Eu transcendental. Acrescenta Ricouer (2009, p. 206) que esta noção de mônada sublinha definitivamente a integração do Eu transcendental, “ela marca o triunfo total da interioridade sobre a exterioridade, do transcendental sobre o transcendente”, simbolizado pela relação entre estes pólos. Sendo assim, a explicitação de sua gênese enseja todas as questões relativas à ordem constitutiva e à elaboração de uma fenomenologia eidética, pois, acima de tudo, possibilita a apreensão da essência primordial do Eu.

Assim, a concepção Eu-mônada indica a apreensão da subjetividade em sua totalidade, incluindo em si o próprio mundo que constitui. Nesse sentido, afirma Vanzago (2008, p.112), como os *habitus* têm o significado relevante de condicionar o mundo que é dado ao sujeito, devemos ressaltar aqui que o Eu transcendental alcançado por sucessivas reduções não designa uma concepção do sujeito sem mundo ou descolado do mundo.

Portanto, os *habitus* indicam dois aspectos significativos das vivências do Eu, quais sejam: a formação das convicções, daquilo que lhe é familiar, daquilo que aparece concretamente e daquilo que pode ser mais ou menos conhecido, considerando seu índice de familiaridade implícito; e apreensão do mundo circundante vivenciado enquanto transcendência dada na imanência. Cabe ressaltar que não se trata aqui do mundo em sua objetividade, mas do mundo como parte da estrutura do Eu transcendental, do mundo que pode ser tomado como o mais sólido e o mais universal de todos os *habitus*, porque cada percepção singular e experiência em geral contêm explicitamente o ‘sentido’ de ser dado em relação ao mundo. Assim, a constituição do Eu enseja todos os aspectos da constituição sem exceções.

Desse modo, segundo Pugliese (2004, p. 190), a mônada representa o Eu em sua vida intencional, dinâmica e consciente de seu vínculo estreito com o seu mundo circundante. Implica essencialmente no ponto de entrelaçamento do registro subjetivo dos dados objetivos, é o Eu tomado juntamente com sua história perceptiva, com seus projetos ativos de referir-se ao mundo e a si mesmo. Dito de outro modo, a mônada é o lugar onde coincidem e se explicam as funções concretas da intencionalidade, da constituição e da

reflexão. Disso depreendemos que a concepção do Eu enquanto mônada indica a relação constante do Eu com seu mundo circundante do qual faz parte, por isso não há uma separação dicotômica entre ambos: ao mesmo tempo em que o Eu constitui os objetos, ele profundamente é transformado e co-constituído.

A concepção do Eu monádico denota então o Eu transcendental em suas múltiplas formas, com seus tipos essenciais, com todas as suas possibilidades e estruturas. Sendo assim, esta concepção marca o sentido do Eu completo no âmbito da fenomenologia husserliana e aponta para o triunfo total do transcendental sobre o transcendente, no que tange à capacidade de doar sentido às coisas, realizada somente pela concreção egóica.

Mediante todos estes apontamentos, podemos nos perguntar: como continuar para além deste passo, para além desta evidência apodítica do Eu transcendental, para nos lançar à reflexão sobre seus modos de constituir o Outro?

Seguindo a ordem da exposição do pensamento de Husserl, tentamos, junto com o filósofo, compreender o seu percurso em direção à fenomenologia pura e, por conseguinte, ao Eu transcendental, que fundou um universo novo e peculiar de investigações, lançando os fundamentos de uma filosofia primeira. O intuito precípua foi compreender a concepção husserliana da essência e da constituição, bem como da unidade e da identidade do Eu transcendental. Vimos então que a subjetividade na fenomenologia pura adquire uma significação diferente da tradição filosófica, pois se dedica às coisas mesmas, à constituição de seu sentido sempre para uma consciência. Mais do que isso, porque estabelece uma reciprocidade entre consciência e mundo, distante de uma separação dicotômica.

Mas, o alcance da fenomenologia pura nos leva a caminhos ainda mais distantes e profundos, uma vez que a subjetividade transcendental, em sua particularidade, é também doadora de sentido de si mesma, enquanto uma única e singular esfera de ser que pode conhecer o mundo e a si própria em suas possibilidades, potencialidades e atualidade. Enfim, uma subjetividade que retém o mundo para si em um presente sempre vivo, inserido num amplo horizonte indeterminado e determinável de suas vivências possíveis.

Contudo, a título de um horizonte de possibilidades de reflexão acerca do transcendental na filosofia husserliana, persiste ainda uma questão relevante para esta fenomenologia que considera a diversidade do aparecer e de suas sínteses possíveis. Esta, por sua vez, pode ainda mais ampliar a noção de subjetividade transcendental na infinita tarefa de explicitar o sentido inerente à sua gênese universal.

Considerando que na fenomenologia pura o Eu transcendental é a fonte última de todo sentido de ser, pois constitui a si mesmo e o mundo objetivo, o que podemos afirmar,

compreender, descrever quando o seu olhar se volta para outros eus, para outros sujeitos? Ora, se a fenomenologia envolve, principalmente, a explicitação de si mesmo, da atividade e da passividade da consciência, por meio de suas vivências que se encontram imersas num fluxo contínuo de vividos, como é possível o alcance, a apreensão de outros eus? E de que modo isto se revela?

Questionamentos que não passam despercebidos por Husserl, questionamentos que são seu alvo de discussão na tentativa última de compreender a verdadeira objetividade do mundo, sobretudo do mundo comum a todos os eus. Esta é a preocupação husserliana de desvelar sempre mais, pautado em suspensões e reduções progressivas, a essência do Eu transcendental. Dessa forma, com os conceitos até aqui delimitados atingimos um campo novo e possível de investigações fenomenológicas transcendentais, no âmbito da totalidade e da complexidade do pensamento husserliano. E, para nele adentrarmos, precisamos atentar para a vivência que o Eu transcendental tem de si mesmo, enquanto segundo aspecto em direção à compreensão dos modos pelos quais o Eu transcendental apreende o Outro.

CAPÍTULO II

A VIVÊNCIA E A CONSCIÊNCIA ORIGINÁRIA DE SI

Em princípio voltamos nossa atenção para os conceitos fundamentais da fenomenologia pura, sobretudo, para a descrição das particularidades do alicerce primordial ou fonte de todo saber e de todo sentido de ser, que Husserl concebeu como Eu transcendental. Dedicamo-nos, portanto, à compreensão dos pontos estruturais ou estáticos sobre os quais repousa todo pensamento husserliano, fundamento primeiro ou originário da presente discussão.

Todavia, para prosseguir e alcançar nosso objetivo último, a gênese do Outro para o sujeito, é preciso compreender quais são as implicações e articulações destes conceitos, em busca de uma fenomenologia genética ou da constituição, quando colocamos em destaque a capacidade que o Eu tem de voltar reflexivamente o olhar para seu horizonte de vividos e nele encontrar, ao mesmo tempo, a si próprio e ao não-próprio. Como isso é possível, podemos perguntar, sem que o Eu perca o seu caráter do idêntico? Em outras palavras, como é possível à identidade tratar do não-idêntico em sua primordialidade?

Após explicitarmos que o Eu do qual a fenomenologia se ocupa, é eminentemente caracterizado pelo campo da consciência intencional, que revela na multiplicidade a identidade egóica, podemos traçar um caminho capaz de oferecer respostas a estas indagações. Nesse sentido, dirigimo-nos diretamente para os apontamentos conclusivos das *Meditações*, lançando-nos ao fundamento segundo ou derivado na ordem da argumentação husserliana, mas não menos importante, para a compreensão do tema que propusemos deslindar.

Sendo assim, segundo Husserl, os conceitos da fenomenologia pura, em sua essência, colocam “diante de nós um sistema de disciplinas fenomenológicas, do qual a base fundamental não é o axioma do *ego cogito*, mas uma plena, inteira e universal tomada de consciência de si mesmo” (HUSSERL, 2001a, p. 170) e de tudo o que está implicado na concepção do Eu transcendental, expressão originária do ser em sua plenitude monádica. A fenomenologia, concebida como via que conduz ao conhecimento dos fundamentos últimos,

denota, portanto, uma tomada de consciência universal de si mesmo, com a qual nos ocuparemos aqui.

Atrelado a isso destacamos a citação agostiniana com a qual Husserl encerra suas *Meditações* e que enseja a concepção de que toda verdade ou conhecimento reside no próprio interior do homem, especificamente, no próprio Eu transcendental. Por isso a relevância da citação da máxima do oráculo delfico “conheça-te a ti mesmo”, isto é, de nos dedicarmos doravante aos modos pelos quais o Eu conhece a si mesmo e, principalmente, ao que emerge desse processo de autoconhecimento.

Com isso, temos a indicação de que a fenomenologia nos ensina que “é preciso de início perder o mundo pela *epoché*, para reencontrá-lo em seguida numa tomada de consciência universal de si mesmo” (HUSSERL, 2001a, p.170), ponto de partida para toda constituição de sentido. A respeito desse conhecimento universal de si mesmo explicita o filósofo que se trata de um processo que ocorre em duas etapas de reflexão, sendo a primeira denominada monádica e a segunda intermonádica. Podemos, então, compreender que as argumentações husserlianas passam necessariamente por um nível individual e depois por um nível inter-relacional ou intersubjetivo, o que justifica o percurso de nosso texto. Porém, cabe destacar que, embora haja esta separação conceitual entre ambas, no horizonte transcendental elas se encontram entrelaçadas.

Desse modo, para nos debruçarmos sobre esta questão, da tomada de consciência universal de si mesmo no nível de discussão intermonádico, precisamos neste momento atentar mais detidamente sobre os horizontes da vivência de si mesmo, ou seja, sobre a etapa monádica. Entendemos que esta é a direção fundamental para o alcance da concepção fenomenológica da intersubjetividade transcendental, isto é, das condições de possibilidade do sentido de Outro para o sujeito ou da co-existência na vida primordial do próprio e do não-próprio.

Diante do exposto, nosso intuito aqui é, primeiramente, voltar o olhar para a unidade e a totalidade do Eu transcendental, buscando desvelar qual é a sua essência última, apreendendo a sua dinâmica por meio da articulação entre todas as suas características. Posteriormente, atentar para o modo pelo qual Husserl tematiza o Outro e questiona o solipsismo, na tentativa de compreender se o Eu como mônada enseja uma concepção da subjetividade unicamente centrada e fechada em sua singularidade. Por fim, para responder esta questão e lançar a investigações superiores, que conduzem ao sentido de Outro, ainda se

faz necessária a compreensão da esfera de pertença ou do próprio, que conduzirá às condições de possibilidade da intersubjetividade transcendental ou do referimento ao não-próprio.

2.1- Princípios da constituição originária de si

2.1.1- *Eidos*¹³ do Eu transcendental

No momento em que deslindamos a articulação das características do Eu transcendental para a fenomenologia husserliana, percebemos que a referência de sua totalidade enquanto mônada não significa que sua constituição seja reduzida a uma mera soma de aspectos atuais. Portanto, é importante esclarecer que a totalidade do Eu transcendental a que Husserl se refere não denota apenas conteúdos atuais ou atos intencionais presentes no ‘agora’ da consciência.

Ao contrário, trata-se da concepção do Eu em todo seu universo de vivências subjetivas, considerando a coexistência de todos os vividos, sejam eles atuais ou inatuais, em seu fluxo único de consciência. Trata-se, então, do Eu cuja própria vida é constituída por uma inter-relação harmônica de todos os seus vividos, possibilitando por meio de um olhar reflexivo a compreensão de sua identidade egóica.

Diante disso, entendemos que para apreender a essência do Eu monádico é preciso avançar a nossa investigação para, além de considerar sua atividade, refletir sobre o papel das potencialidades em sua própria constituição ou gênese. Isso denota que a inteireza do Eu em sua primordialidade, conforme mencionamos, envolve tanto os fenômenos atuais quanto o seu horizonte co-intuído ou potencial, de modo que ambos se encontram intrinsecamente vinculados no processo de sua constituição própria, devendo, pois, ser igualmente desvelados.

Nesse sentido, embora tenhamos principiado uma discussão anterior sobre a essência, agora a retomamos a fim de clarificar esta concepção da totalidade originária do Eu,

13 Em relação ao que foi mencionado anteriormente sobre o uso de *eidos* no pensamento husserliano, cabe acrescentar aqui que este termo não significa jamais um ato místico, pelo contrário, trata-se de uma visão das essências que expressa a espontaneidade da consciência pura, isto é, os atos de pensamento espontâneo. O *eidos* é, então, conhecido como um dado invariável de um ser assumido em sua identidade, através de seu fluxo de variação imaginário, suas próprias transformações possíveis (FINK, 1974, p. 38). Por isso é tão relevante para a nossa temática em questão, pelo seu referimento às possibilidades puras do Eu transcendental, horizonte no qual se encontram as vivências do não-Eu.

que a identificamos, com base no pensamento husserliano, como fundamento primeiro de nossos apontamentos ulteriores. Considerando a complexidade desta totalidade egóica, Husserl (2001a, p. 85) afirmou nas *Meditações* que, a partir da “teoria do Eu”, em sua inteireza monádico, pólo dos seus atos e substrato dos *habitus*, é possível, para além de uma descrição das estruturas e funções intencionais, adentrar no âmbito dos problemas da gênese fenomenológica e, por conseguinte, no plano da fenomenologia genética. É possível, então, adentrarmos no campo de explicitação da constituição da essência egóica, de apreender o *eidós* do Eu transcendental por meio de um processo de redução cada vez mais apurado.

Prossegue Husserl afirmando que após apreendermos o Eu concreto, com seus conteúdos monádicos, enquanto Eu absoluto e único, alcançamos um nível de descrição fenomenológica última, composto por dados universais. Estes se mostram independentes de quaisquer fatos empíricos, como possibilidades puras e livremente imagináveis, dizendo respeito a uma generalidade essencial, necessária para cada caso particular. Por esta razão, todo fato empírico pode ser concebido como sendo apenas exemplo de uma possibilidade pura.

Desse modo, de acordo com o pensamento husserliano, quando lidamos com os tipos eidéticos puros, não estamos mais diante do Eu empírico, mas sim do *eidós* Eu, conforme nos conduziu a própria efetuação das diversas etapas das reduções. Decorre então que toda possibilidade pura implica um Eu possível, livremente variável, isto é, uma pura variante do Eu empírico (HUSSERL, 2001a, p. 87). Assim, todo *eidós* do Eu transcendental abrange todas as variantes possíveis do Eu empírico, de modo que sem este universal não seria possível imaginar nenhum Eu originário e, conseqüentemente, nenhum “sentido possível de toda asserção empírica relativa ao transcendental” (idem, p.88).

Esclarece Husserl então que essas possibilidades puras não conservam uma ligação com o Eu empírico ou psicológico, pois independem das experiências deste, designando livres imaginações sem relação alguma com a vida empírica. Esse campo novo de investigação é o próprio *eidós* do Eu, uma pura possibilidade, “cuja extensão ‘ideal’ abrange todas as percepções idealmente possíveis como puras ficções”, cujo correlato é “uma consciência intuitiva e apodítica do universal” (HUSSERL, 2001a, p.87). Desse modo, entendemos que esse desvelar da estrutura do *eidós* universal do Eu transcendental faz emergir na fenomenologia os dados singulares da vivência transcendental e apodítica, sendo como tal incondicionados a qualquer fato, estando adiante de todos os conceitos.

O *eidós* do Eu, conforme Husserl denomina, por envolver em sua constituição também as possibilidades puras, implica, em termos de horizonte, um Eu possível que

compreende os determinantes possíveis do Eu empírico e de todo Eu em geral, dando sentido a qualquer objetividade possível. De acordo com o percurso do pensamento husserliano, podemos afirmar que é neste ponto que incide o alcance maior de toda fenomenologia: o acesso a uma esfera apriorística que passa a valer como estrutura universal da subjetividade transcendental.

Portanto, podemos compreender, quando o filósofo volta sua atenção para as vivências concretas do Eu em sua primordialidade, tomando como base suas estruturas, busca apreender as possibilidades puras do Eu ou quais vivências este também poderia ter. Busca, com isso, explicitar a essência, *per se* universal e necessária, de qualquer Eu transcendental, que fundamenta uma discussão genética no âmbito da fenomenologia. Ora, podemos ainda compreender, o que Husserl está afirmando já indica o caminho de suas reflexões em direção ao sentido de Outro, qual seja: com a apreensão do *eidós* Eu advém igualmente a apreensão de que não há apenas um Eu transcendental, pois este indica uma das possibilidades de vivência.

Dessa forma, Husserl (2001a, p. 88) afirma que por meio de análises essenciais ou genéticas é possível alcançar este horizonte de possibilidades do Eu incluído em toda sua atitude do ‘como se’, sendo sua extensão determinada pelas próprias variações do Eu, inclusive do não-Eu. Isto ocorre porque o Eu se modifica através de seus atos e também através de sua imaginação, podendo ele mesmo, concomitantemente, se representar como diferente e ainda assim não imaginar-se como ‘um outro’ Eu, isto é, suas variações não conduzem a uma perda de suas propriedades egóicas monádicas, mas conduzem a uma apreensão do não Eu.

Tal ocorre, segundo Husserl (2001a, p. 75) porque a esfera da consciência é atravessada pela oposição entre real e imaginário, sendo este compreendido como uma ficção de realidade. Com isso é possível compreender que ao lado da imaginação surge um novo conceito de possibilidade, isto é, um conceito geral ou universal em que encontramos de forma modificada, no aspecto de um ‘imaginável’ (na atitude do ‘como se’), todos os modos existenciais, a começar pela simples certeza da existência.

Em outras palavras, o Eu transcendental, além dos vividos atuais e inatuais, possui em sua constituição também o imaginado. Por sua vez, com esta concepção o filósofo alarga ainda mais a compreensão da potencialidade do campo das vivências puras, pois configura igualmente uma modalidade do ser tão relevante quanto às demais. Além disso, tem importância direta na apreensão do sentido originário de Outro, conforme esclareceremos mais adiante quanto tratarmos das etapas genéticas de sua constituição.

É, pois, toda essa concepção de uma fenomenologia genética, da origem e do desenvolvimento do processo de constituição dos objetos e das vivências da consciência, atrelada à fenomenologia estática que investiga as estruturas da consciência pura, que o Eu transcendental, se torna, enfim, compreensível para Husserl como “um conjunto infinito de funções sistematicamente coerentes na unidade da gênese universal, e isso por escalas que devem necessariamente se adaptar à forma universal e constante do tempo, porque este último se constitui numa gênese contínua, passiva e absolutamente universal, que, na essência, se estende a todo dado novo” (HUSSERL, 2001a, p.96).

Ainda nas palavras do filósofo, de todas estas características do Eu transcendental, que descrevemos até o presente momento, resulta uma fenomenologia universal, eidética uma explicitação concreta e evidente do Eu, em primeiro lugar,

mais exatamente, uma explicitação de si mesmo no sentido estrito do termo, que mostra de maneira sistemática de que forma o *ego* constitui-se, ele próprio, como existência em si de sua essência própria; é, em segundo lugar, uma explicitação de si mesmo, no sentido amplo do termo, que mostra como o *ego* constitui nele os ‘outros’, a ‘objetividade’ e, em geral, tudo aquilo que para ele - seja no eu, seja no não - eu - possui um valor existencial (HUSSERL, 2001a, p. 100-101).

Diante disso podemos compreender que, frente à tematização da constituição do Eu transcendental, considerado em sua concreção e em suas possibilidades puras, o objetivo último da fenomenologia é tornar acessível o sentido geral do ser constituído originariamente. Trata-se, então, de uma explicitação do sentido de todo tipo de ser que o Eu pode imaginar ou apreender, de todo sentido que a transcendência lhe fornece em suas vivências, incluindo todos os elementos que se mostram a sua consciência como a natureza, a cultura e o mundo em geral.

2.1.2 - Centrar e descentrar: dinâmica do Eu transcendental

Mediante todas as reflexões empreendidas até o momento podemos afirmar que, juntamente com Husserl, acompanhando suas argumentações sobretudo nas *Meditações*,

alcançamos a essência do Eu transcendental enquanto unidade e substrato último de todo sentido de ser, inclusive de si mesmo. Conforme explicitamos, por meio de seus atos intencionais o Eu transcendental se encontra em constante relação com as objetividades em geral, em um movimento contínuo de voltar-se para algo, característica fundamental de sua vida consciente. Portanto, é por meio desta sua atividade essencial que se depara com seus objetos e os constitui, fundando o sentido de tudo o que se apresenta para si ao sintetizar todos os seus vividos em um fluxo único de consciência.

Sendo assim, para Husserl o Eu transcendental tem como função originária a capacidade de se auto-constituir ao mesmo tempo em que constitui seus próprios objetos. Isso ocorre, segundo o filósofo, de um modo deveras peculiar: o Eu somente se constitui a si próprio, em sua identidade como um ‘em si’ e não como um ‘em outro’, podendo ser somente si mesmo e nada mais, inclusive em suas próprias possibilidades puras, como vimos anteriormente. A respeito disso, esclarece Iribarne (1988, p. 185) que a concepção do Eu na fenomenologia husserliana, que o caracteriza em sua inteireza como mônada, indica que a subjetividade, sem considerar os problemas do mundo objetivo, se basta a si mesma e que para ser reconhecida como existente não precisa de nenhum outro ser fora de si mesma, pois ela é ‘em si’.

Desse modo, “cada Eu é em si, é em si uma unidade, tem sua corrente de vivências, tem seus pólos reais apresentando-se ali, suas produções de imagens ideais” (idem). Em outras palavras, o Eu, concebido como monádico, é uma unidade complexa e sintética de suas atualidades, potencialidades e possibilidades puras; de seus *habitus* que lhe oferecem o caráter de pessoa; e da sua relação com o próprio mundo que constitui. Portanto, a subjetividade transcendental para Husserl congrega todas estas qualidades em um único e mesmo fluxo de consciência no qual transcorrem todos os seus vividos, possibilitando o discurso em primeira pessoa, de um Eu que para si mesmo não é um Outro e que tem a capacidade de se lançar à compreensão de outro Eu.

Todavia, esta concepção do Eu monádico, de acordo com o que explicitamos anteriormente, assume um significado diferente para Husserl em relação ao conceito de Leibniz, o que é relevante e peculiar para a nossa temática. Embora o Eu transcendental seja um ‘em si’, esta unidade e identidade concreta que implica em uma consciência de si, de que não pode ser outra coisa senão ‘si mesmo’, a análise de suas vivências nos mostra que ele tem a capacidade de deixar-se transgredir pelo não-Eu.

Nesse sentido, segundo Iribarne (1988, p. 186), a concepção husserliana do Eu monádico não configura uma visão atomista ou solipsista do sujeito, centrado unicamente em

seu universo interior, uma vez que a mônada para a fenomenologia não é fechada hermeticamente em si. De acordo com a mesma autora, em contraposição à máxima leibniziana de que a mônada é uma alma sem janelas, para Husserl ela possui “janelas” por meio das quais vivencia e se apresenta para o mundo.

Com isso, para Iribarne (1988, p. 186), mediante surpreendente encontro com o Outro, Husserl introduz aos poucos sua preocupação e inquietação concernente à temática da intersubjetividade no âmbito de suas reflexões acerca do Eu transcendental. Esclarecida pela Quinta Meditação, esta temática se torna cada vez mais relevante para suas investigações, cujos fundamentos estão presentes nas discussões sustentadas até então e que se desdobrarão de agora em diante, momento em que dela nos ocuparemos mais detidamente.

Para clarificarmos a relevância que este tema assume para Husserl e toda sua compreensão acerca do mesmo em relação com a essência da subjetividade transcendental, precisamos, neste momento, destacar duas atividades no âmago da intencionalidade. Estas que caracterizam a dinamicidade monádica do Eu, em sua abertura para as objetividades em geral e também para o Outro. Isso nos introduzirá aos poucos na emergência da questão da intersubjetividade para o filósofo, bem como do sentido que é atribuído ao Outro, no tocante à sua fundamentação e gênese, pontos que, conforme temos assinalado, nos interessam mais propriamente. Portanto, nos possibilitará compreender sob quais aspectos Husserl começa a se dedicar ao tema relacionando-o a sua egologia, ou, mais especificamente, a sua concepção da consciência universal de si.

Caracterizadas no âmago da intencionalidade, estas atividades são compreendidas como complementares e entrelaçadas. Em linhas gerais, a primeira diz respeito à reflexão, aos atos intencionais que se voltam sobre si mesmos, permitindo apreender as diversidades e a unidade do próprio Eu. A segunda, momento em que os atos intencionais do Eu se voltam para as objetividades, aponta para as possibilidades de transgressão do ser. Isto é, aponta para aquilo que atravessa a ipseidade ou a singularidade do si mesmo, permitindo a apreensão da diversidade em relação a sua unidade e identidade.

Para Pugliese (2004, p. 85), a primeira atividade citada anteriormente se explica porque, além de todas as suas características que o constituem como ser único e concreto, o Eu transcendental tem também a capacidade de se auto-estranhar, de apreender o diverso em sua própria unidade. Tal ocorre por meio da reflexão, atividade que permite ao Eu transcendental voltar seu olhar sobre si mesmo tomando-se como objeto de análise, conforme explicitamos quando tratamos do efetivo funcionamento das estruturas fundamentais da consciência pura. É, então, através do processo reflexivo que o Eu pode se encontrar a si

mesmo e apropriar-se de si, de seus conteúdos como parte de sua vida própria, decorrendo em um único e mesmo fluxo de vividos, pois a sua essência implica em uma possibilidade de auto-percepção.

Portanto, a reflexão, peculiaridade do ato intencional de se voltar sobre si mesmo ou sobre todo vivido do fluxo de consciência no qual se encontra inserido, permite ao Eu, em primeiro lugar, perceber-se em toda sua inteireza explícita, expressa claramente e intuitivamente. No entanto, apesar da importância da reflexão, o sentido do Eu se torna cada vez mais clarificado, enquanto consciência de si mesmo, quando o relacionamos com seus conteúdos irrefletidos ou implícitos.

Sendo assim, quando o Eu direciona o seu olhar para si encontra, ao mesmo tempo, em sua consciência, si próprio e o estrangeiro: sem sair de sua imanência encontra um outro que habita no Eu, nas suas tomadas de posição passadas, nos seus desejos impensados, nos seus sonhos e nas suas habitualidades, apreendendo-o como parte de si mesmo. Desse modo, a reflexão, que possibilita ao Eu transcendental se fundar, mostra que a sua identidade se apresenta de modo desdobrado, somente através da diferença e da diversidade presente em seus múltiplos vividos em todos os seus variados modos de ser si mesmo.

Segundo Pugliese (2004, p. 86) é propriamente isso que distingue o ser da consciência do ser das coisas, pois indica o seu ser por si, a sua capacidade de anular a oposição entre sujeito e objeto. Nesse sentido particular, a reflexão é fonte de cada evidência e por meio dela o sentido da consciência se explica. Acrescenta a mesma autora que nesse processo reflexivo de reconhecimento de sua identidade, constituída por seus vividos inseridos em seu fluxo de consciência, o Eu também se defronta a todo instante com momentos contínuos e recíprocos de desapropriação e reapropriação de si.

Assim, no processo de alcançar a sua ipseidade, em seu olhar para si, em tudo o que lhe é peculiar e originário, o Eu ativa sem dúvida, concomitantemente, o seu movimento para o mundo. Enquanto 'consciência de' ele precisa ultrapassar a sua unidade e instaurar com o mundo uma relação de exceder recíproco. Resta saber se esta função da intencionalidade confirma esta identidade do Eu consigo mesmo.

Para tanto, esclarece Pugliese (2004, p. 86) que o movimento intencional da consciência para o exterior, para as efetividades que estão aí para si, não denota somente apropriação de um objeto por parte do sujeito que conhece, mas é contemporaneamente desapropriação de si por parte do sujeito mesmo, que se permite transgredir e por meio deste ato apreender em si a diversidade. Nesse sentido, podemos afirmar que o Eu ganha novos

conteúdos só quando aceita deformar-se e perder a sua coerência imanente, para em seguida apropriar-se dela novamente, sempre em um movimento contínuo e constante.

Cada ato intencional, então, traz em seu âmago um sentido mais largo: a capacidade de ampliar a sua própria periferia ou margem, deslocando-se do centro do Eu para ‘fora’ de si em um ato contínuo, constante, sucessivo e simultâneo. Por outro lado, em contrapartida a este movimento de descentrar-se há sempre o retorno ao centro, de modo que o Eu permanece idêntico e uno sempre. “O eu, em suma, sai de si e encontra no mundo o fim de seus atos, portanto o seu *telos*, a sua unidade” (PUGLIESE, 2004, p. 87) e, em seguida, volta para si mesmo reflexivamente, o que traz à luz os movimentos que caracterizam a plenitude da constituição de sentido.

Desse modo, de acordo com Levinas (s/d, p. 20) a noção de intencionalidade para o pensamento husserliano é a base de toda a fenomenologia, pois traz em si a idéia de que a exterioridade daquilo que a consciência tende ou visa é sempre orientada pela interioridade do sentido que ela mesma atribui. Sendo assim, esta dialética entre interioridade e exterioridade determina a própria noção da subjetividade transcendental, indicando que a relação entre interno e externo ou entre sujeito e objeto não implica em uma simples presença de um ao outro, mas na compreensão de um pelo outro. Portanto, a interioridade do pensamento e a exterioridade do objeto são abstrações tiradas do sentido que o próprio Eu constitui, uma vez que, ao mesmo tempo, em que ele recebe o que lhe é diverso, igualmente é a origem daquilo que recebe.

Diante disso, conclui o referido pensador que Husserl ultrapassou a filosofia que “concebia a exterioridade com base num modelo único e a relação do sujeito com o objeto como sendo sempre uniforme. Doravante, ambos são determinados pelo sentido do pensamento” (LEVINAS, s/d, p. 24). A fenomenologia, então, é chamada a esclarecer o sentido em que a transcendência ou a exterioridade é entendida e aquilo que significa; é chamada a esclarecer a relação entre ser e aparecer. Desde logo, não se trata de saber se o objeto é fielmente refletido na consciência, mas qual é o sentido em que ele surge.

Portanto,

a transcendência do objeto é exatamente aquilo que existe em conformidade com o sentido íntimo do pensamento que o visa, irreduzível a quaisquer funções matemáticas. A exterioridade dos objetos decorre do respeito absoluto imputado à interioridade da sua constituição (LEVINAS, s/d, p. 65).

Ademais, de acordo com o próprio Husserl (2001a, p. 99), toda transcendência tem um sentido existencial constituído no interior do Eu transcendental, o contrário é simplesmente absurdo. Assim, afirma o filósofo de forma contundente que todo e qualquer sentido ou ser imaginável, seja imanente ou transcendente, faz parte do campo de vivência do Eu transcendental. “Eles pertencem essencialmente um ao outro; e o que está essencialmente ligado é concretamente um, é um no concreto único e absoluto da subjetividade transcendental” (HUSSERL, 2001a, p. 99).

Todavia, é importante ressaltar que, por meio desse processo dialético entre interioridade e exterioridade, isto é, do movimento intencional da subjetividade de centrar-se e descentrar-se, se insere no campo perceptivo do Eu transcendental outro sujeito, que amplia ainda mais a compreensão da intencionalidade. É nesta investigação que Husserl se depara imediatamente com o problema da objetividade do mundo, como uma objetividade que é para ‘nós’ e não somente para o ‘Eu’. Isto significa que é por meio de outros eus que o mundo se torna objetivo, portanto é pela mediação do Outro que podemos encontrar o mundo objetivo.

2.2 - O Outro na fenomenologia transcendental

2.2.1 - Objeção do solipsismo: ampliação do sentido da intencionalidade

A compreensão dos aspectos anteriormente descritos sobre a essência mesma do Eu transcendental, do Eu constituinte que se volta sobre si mesmo e que se lança para ‘fora’ de si por meio de seus próprios atos, tendo a capacidade de se auto-estranhar e de apreender o estranho, nos conduz ainda mais à discussão acerca da intersubjetividade ou do problema do Outro conforme colocado pela fenomenologia husserliana. Nesse sentido, precisamos seguir adiante para tratar dos demais pontos que introduzem e fundamentam a aludida discussão.

Em princípio, segundo Ricouer (2009, p. 216) e como podemos observar nas próprias *Meditações*, o problema da constituição do Outro para o sujeito é tematizado por Husserl, especificamente na Quinta Meditação, em princípio, pela irrupção de uma questão bastante especial para a fenomenologia, acentuada pelas reflexões acerca da constituição do

mundo objetivo para o Eu transcendental. Esta questão se configura, considerando a constituição primordial do mundo objetivo, em uma objeção: a do solipsismo, do sujeito individual que permanece sozinho, fechado dentro de seus próprios limites. Trata-se de uma reflexão crítica acerca da concepção metafísica tradicional que fundamenta a existência de um só Eu, sendo os outros seres constituídos como apenas resultado de ideias suas.

Desse modo, Husserl (2001a, p. 104) propõe uma reflexão acerca da impossibilidade da solidão subjetiva, aparentemente grave em seu entendimento, pois parece atingir ou ameaçar a própria intenção da fenomenologia pura de ser uma filosofia transcendental. Mais do que isso, parece atingir as formas de se resolver, no interior do Eu transcendental reduzido, os problemas transcendentais do mundo objetivo. Isto é, até o presente momento, as investigações husserlianas nos conduziram à subjetividade primordial, *per se* constituinte, doadora de sentido. Todavia, como é possível à primordialidade apreender o sentido do mundo objetivo, onde também, além dela própria se encontra outros eus, sem com isso perder a sua unidade?

O próprio filósofo no princípio da Quinta Meditação nos convida a pensar sobre isso:

quando eu, o eu que medita, me reduzo pela *epoché* fenomenológica ao meu eu transcendental absoluto, não me torno por isso mesmo *solus ipse* e não permaneço assim à medida que, sob o rótulo da fenomenologia, efetuo uma explicitação de mim mesmo? [...] Mas o que acontece então com os outros eus? (HUSSERL, 2001a, p.104 - 105).

Logo, o que se impõe como grave aos fundamentos da fenomenologia transcendental parece configurar uma ameaça à egologia husserliana e, conseqüentemente, a todo fundamento de constituição dos objetos em geral. Pois, se por meio do método fenomenológico o Eu alcança seu campo de vivências transcendentais -seu objetivo primeiro- não seria isso um solipsismo? Mas, tão logo o filósofo se pergunta: o que será então dos outros eus, se assim o fosse? Seriam produtos das operações da consciência pura?

De acordo com Iribarne (1987, p. 32), essa ameaça grave às concepções fenomenológicas consiste no fato de que, se Husserl parte da egologia, o Eu parece se converter a uma prisão, onde só se reflete a si mesmo. Assim, o filósofo permaneceria vinculado ao projeto filosófico cartesiano e todo seu empreendimento inicial teria sido em vão. Por este caminho, prossegue a autora, a fenomenologia jamais poderia alcançar o seu

objetivo precípua, qual seja: o sentido das coisas e, inclusive, do si mesmo, pela própria impossibilidade de se separar do Eu o mundo. Obviamente, em última instância, também não poderia jamais alcançar o sentido de Outro no âmbito da primordialidade.

Ao compreender isso, em manuscrito posterior à publicação das *Meditações*, esclarece Husserl (2001b, p. 238) que para a fenomenologia avançar e atingir seu mais alto grau de reflexão é preciso transpor dois principais tipos de problemas ligados à questão do solipsismo, que se colocam em níveis de questionamento complementares. Estes são: o fato de que a fenomenologia tenha concebido que o mundo é constituído pelo próprio Eu transcendental, significa solipsismo? Isto é, somente o sujeito constitui o mundo, não havendo relação entre sujeitos nesse processo de constituição? Além disso, o mundo primordial existe de modo solitário, como se fosse um “mundo das cavernas”? E assim, o mundo seria então constituído por diferentes “cavernas” que não se relacionariam?

Esclarece ainda o filósofo no texto supracitado que, embora estas questões sejam colocadas para a fenomenologia, não se pode negligenciar que considerando o ‘mundo’ primordial como uma camada doadora de sentido do mundo objetivo, o mundo que nos é pré-dado e que nos circunda, este não poderia ser modificado em possibilidades de essência a ponto de poderem ser imaginadas como um mundo solipsista independentemente da autoapresentação de outros sujeitos. Pois, não há possibilidade de um mundo solipsista, em que o sujeito ‘egóico’ existisse sozinho em um mundo circundante que não se remetesse a outros sujeitos ‘egóicos’, sendo como um espelho, cujo conhecimento somente refletisse a ele mesmo. Em outras palavras, a constituição do mundo objetivo não dependeria apenas das operações constitutivas do Eu, pois nesta encontra-se também implicado o outro Eu, aquele que pode atestar as vivências egóicas.

Do mesmo modo, não é possível imaginar, prossegue Husserl (2001b, p. 240), o mundo objetivo como constituído por mundos indefinidos “de cavernas ou caixas” fechadas em si. Mundos que transformariam a subjetividade em prisioneira de si mesma e, dessa forma, o sujeito não teria acesso às ‘coisas mesmas’. Salienta o filósofo que se trata de um mundo constituído como ‘mundo normal’, “como este que a humanidade nomeia precisamente mundo, este que retorna ao homem normal como sendo o seu mundo” (idem, p. 241), e não no sentido de uma humanidade anormalmente modificada.

Configurada, então, como um obstáculo a se transpor, esta objeção transformase em um desafio singular para a fenomenologia que, até o momento, havia centrado suas discussões sobre o sentido do mundo unicamente na explicitação do Eu monádico, de sua vida concreta e absoluta. No entanto, quando compreendemos que o Eu transcendental se lança

constantemente para o mundo, por meio de seus atos intencionais, apreendendo as objetividades para as quais sua consciência se volta, compreendemos também que ele se depara com uma transcendência que não se mostra por meio de perfis, como os objetos que podem ser verificados em uma sequência concordante da experiência. Pelo contrário, se mostra como um outro Eu que igualmente se relaciona com este mesmo mundo.

Sendo assim, esse movimento da subjetividade de lançar-se intencionalmente para ‘fora’ de si, revela a existência de outros Eus que têm uma vida própria que se entrelaça a sua e que lhe permite alcançar, em última instância, todo o sentido do mundo objetivo, enquanto co-entendido como realidade objetiva. A objetividade do mundo depende, então, do entendimento do Eu e dos outros Eus, de modo que seu sentido é compreendido primordialmente como intersubjetivo. São outros Eus, conforme mencionamos, de natureza inteiramente diferente das ‘coisas’, que podem, inclusive, confirmar ou infirmar a própria vivência do Eu transcendental.

Dessa forma, esclarece Ricouer (2009, p. 216), ao buscar desvelar a constituição do sentido desse Outro que aparece à consciência de maneira tão peculiar, o intuito de Husserl não foi abandonar sua egologia. Não foi negligenciar a concepção do Eu enquanto constituinte de todo sentido possível do mundo objetivo, mas antes de tudo, afirmá-lo como princípio, fundamento e primordialidade de toda doação de sentido de ser.

Portanto, o intuito de Husserl foi tanto mais clarificar o que aparece como evidente, e, acima de tudo, compreender o sentido do mundo objetivo, principalmente entendido como mundo comum para todos, que se confirma ou não na vivência de cada sujeito. Com isso, cabe ressaltar que Husserl “fala aqui do mundo objetivo não em maneira atomística, como mundo dotado de sentido para cada um, mas como pólo da correlação que se instaura com a harmonia não metafísica das mônadas (PUGLIESE, 2004, p. 207).

Não obstante, a questão com a qual Husserl se depara diante de suas próprias concepções consiste em responder como isso é possível. Como alcançar a fenomenologia transcendental enquanto filosofia da intersubjetividade, valorizando, ao mesmo tempo, a unidade e a identidade do sujeito, bem como a sua integração com outros sujeitos? Como resolver esta dificuldade, este problema colocado para a fenomenologia, que, a princípio, se assemelha a uma aporia que mina de seu interior, pois até o momento tem tratado somente das vivências do Eu monádico sem atingir estas discussões superiores?

Assim, ao dar-se conta da complexidade das intencionalidades explícitas e implícitas sob as quais se pode afirmar ou se manifestar o Outro para o Eu transcendental, ao

mesmo tempo transgredindo a sua ipseidade e na diversidade confirmando a sua unidade, a solução encontrada por Husserl para as dificuldades expressadas anteriormente se revela na tentativa de responder duas exigências que são postas à fenomenologia. Em primeiro lugar, a necessidade de ir até o fim das reduções e assumir a aposta de constituir o sentido do Outro em e a partir do Eu transcendental, desvelando em quais atos intencionais, sínteses e motivações o sentido de Outro se forma para o Eu.

Em segundo lugar, a necessidade de alcançar a originalidade e a especificidade do sentido de Outro, enquanto precisamente uma vivência de um outro Eu que se apresenta para o Eu transcendental. Em outras palavras: as exigências consistem na explicitação da constituição do sentido de Outro na e para a subjetividade transcendental, e, conseqüentemente, na explicitação da constituição do Outro mundano, que não é uma ‘coisa’, mas um outro Eu em toda significação da qual está imbuída a concepção da subjetividade transcendental para a fenomenologia.

Ocorre então que a explicitação do sentido de Outro é desenvolvida pela clarificação das vivências transcendentais da vida intencional do Eu, que se configura, portanto, como ponto de partida. Isso não haveria de ser diferente, considerando que, para Husserl, de acordo com o que explicitamos anteriormente, o Eu é pólo idêntico de todos os seus atos. Considerando também que a preocupação husserliana, conforme sublinha Iribarne (1987, p. 33), não é por meio disso justificar a existência efetiva do Outro, e sim compreender o sentido de outro Eu que se constitui para e pelo próprio Eu, é tratar a constituição do sentido de ser do Outro pelo reconhecimento da reciprocidade da presença do Eu e do Outro transcendental no campo intencional de uma única e mesma consciência - onde existem todas as vivências possíveis.

2.2.2 - A categoria do Outro: fio condutor transcendental

A respeito desta categoria, segundo Depraz (2007, p. 84), faz-se importante mencionar que, na concepção husserliana sobre a intersubjetividade, as referências ao Outro se fazem sempre no sentido de uma realidade que se mostra ao sujeito como estrangeira ou estranha no âmbito das suas próprias vivências primordiais. Sendo assim, estas referências aparecem como um problema complexo e importante que a própria subjetividade coloca a si

mesma. A questão que portanto emerge consiste em saber como pode o Eu transcendental, enquanto substrato último de toda constituição de ser, trazer em sua imanência a vivência de um outro Eu? Questão inicial que atrelada à atribuição de sentido ao mundo objetivo desvela os níveis transcendentais de constituição de Outro, que serão nosso objeto de reflexão mais adiante.

Conforme sublinha o próprio Husserl (2001a, p. 105) no início da Quinta Meditação, a singularidade e a variedade do conteúdo da investigação filosófica que é imposta à fenomenologia, qual seja: de tratar do sentido de Outro, já faz pressentir a multiplicidade de aspectos e a dificuldade deste problema. Neste momento o filósofo explicita que o princípio de tudo é o fato de que o Outro, tal como surge na vivência subjetiva, não passa de um “fio condutor transcendental”, por sua explícita relação com os sistemas que produzem sua constituição. Nesse sentido, o filósofo explicita também que tal ocorre porque percebemos o Outro como existente realmente em uma série de vivências concordantes e variáveis; como inserido no mundo que o Eu transcendental percebe igualmente.

De acordo com o próprio filósofo e como nós mesmos podemos perceber em nossas próprias vivências, o Outro se mostra como existente realmente, como objeto do mundo. Mas, não como coisa simplesmente, tal qual apreendemos as coisas em geral, como a árvore, a casa, a mesa etc. Os outros Eus se mostram ao Eu transcendental como regendo psiquicamente seus corpos físicos e, por sua vez, como estando no mundo, como agindo no mundo. Além disso, acrescenta Husserl (2001a, p. 106), os outros Eus também se mostram como sujeitos desse mesmo mundo, percebendo-o assim como o Eu transcendental o percebe ou atribui-lhe sentido. Nesse ínterim, cabe mencionar, quanto aos modos pelos quais é possível ao Eu transcendental apreender essa particularidade do Outro, descreveremos mais adiante, quando tratarmos dos níveis originários de constituição do Outro.

Todavia, prossegue Husserl (2001a, p. 106), podemos levar ainda mais adiante estas reflexões e compreender que quando o Eu transcendental tem em si, em sua consciência pura reduzida, a vivência do mundo e dos outros, não a tem como uma obra da sua atividade sintética de alguma forma privada, solipsista, isto é, como um produto exclusivo de sua interioridade. Ao contrário, o Eu percebe o mundo em sua primordialidade como estranho ou estrangeiro a si, como uma presença do diverso ou da diferença em seu âmbito originário unificado e idêntico. Em última instância, o Eu percebe o mundo como um mundo intersubjetivo, existente para cada um e acessível a cada um em seus objetos e, portanto, constituído por todos.

Dito desse modo ratificamos que não se pode afirmar que Husserl pretende abandonar a sua egologia, mas sim assegurar o primado da subjetividade transcendental, destacando e retomando todo sentido do mundo objetivo enquanto possível a partir do Eu transcendental e de toda a dinamicidade de seus próprios atos. Em outras palavras, enquanto apreendido a partir das vivências primordiais, pois por meio da análise destas é que o pensamento husserliano faz emergir a compreensão da objetividade do mundo enquanto intersubjetiva.

Assim, esclarece Barbaras (2004, p. 177), para o pensamento husserliano o fato de que toda doação ou toda aparição de um dado deve poder ser constituída é uma exigência da fenomenologia. O Eu constitui nele todo sentido de ser e, portanto, a transcendência do Outro deve poder conservar também um sentido na interioridade do Eu, de modo que temos uma relação constitutiva entre o Eu reduzido e o Eu estrangeiro, ou dito de outro modo: uma relação entre o Eu transcendental e o Outro.

Com base nisso, Husserl (2001a, p. 107) ainda no princípio da Quinta Meditação tematiza o problema do Outro em dois níveis significativos: como, de início, especial e colocado em termos da constituição ou do sentido do Outro para o sujeito. Consequentemente, nas palavras do filósofo: “como problema de uma teoria transcendental da experiência do Outro, como o da chamada empatia” (idem).

Não obstante, o filósofo acrescenta que este primeiro nível de esclarecimento do problema do Outro revela algo ainda maior, pois “fornece ao mesmo tempo as bases de uma teoria transcendental do mundo objetivo” (HUSSERL, 2001a, p. 107). Como mencionamos o sentido da existência do mundo e, em particular, da natureza objetiva de existir para cada um de nós, segundo Husserl, tem o caráter de sempre ser entendido para cada um de nós cada vez que falamos de realidade objetiva. Tem o caráter de abarcar objetos cuja origem e sentido sempre remetem a sujeitos “e, geralmente, a estranhos a nós mesmos e a sua intencionalidade constituinte; são esses todos os objetos de civilização (livros, instrumentos, toda espécie de obras etc.) que se apresentam igualmente com o sentido de existir para cada um” (idem) e para todos nós.

De acordo com Barbaras (2004, p. 176), neste momento da Quinta Meditação Husserl insere de fato o problema do Outro no cerne de sua fenomenologia pura, dando-se conta de que o Eu transcendental percebe o Outro como um sujeito inserido neste mesmo mundo em que se encontra efetivamente. Há, portanto, outros sujeitos que igualmente percebem o mundo, cuja objetividade depende também destes. Isso significa que a constituição do mundo enquanto objetivo tem o sentido de ser verificável por todo e qualquer

sujeito, enquanto um mundo oposto à consciência: o mundo público ou para todos nós. Assim, acrescenta o mesmo autor, a reflexão sobre a constituição do Outro é introduzida nas *Meditações* por meio do problema da objetividade do mundo, sendo este, portanto, certamente circunscrito por uma exigência constitutiva entre sujeitos, intersubjetiva.

Desse modo, acrescenta Iribarne (1987, p. 23), na Quinta Meditação Husserl busca as condições de possibilidade da constituição originária do Outro para o sujeito. Obviamente que não se trata de justificar a existência do Outro, mas o sentido de Outro, dos outros existentes no mundo. A partir disso é possível perceber o Outro mundano e dar-se conta da constituição do sentido de ser do Outro pela efetuação das operações transcendentais.

Aparece assim, prossegue a mesma autora, um ponto de partida que explicita no Eu transcendental o seu ser histórico, implicante do todo das mônadas. Desse modo, entendemos que a tematização do Outro aparece no pensamento husserliano com um duplo valor: inicialmente se trata de justificar sua constituição, isto é, não basta apenas a explicitação da constituição da coisa, pois a essência do Eu e do outro Eu eliminam a possibilidade de uma única modalidade constitutiva. Por outro lado, ao aprofundarmos na redução temos um último nível fundante no qual o Eu e o Outro aparecem não como meramente constituídos, mas como condição de possibilidade da constituição do mundo objetivo.

Diante disso compreende Ricouer (2009, p. 178) que no âmbito das *Meditações*, para entendermos ainda mais o modo pelo qual Husserl coloca o problema do Outro na fenomenologia pura, propriamente a Quinta Meditação pode ser considerada como “o equivalente e o substituto da ontologia que Descartes introduziu na sua terceira meditação pela idéia de infinito e pelo reconhecimento do ser na própria presença desta ideia” (idem).

Discorre o mesmo autor que enquanto Descartes transcendeu o *cogito* por Deus, Husserl transcende o Eu pelo ‘outro Eu’, uma vez que procura em uma filosofia da intersubjetividade o fundamento último da objetividade, assim como Descartes procurou na veracidade divina, ambos motivados por uma falta de certeza objetiva no âmbito do *cogito*. Com isso, 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*” (RICOUER, 2009, p. 178). Resta-nos saber o que Husserl alcançou com isso e se obteve êxito nesse empreendimento filosófico.

Comparação que também estabelece Barbaras (2004, p. 176) quando esclarece a preocupação husserliana pela objetividade do mundo, pois da constituição do Outro depende uma objetividade verificável. A situação é, também segundo este autor, a mesma de

Descartes, que fez apelo à veracidade divina para fundar o valor objetivo das representações, em um sentido último, a partir da consciência. A partir do ser da consciência torna possível a posição de uma transcendência. Descartes o faz pela posição de um outro divino, mas esta posição é metafísica, sem justificação fenomenológica. Então, responder a pergunta da constituição do outro Eu consiste em igualmente responder como o Eu transcendental pode ir mais além de si mesmo em sua esfera primordial e constituir nela mesma a primordialidade do Outro.

Diante deste inexorável problema que emerge no cerne da fenomenologia, segundo Iribarne (1987, p. 33), essas novas intencionalidades - o voltar-se reflexivo da consciência para o sentido de Outro - alargam a compreensão de Husserl acerca da subjetividade transcendental e configuram-se no desenvolvimento dos momentos da vivência intersubjetiva ou empática, de acordo com a denominação husserliana. Não obstante formulações anteriores, para esclarecer estas novas intencionalidades, de acordo com a mesma autora, Husserl opta, no curso de seus argumentos, inicialmente pela realização de um “solipsismo gnoseológico”.

Diferentemente do solipsismo metafísico, que afirma uma *ipse* individual centrada e fechada em seus limites, o solipsismo gnoseológico significa, esclarece a mesma autora, um momento metódico pelo qual Husserl pretende alcançar um solo firme, o ponto de partida para as verdades posteriormente reveladas sobre as vivências de Outro. Neste caso, então, o solipsismo denotaria tão somente um método, um meio para se atingir o sentido último do sentido de Outro, que evite precisamente a prisão do *solus ipse*. Como afirma o filósofo, “a fim de não desviar o caminho, devemos, segundo as exigências de nosso método, proceder, no interior da esfera transcendental, a uma nova *epoché*, tendo por meta delimitar o objeto de nossas pesquisas” (HUSSERL, 2001a, p. 107).

Nesse sentido,

a impossibilidade de separar do ego o mundo e a necessidade em primeira instância da intersubjetividade para que o mesmo tenha sentido de tal, não deixa dúvidas a respeito do caráter da abstração solipsista [...] Não devemos como filósofos principiantes nos deixar atemorizar por um solipsismo aparente, a redução ao Eu transcendental conduzirá, com toda sua conseqüência e conforme seu próprio sentido a uma fenomenologia da intersubjetividade transcendental (IRIBARNE, 1987, 33-34).

Portanto, segundo a mesma autora, Husserl denuncia como ilusão a afirmação do solipsismo e anuncia sua dissolução mediante compreensão do sentido do mundo, este mundo que está aí para o Eu e para todos os Eus, com o sentido de ‘mesmo mundo’. Não se trata de uma conversão do Eu em uma prisão ou em um espelho, enquanto é essencialmente impossível para o Eu isolado ou incomunicável conceber a objetividade, uma vez que esta se confirma ou se infirma no horizonte de vivências intersubjetivas (IRIBARNE, 1987, p. 32). Logo, assevera a autora e com ela concordamos: a fenomenologia não implica solipsismo.

Compreender então como o Eu transcendental tem em si esse novo tipo de intencionalidades que transgridem seu próprio ser, implicando em um mundo estranho, em um mundo objetivo, requer a operação de uma redução que permita uma reflexão acerca da vivência da subjetividade transcendental em si mesma, antes de se lançar à reflexão sobre sua vivência de Outro. Pois, enquanto primordialidade, só um Eu é sujeito, mesmo que o Eu saiba de antemão que o Outro é também um sujeito de experiência do mesmo modo que Eu, percebendo-o como pertencente ao mundo de suas vivências.

2.3 - A vivência originária de si: pressuposto da intersubjetividade

2.3.1- Redução à esfera de pertença e sentido da vivência de si

Para clarificar o sentido de Outro, Husserl propõe na Quinta Meditação a realização de uma redução ainda mais específica no âmbito daquela que permitiu alcançar o Eu transcendental, bem como a sua essência. Isso se faz importante por duas razões que se complementam: ao possibilitar o alcance da vivência originária de si, esta redução conduz ao sentido da intersubjetividade e, por consequência, do mundo objetivo. Conforme sublinha o filósofo: “evidentemente, é preciso possuir a experiência dessa esfera de vinculação 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” (HUSSERL, 2001a, p. 110).

Podemos afirmar então que há no pensamento husserliano uma ordem na explicitação do sentido de Outro, sendo necessário inicialmente compreender o sentido da vivência originária de si, para em seguida compreender a constituição, no âmbito da

primordialidade, de outro Eu. Em nosso entendimento, parece que esta ordenação do argumento é relevante e se justifica pela necessidade primeira de conhecermos e tomarmos consciência do campo de vivências transcendentais, para em seu interior refletirmos sobre aquelas específicas que dizem respeito ao Outro, ao estrangeiro. Justamente aquelas que, relacionadas também à apreensão da objetividade do mundo, nos remetem ao questionamento do ponto de vista solipsista da concepção da subjetividade.

Segundo Ricouer (2009, p. 219), esta é uma decisão de método deveras audaciosa e se trata de uma transformação da objeção do solipsismo em argumento para a discussão posterior acerca da constituição do Outro. Trata-se da consideração daquilo que é próprio ao Eu enquanto mônada, que inclui o mundo objetivo em sua esfera transcendental própria. Ademais, a respeito disso, esclarece Vanzago (2008, p. 133) que se trata na perspectiva husserliana de uma operação metódica para delimitar outros sentidos, neste caso o sentido de Outro, que como tal somente se torna compreensível a partir do próprio Eu como seu oposto, uma vez que o Outro não é concebido em relação a um ‘não Outro’, mas a um Eu. Assim, prossegue a mesma autora, “se não se opera tal redução ao próprio, o sentido de ser do Outro não se mostra, e o Outro corre o risco de não ser compreendido como verdadeiro e próprio, mas, ao contrário, efetivamente como minha determinação” (idem).

Diante disso é importante esclarecer que esta nova redução ocorre no interior da esfera transcendental universal e, portanto, pressupõe as suspensões da tese geral do mundo e das teorias científicas e filosóficas. Consiste em delimitar ou circunscrever um feixe intencional, especificamente aquele que diz respeito às vivências que constituem a subjetividade transcendental como Eu único e idêntico no seu ser. Segundo Husserl (2001b, p. 98) em seu manuscrito *A propósito do conceito de originalidade*, esta redução, em última instância, consiste em abrir caminhos para a reflexão sobre a vivência transcendental, sobre aquilo que é atribuído ao Eu mesmo na qualidade de qualquer coisa que é inseparável dele próprio, do seu ser.

Desse modo, ainda no mesmo manuscrito, o filósofo retoma o sentido da redução transcendental, aquela que possibilitou a emergência do Eu, cuja vida é caracterizada pelas estruturas e funcionamento da consciência pura, e conseqüentemente por suas *cogitationes* múltiplas, entre as quais se destacam as vivências que tem de si mesmo. Nestas, por sua vez, quando volta o olhar para si, o Eu transcendental encontra seus próprios vividos imersos em seu fluxo de consciência que decorre no tempo imanente. Nesse sentido, toma-se como objeto de suas próprias reflexões e se apreende como unidade no horizonte da primordialidade.

Assim, acrescenta Husserl, o Eu transcendental não se percebe a partir desta redução somente como pólo de seus vividos atuais, mas também como conjunto de habitualidades e de possibilidades puras. Ao se perceber como essa totalidade, o Eu se apreende concomitantemente como subjetividade fundante ou constituinte, compreendendo que cada objeto é correlato essencial de suas vivências, sendo-lhe, portanto, inseparável.

Com isso, aprofundando ainda mais no sentido da primordialidade, neste caso no sentido da vivência e consciência originária de si, bem como considerando que isso possibilitará compreender a constituição de Outro para o sujeito, Husserl nos convida a realizar esta nova redução no interior desta esfera transcendental. No Apêndice LV dos manuscritos *Sobre a Intersubjetividade*, Husserl (2001b, p. 116) explicita que, por meio da redução transcendental, alcançamos as vivências puras e, quando realizamos uma nova redução no interior destas, podemos tomar consciência de sua unidade, enquanto fluxo de vividos fechados sobre si mesmos, que configura uma natureza entendida como própria e única de um determinado Eu.

Sendo assim, esta nova redução tem como objetivo a realização de uma abstração das operações constitutivas do sentido de Outro, daquilo que se mostra como estranho ao Eu transcendental, que transgride a sua esfera de pertença. Nas palavras do filósofo, ainda em seus manuscritos: “eu faço abstração de todas as minhas validades de ser pelas quais os outros sujeitos egóicos, que vivenciam, que pensam, que sentem, que agem, que têm seus interesses [...] são para mim realidades efetivas” (HUSSERL, 2001b, p. 204). Logo, esta abstração, reside manifestamente em suspender toda validade de ser do ‘não - Eu’, daquilo que não pertence ao Eu propriamente.

Todavia, sublinha Husserl, isso não designa que o Eu deva abandonar a sua consciência do mundo, pelo contrário significa que, por meio de uma reflexão, será possível apreender na imanência o mundo primordial, sem qualquer referimento ao estrangeiro. Em outras palavras,

em lugar de viver simplesmente nesta validade universal, eu me coloco acima da vida do mundo numa atitude teórica que o abrange totalmente, respectivamente, uma vontade teórica que consiste em não fazer nenhum uso do ser de outros e de tudo o que eu lhes atribuo em minha consciência do mundo (HUSSERL, 2001b, p. 205).

Conforme Husserl (2001a, p. 107) nas *Meditações*, com a realização desta redução restarão apenas os conjuntos coerentes da intencionalidade por meio dos quais o Eu

transcendental se constitui no seu ser próprio. Constatamos assim que, ao ser efetuada esta abstração, “resta-nos uma camada coerente do fenômeno do mundo, correlato transcendental de sua experiência, que se desenvolve de maneira contínua e concordante” (idem, p. 110). Com isso, de acordo com o pensamento husserliano atingimos o limite extremo das reduções fenomenológicas.

Dessa forma, considerando que o resultado da referida abstração é o fenômeno do mundo que pertence ao Eu, precisamos compreender mais detidamente qual é a diligência do filósofo com esta proposta, nos perguntando: o que Husserl pretende com esta redução à esfera de pertença do Eu? É possível a apreensão única do Eu e de seus desígnios intencionais de seu próprio ser, sem referência a um mundo ‘estranho’, objetivo?

Nas próprias *Meditações* Husserl (2001a, p. 107) anuncia que esta suspensão visa eliminar ou isolar tudo o que a constituição transcendental apresenta como estranho à consciência, possibilitando a apreensão unicamente do próprio: do ser concreto na qualidade de mônada, da esfera formada pela intencionalidade de seu ser próprio. A operação consiste então em delimitar o Eu no seu ser próprio, abrangendo o conjunto de seus conteúdos e articulações, tais como seus estados vividos e as unidades de significações inseparáveis de seu ser concreto. A tentativa é suspender as intencionalidades que constituem um sentido existencial novo: de algo que transgride o ser próprio do Eu monádico e se constitui como se refletindo nele, como um Outro. A tentativa é, pois, suspender os sentidos pelos quais a vivência do próprio reenvia para o estranho.

Logo, segundo Ricouer (2009, p. 220), podemos entender mais profundamente que o intuito husserliano com este isolamento abstrato do Eu foi estabelecer uma filiação de sentido, pois o sentido de Outro é pedido de empréstimo ao sentido de Eu “porque é necessário primeiramente dar sentido ao Eu e ao próprio, para em seguida dar sentido a Outro e ao mundo de Outro” (idem). Afirma o mesmo autor, só há estranho porque, em primeiro lugar, há próprio. Portanto, o pensamento husserliano aponta para o sentido de Outro enquanto derivado ou segundo, uma vez que o sentido de Eu é primeira e originariamente constituído.

Sendo assim, compreendemos que somente com base na problematização do Eu e da compreensão de seus conteúdos e articulações próprios é possível compreender como ele constitui o Outro, justamente como sendo estranho, fora do conteúdo concreto de sua esfera de pertença. Por isso, cabe ratificar, o percurso traçado no presente texto: alcance do Eu transcendental e apreensão de sua vida própria, para ulterior compreensão do sentido de Outro, caminho do próprio pensamento husserliano, que nos parece bastante original.

Mediante tais esclarecimentos podemos afirmar que, de acordo com Iribarne (1987, p. 35), a redução à esfera de pertença é fundamental para a fenomenologia transcendental, uma vez que Husserl não negligencia que o ponto de partida é o Eu reduzido, a sua esfera própria primordial. Assim, qualquer sentido que o Outro possa ter para o Eu transcendental, é constituído em e a partir de sua vida intencional.

Em suma, a redução à esfera de pertença é um produto de abstração necessário, uma separação metódica de um feixe intencional, para o qual a consciência se volta e busca explicitar; sendo que esta redução consiste em abstrair aquilo que intervém na determinação do sentido existencial dos objetos da fenomenologia transcendental do mundo: o estranho e seus predicados. Com isso entendemos que o intuito de Husserl não foi estabelecer um estágio específico ou cronológico, por meio do qual fosse possível apreender o momento exato em que o sujeito tivesse unicamente a vivência de si mesmo, anterior a qualquer intervenção intersubjetiva. Pelo contrário, o argumento da redução à esfera de pertença incide sobre uma explicação abstrata ou separada para clarificar outras vivências do Eu transcendental.

Ademais, cabe esclarecer que esta nova redução tem basicamente dois significados para o pensamento husserliano: não apenas o negativo, aquilo que não pertence ao Eu, como já mencionado, mas também o positivo, aquilo que propriamente pertence ao Eu. Após ter suspenso tudo o que é estranho para a subjetividade, resta uma natureza reduzida ao próprio, que carece de uma explicitação. Nesse sentido, podemos perguntar: o que é, então, o próprio? O que emerge da suspensão do senso de objetividade inerente a tudo o que é mundo, considerado como constituído pela intersubjetividade e acessível às vivências do Eu?

Simplesmente, podemos desde já sublinhar, é, para Husserl, aquilo que pertence ao Eu transcendental sem ter caráter de objetivo e tampouco de camada abstrata do próprio mundo, em um sentido imanente. Acima de tudo, é “o termo último de uma depuração e o ponto de partida de um trabalho de constituição, é um pré-dado que tem a densidade de um Eu sou, de uma tomada de consciência que mergulha numa vida cuja riqueza excede toda a reflexão” (RICOUER, 2009, p. 221).

Dessa forma, por suscitar questões tão relevantes para nosso tema em epígrafe, esta redução à esfera do próprio está longe de empobrecer ou de amputar a vivência egóica, demonstrando uma plenitude na qual se assentam as potencialidades e as atualidades da vida intencional do Eu transcendental. É por esse significativo desvio metódico que, após fundamentar sua objeção do solipsismo, Husserl revela a totalidade do Eu transcendental e permite avançar ainda mais as discussões em direção à compreensão do sentido primordial ou originário da intersubjetividade.

Enfim, por meio desta abstração, conforme descreveremos a seguir, o filósofo revela aquilo que é próprio e originariamente particular do Eu, aquilo que lhe pertence unicamente. Em primeiro lugar, Husserl demonstra como peculiaridade do Eu transcendental a corporeidade constituinte, por meio da qual também compreende e afirma a existência do Eu no mundo, como pessoa em sua unidade psicofísica. Em segundo lugar, Husserl demonstra na propriedade egóica o mundo primordial ou das transcendências imanentes, que independem de qualquer sentido objetivo.

2.3.2- *Körper e Leib*: o sentido originário da encarnação

A questão à qual inexoravelmente Husserl nos conduz a partir de todo esse percurso reflexivo empreendido até o momento diz respeito às peculiaridades da esfera de pertença. Em outros termos, refere-se à vivência e consciência originária de si em toda sua plenitude. Como esclarecemos a redução às vivências próprias do Eu transcendental não é definida apenas negativamente e por exclusão, por aquilo que não é, por aquilo que lhe é estranho ou estrangeiro. Mas, sobretudo, é definida positivamente, por aquilo que designa, abarca, envolve.

Nesse sentido, com a realização desta redução à esfera de pertença, Husserl afirma de maneira contundente e clarificadora que, primeiramente, encontramos no horizonte da propriedade egóica entre os corpos desta natureza

o meu próprio corpo; que se distingue de todos os outros por uma particularidade única; é, com efeito, o único corpo que não é somente isso, mas precisamente corpo próprio; é o único corpo no interior da camada abstrata, recortada por mim no mundo, ao qual de acordo com a experiência relaciono, ainda que segundo os modos diferentes, os campos de sensações; é o único corpo, do qual disponho de maneira imediata, assim como de cada um de seus órgãos (HUSSERL, 2001a, p. 111).

Citação significativa da exposição de Husserl nas *Meditações*, este trecho traz ideias consideráveis no tocante à explicitação mesma da realidade concreta do Eu transcendental em sua totalidade isolável, isto é, em seu próprio corpo. Em linhas gerais, de acordo com a aludida citação, podemos afirmar que por meio da redução à esfera de pertença

emerge o único corpo ao qual a subjetividade transcendental se relaciona diretamente, em modos diferentes em seus campos de sensações; o único corpo que configura seu limite espacial.

Emerge, portanto, o único corpo do qual dispõe de maneira imediata e que está ligado a um fluxo de modos de ação, ao seu 'eu posso', isto é, àquilo que permite à subjetividade transcendental perceber, sentir, se mover etc. Trata-se, em suma, da caracterização mesma da esfera de pertença do Eu transcendental: do corpo que no mundo pertence à primordialidade.

Assim, esclarece Ricouer (2009, p. 201), que a abstração proposta no curso do pensamento husserliano para alcançarmos o solo prévio da constituição ulterior do sentido de Outro, que revela o 'corpo próprio' e suas características, está para além de um mero método para respaldar e clarificar o argumento. É, afirma o autor, “acima de tudo, a conquista do sentido da encarnação” (idem). Logo, a redução à esfera de pertença faz emergir e sobressair o corpo como corpo próprio, como pólo de vivências do Eu transcendental.

É por meio desta redução que o mundo é compreendido como reduzido ao horizonte do 'corpo próprio'. E por meio deste o Eu transcendental se percebe no mundo, encontrando-se inserido em um conjunto de coisas que apreende como exteriores a si. Desse modo, ao efetuar essa apercepção de si mesmo, enquanto pólo de seus atos e de seus *habitus*; enquanto totalidade constituinte e enquanto Eu mergulhado no conjunto do mundo constituído, o próprio Eu se apreende como um ser do mundo, corporificado.

A respeito destas questões que rapidamente mencionamos, a fim de apreendermos o significado de seus apontamentos, precisamos nos deter mais acuradamente nisto que Husserl encontrou no horizonte do mundo próprio de vivências do Eu transcendental, a saber: a corporeidade. Precisamos, portanto, voltar nosso olhar para o significado dos termos empregados pelo filósofo que se referem a esta corporeidade, ou mais especificamente à encarnação do Eu transcendental: sentido primordial da operação metódica da redução à esfera de pertença. Precisamos, em última instância, tratar do mérito da concepção da corporeidade atestada na vivência originária, que se instala no pensamento husserliano a partir de uma diferença entre os verbetes alemães *Körper* e *Leib*.

De início, é importante esclarecer que, conforme Pugliese (2004, p. 92), a língua alemã entende que o primeiro termo refere-se ao corpo anatômico, físico, mensurável e objetivo. Por outro lado, entende que o segundo se refere ao 'corpo vivente' ou próprio ou animado, isto é, habitado por uma subjetividade: “é o corpo que nós somos, e não aquele que nós temos e podemos colocar à disposição da ciência” (idem). Corresponde, portanto, a tudo o

que toca a intimidade corporal, naquilo que tem de mais vital ou de mais sensorial e, por sua vez, aproximando a sensação tátil do sentimento, da afecção. Ademais, indica a ideia de um fluxo vital depositário da vida própria do ser vivente e que anima o corpo físico.

Não obstante esta diferenciação, esclarece Pugliese (2004, p. 92) que, no pensamento husserliano, não há uma separação dicotômica entre *Körper* e *Leib*, uma vez que o Eu transcendental em sua totalidade envolve ambos. Possivelmente, prossegue a autora, não haveria para Husserl *Leib* sem *Körper* e este seria qualquer coisa no espaço sem aquele.

Assim, estes termos se complementam em seu significado e função, tornando efetiva a compreensão de duas regulamentações opostas, quais sejam: a do ‘mundo natural’ e a do ‘mundo primordial’. Entre estes há para Husserl uma reciprocidade constitutiva, pois ao se constituir o Eu transcendental também constitui ou atribui sentido ao mundo, às coisas que ‘estão aí’ para a sua consciência. Diante disso, segundo a mesma autora, a relação entre *Körper* e *Leib* se constitui num processo dialético e vital, numa potência generativa tal que o sentido das coisas, do mundo e dos outros sujeitos são, de certo modo, resultado desta relação originária.

No que tange ao significado do termo *Körper*, podemos afirmar que, para a fenomenologia husserliana, este tem uma função fundamental que indica localização do Eu transcendental fisicamente no espaço junto às coisas materiais, indicando o seu ‘aqui’ de orientação, de participação no mundo enquanto algo fundamental para a própria constituição do mundo. Desse modo, Husserl (2002, p.83) em *Ideias II* afirma que cada objeto vivenciado pelo Eu pertence ao seu ‘mundo circundante’, assim como ele mesmo pertence a este mundo, estando em constante relação com os objetos. Isso significa que entre os objetos espaciais encontra-se também o seu corpo como tal, na qualidade de uma ‘natureza’ que lhe pertence e que deve ser distinguida da natureza efetiva destes mesmos objetos. Trata-se aqui, portanto, “não da natureza física, mas da *natura naturans*, da natureza como espaço de encarnação e como vida que se faz sensível sem cristalizar-se” (PUGLIESE, 2004, p. 96).

Arelado a isso, o termo *Leib* indica a organização de uma espacialidade adequada ao fluxo de vivências não espacial. Portanto, *Leib* oferece ao Eu transcendental, mediante as suas cinestésias ou capacidade de mover-se, a dimensão local dos campos sensoriais. Desse modo, o Eu transcendental se percebe como localizado no espaço por meio deste corpo que apreende como unicamente seu, podendo movê-lo e ter sensações através dele.

Assim, a subjetividade transcendental se manifesta por sua dimensão que lhe possibilita localizar-se espacialmente por meio de um corpo físico, bem como se manifesta

por meio das sensações e cinestésias que apreende como vinculadas a este corpo. Ademais, em conjunto com esta localização espacial das vivências subjetivas, há ainda a sua dimensão temporal que Husserl expressa por meio de *Leib*, termo que revela, em última instância, a historicidade, a temporalidade e a apreensão do corpo físico em um fluxo de consciência.

De acordo com Depraz (2001b, p. 392), o termo *Leib*, traduzido aqui como ‘corpo próprio’, refere-se à corporeidade irredutível à espacialidade efetiva, designando o ‘lugar subjetivo’ originário ou primordial onde se constitui tudo o que aparece à consciência. Lugar que, em seu conjunto, possibilita recuperar as determinações espaço-temporais comuns dos objetos apreendidos, as quais denotam que o Eu transcendental, em conformidade com a sua dimensão de ser pólo de seus vividos, é o ‘ponto-zero’ de orientação em relação ao seu mundo circundante.

Em virtude disso, as coisas espaciais se ordenam segundo uma categoria de aproximação ou de distanciamento do Eu transcendental, denotando uma relação dinâmica, produtiva e pluridimensional deste com as objetividades. Dito de outro modo, por meio de *Körper* o Eu se localiza no espaço e por meio da capacidade intencional de sua consciência, em um ato reflexivo, se movimenta em direção aos objetos e os apreende. Portanto, *Leib* aponta para uma relação intrínseca com *Körper*, para um sistema complexo de sensibilidade que se estende em todas as direções, uma vez que a síntese da percepção dos objetos não envolve apenas a superfície sensível ou física.

Sendo assim, *Leib* possui a função de ativar no íntimo do Eu uma contínua transformação do objeto no sujeito, não significando meramente uma interiorização das coisas efetivas. Portanto, esclarece Husserl (2002, p. 154) em *Ideias II* que o 'corpo próprio' participa sempre de todas as funções da consciência. Além de estar ligado à localização na qual se oferecem “sensações sensoriais”, que exercitam uma função constitutiva dos objetos que se manifestam no espaço, *Leib* também está vinculado às sensações de “sentimentos sensíveis”, como de prazer e de dor. Desse modo, *Leib* envolve também o campo de sentimentos ou da constituição dos valores egóicos.

Logo, sublinha o filósofo ainda na mesma obra, o 'corpo próprio' tem um lugar privilegiado, determinado por sua vinculação ao seu ponto-zero de todas as suas orientações: um ponto do espaço no qual se encontra, um corpo físico. O seu ponto no espaço é o seu aqui, “um aqui que não tem um outro fora de si, porque em relação a esse, seria um lá. Assim, todas as coisas do mundo circundante têm a sua orientação em relação ao corpo, assim como todas as expressões da orientação têm em si esta relação” (HUSSERL, 2001b, p. 160). No entanto, vinculada a este privilégio, a peculiaridade primordial do corpo próprio", que o difere de todas

as outras coisas espaciais, é que este pode mudar a sua posição de acordo com a sua vontade, seu querer, variando ao mesmo tempo a pluralidade das manifestações das coisas que lhe aparecem.

A respeito disso, esclarece Fabri (2007, p. 137), o 'corpo próprio' é a condição de todo agir e de toda tomada de decisão, de modo que o Eu ativo não consiste em uma entidade desencarnada. É ainda, acrescenta o mesmo autor, uma espécie de suscetibilidade em toda sua dose de passividade, indicando uma disposição para ser afetado. Portanto, temos que o sujeito para Husserl não é um mero espectador da realidade objetiva, pois a fenomenologia do 'corpo próprio' coloca em evidência a relação do saber objetivo com o campo do sentir. O corpo humano consiste em uma realidade carnal (idem, p. 143).

Em suma, o 'aqui' do Eu não é somente um lugar ou uma dimensão no espaço físico, mas também um 'lugar' das intencionalidades, das afecções e do percebido. Um 'aqui' que pode ser, inclusive, modificado, tanto pelos movimentos corporais ou cinestésias, quanto pelos atos de consciência que configuram o horizonte transcendental de sentido atual, inatual ou puramente possível/imaginado. Modificação esta que permite ao Eu variar o seu próprio modo de apreender aquilo que aparece a sua consciência.

Nesse sentido, podemos entender, considerando as particularidades de *Leib* no pensamento husserliano, *Körper* não é concebido mecanicamente, como a metáfora do relógio utilizada por pensadores modernos, pois pode se mover espontânea ou livremente de acordo com a vontade do Eu transcendental, de seu 'eu posso' expresso por seu 'corpo próprio'. Não se trata, portanto, apenas de uma máquina que opera automaticamente segundo leis físicas, desvinculada de um ato de consciência.

Desse modo, segundo Husserl (2001b, p. 51) em seus manuscritos, ao movermos a mão, por exemplo, temos, ao mesmo tempo, a apreensão das sensações cinestésicas dessa mão que se move, bem como o fato de que esse movimento foi efetuado por nossa própria vontade. Para clarificar, o filósofo destaca que:

à síntese da unidade corporal como tal, entre as quais são contadas as sensações ligadas à situação via localização, pertence também o sistema de outras sensações que funcionam como situações: por exemplo, eu vejo minha mão que se desloca e sinto ao mesmo tempo as sensações de movimento da mão. Elas fazem parte disso. Dito de outro modo, a coordenação entre as tensões cutâneas produzidas pelo movimento e as sensações táteis produzidas quando eu toco a pele (HUSSERL, 2001b, p. 51).

Portanto, a apreensão desse ato de mover-se é dada pela vinculação entre *Körper* e *Leib*, aquele expressando a localização física-espacial e este as sensações táteis, bem como as manifestações próprias do Eu, de modo que ambos só têm sentido para o Eu transcendental porque se interpenetram. Logo, a percepção, enquanto confirmação tátil da forma, não está no dedo que toca ou na mão que se move, nos quais são localizadas as sensações táteis; uma vez que os atos de consciência a ela relacionados não são pontualmente localizados (HUSSERL, 2002, p. 155), mas são dados por todo este conjunto.

Diante disso, segundo Pugliese (2004, p. 96), *Leib* aponta para uma infinitude, pois em razão de suas ações no mundo, entrelaçadas ao seu 'eu posso', se abrem horizontes novos e inexauríveis que denotam a sua espontaneidade irrefletida. Nesse sentido, a vivência de si mesmo, do Eu concreto em suas características próprias, envolve ainda, além da percepção de seu presente vivo, a consideração de uma potencialidade de seus vividos. Pois, segundo Husserl (2001a, p. 115) nas *Meditações*, o Eu concreto percebe que sempre estava ali para si em uma intuição originária, estando “presente com o horizonte aberto e infinito das propriedades internas ainda não descobertas”, o que somente se revela em seu sentido originário por meio da explicitação de si mesmo.

2.3.3 - Vivência primordial e unidade psicofísica

Após refletir sobre a redução à esfera de pertença, que fez emergir as funções corporais e suas articulações no âmbito da primordialidade, demonstrando sua relevância para a constituição das particularidades do Eu transcendental, Husserl se depara com um entrelaçamento de vivências constituídas de antemão, antes mesmo de o Eu voltar o olhar reflexivamente para suas vivências, qual seja: a unidade psicofísica, mais propriamente de um 'corpo animado' ou ainda 'alma encarnada'. Entrelaçamento que é digno de nota no desenvolvimento de sua filosofia e que, de início, foi suspenso para o alcance das vivências originárias.

Nesse ínterim, o filósofo retoma esta relação entre corpo físico e psique, característica do Eu empírico, a fim de compreender seu sentido originário. Este se mostra em dois aspectos: o papel significativo desta relação na apreensão da vivência do próprio em sua

totalidade concreta e, portanto, em sua constante interação com o mundo; e o papel igualmente significativo da referida relação no sentido de Outro, pois indica que a percepção imanente da totalidade do Eu é pressuposto para o encontro com a objetividade em geral, dentre elas o estrangeiro.

Nesse sentido, percebemos que o Eu transcendental, quando reduzido a sua esfera de pertença, encontra em seu fluxo de vividos, concomitantemente, a sua natureza corpórea própria e a si mesmo como membro da exterioridade do mundo, como um ser que se insere no mundo e com ele se relaciona reciprocamente por meio de seu corpo. Isto é, na esfera do transcendental o ser se percebe também como estando entre outros seres no mundo, dotado empiricamente de uma unidade física e psíquica que se manifesta, por sua vez, no mundo. Em outras palavras, a primordialidade apreende seus movimentos subjetivos, que vivificam o corpo físico que lhe pertence, como também expresso, além da temporalidade imanente, no espaço físico.

Desse modo, Husserl (2001a, p. 111) explicita nas *Meditações* que ao fazer sobressair o corpo reduzido à esfera do próprio, em sua essência ou vinculação, o olhar fenomenológico possibilita compreender a dimensão do Eu transcendental localizado no mundo enquanto homem. Assim, ao se perceber a si mesmo como mundano

chego a meu organismo e a minha alma, ou a mim mesmo, unidade psicofísica e, nessa unidade, ao eu - personalidade; chego então ao eu que 'em' e 'por intermédio' desse organismo age e padece no mundo exterior; e que, em geral, constitui-se em unidade psicofísica em virtude da experiência constante dessas relações absolutamente únicas do eu e da vida com o corpo (HUSSERL, 2001a, p. 111).

Com isso, entendemos que para Husserl, embora esta depuração do Eu de tudo o que não lhe pertence tenha demonstrado não mais o Eu em seu sentido natural ou empírico, em sua particularidade permanece o sentido do Eu como pólo idêntico de múltiplas vivências puras, de toda sua vida intencional e de seus *habitus*, que lhe oferecem o caráter de pessoa, conforme explicitamos noutro momento. Nesse sentido, ao mesmo tempo, que tivemos que 'colocar fora de circuito' as experiências psicológicas ou empíricas para alcançarmos a esfera do transcendental, a auto-explicação do Eu encontra o 'mundo' que lhe pertence como sendo interior a ele, no âmbito do qual se encontra a si próprio como membro das exterioridades e distinto das mesmas, por meio da apreensão deste 'corpo animado' que lhe pertence, que se

move de acordo com o seu querer. Resta, então, “uma experiência de mundo, uma natureza reduzida à minha vinculação - um eu psicofísico, com corpo, alma e eu pessoal, integrado a essa natureza graças a seu corpo” (idem, p.112).

Segundo Husserl (2002, p. 98) em *Ideias II*, o fato de o Eu transcendental apreender a sua própria concreção indica a possibilidade de falar sobre seus próprios atos e estados de consciência em primeira pessoa, em sua individualidade: “eu percebo, eu julgo, eu sinto, eu quero” (idem). Assim, prossegue o filósofo afirmando que a unidade do Eu transcendental envolve em si todos os seus componentes, não como duas realidades estanques ligadas uma a outra, mas como duas realidades intrinsecamente vinculadas e que se interpenetram. Portanto, na primordialidade percebemos os componentes psicofísicos como fazendo parte de um único e mesmo sujeito, de modo que no interior mesmo da esfera de pertença eles são apreendidos como tendo sentido juntos, como se interpenetrando.

Diante disso, Husserl (2001b, p. 82) em seus manuscritos *Sobre a Intersubjetividade* problematiza o modo pelo qual podemos apreender esta ligação, esta relação entre Eu transcendental e Eu - homem em um único e mesmo sujeito, explicitando que a resposta se encontra somente no sentido constitutivo da aprecepção da esfera de pertença. Sendo assim, considerando que a natureza objetiva configura uma unidade espaço-temporal, o filósofo explicita que fazem parte do substrato constitutivo do 'corpo próprio' dois aspectos: de um lado, os momentos que fazem dele a aparição enquanto coisa objetiva da natureza, como corpo físico e, de outro lado, as camadas subjetivas paralelas.

A respeito disso, esclarece Iribarne (1988, p. 286), de acordo com o pensamento husserliano, o corpo próprio (*Leib*), aquilo que é apreendido na esfera transcendental como sua propriedade, encontra-se vinculado a um corpo (*Körper*), mas um corpo assinalado para o Eu transcendental como sendo seu, frente a outros corpos de sua esfera de pertença, como o ponto-zero de orientação, que se insere objetivamente entre as coisas. Porém, *Leib* não está vinculado a um corpo meramente mecânico, como temos afirmado, pois este se manifesta e interage no mundo objetivo, por meio de seus movimentos, sensações e uma psique que a ele se vincula. Portanto, o corpo físico está constantemente presente para o Eu transcendental como seu organismo, a sua disposição para a ação sobre o mundo. Noutras palavras, o corpo é para o Eu transcendental o meio pelo qual ele realiza as suas funções no mundo.

Disso podemos compreender, de acordo com a mesma autora, que o Eu transcendental e o Eu psicofísico para Husserl estão em uma associação constante e originária, sendo percebidos de imediato como constantemente juntos, como integrantes de

um mesmo sujeito. Todavia, cabe ratificar, a apreensão do Eu transcendental apenas é possível por meio de uma atitude fenomenológica, conforme mencionamos outrora.

Sendo assim, é por meio desta associação que se constitui o conjunto, a unidade entrelaçada de ambas as partes e, por sua vez, delas com o mundo, no qual o Eu tem seu campo de objetos. Desse modo, depreendemos que o Eu transcendental está também em todas as partes onde está seu corpo, o único objeto de seu campo de percepção (e de qualquer campo de percepção), por meio do qual ele se encontra no mundo e assim se percebe nesta unidade psicofísica, enquanto homem no espaço (IRIBARNE, 1988, p. 286), enquanto ser humano em seu caráter plenamente pessoal.

Em termos específicos, a emergência da corporeidade do Eu traz em si a ideia de relação entre Eu transcendental e Eu - homem na concepção da subjetividade husserliana. Conforme vimos, para Husserl, o Eu transcendental é o resultado da efetivação de todas as reduções, é o substrato último de toda fonte de sentido. Por sua vez, as reduções possibilitam ao Eu uma tomada de consciência de si mesmo enquanto Eu único e idêntico, que existe em suas vivências potenciais e atuais, assim como em suas habitualidades. Desse modo, por meio desta percepção de si mesmo, como um Eu no sentido habitual da personalidade humana imersa no conjunto do mundo constituído, é que o Eu se apreende como um ser no mundo ou como ser do mundo.

Segundo Husserl (2001a, p. 114) nas *Meditações*, “graças a essa transformação do Eu em ‘ser do mundo’, tudo aquilo que, do ponto de vista transcendental, é uma vinculação do Eu, desse *ego*, é englobado sob a forma de psíquico pela minha alma”. Isso repercute, segundo Pugliese (2004, p. 208), no fato de que ao colocar em comunicação vivente o transcendental e o empírico ou psíquico, o Eu ativa um movimento produtivo de sentido, voltado para a compreensão de sua relação com o mundo. Decorre disso a emergência de uma nova questão no interior da esfera de pertença do Eu, além da constituição da totalidade do mundo, a articulação originária do próprio e do estrangeiro.

Acrescenta Husserl (2001a, p. 113) que essa articulação, que permite ao Eu primordial se perceber mundano em sua plenitude monádica, já se encontra efetuada. Mas, ressalva, essa articulação não impede ao Eu que medita, partindo da alma como fenômeno, sempre poder retornar a si mesmo, em seu horizonte primordial e encontrar-se como Eu absoluto, universal, transcendental.

Tudo isso faz igualmente parte do domínio do que é essencialmente próprio do Eu, daquilo que é em sua existência plenamente concreta, daquilo que é em sua identidade monádica. Segundo Iribarne (1987, p. 31), este é o princípio de toda compreensão possível da

constituição do sentido de Outro que se apresenta ao Eu transcendental em sua unidade encarnada. Assim, consideramos que a apreensão do corpo próprio é uma passagem crucial para se defrontar com a constituição originária do Outro, enquanto outro sujeito que se manifesta em termos de uma corporeidade.

2.3.4 - A transcendência imanente na primordialidade

A análise da propriedade egóica revelou no Eu transcendental o seu 'corpo próprio' e o seu ser dentre outros seres no mundo. Além disso, com a redução à esfera de pertença, Husserl também revelou um universo daquilo que pertence ao Eu, um universo em termos de uma explicitação primordial do 'eu sou', ou seja, daquilo que claramente lhe pertence de maneira essencial e própria, em uma evidência absoluta em que existe como Eu e só assim pode existir. Em seu interior, no âmbito do horizonte de vivências puras, há também um mundo transcendente, isto é, reduzido do mundo efetivo àquilo que lhe pertence em sua imanência. Dessa forma, a identidade do objeto configura uma transcendência imanente, cujas explicitações se manifestam em propriedades particulares do Eu transcendental (HUSSERL, 2001a, p. 115).

Dito de outro modo, após realizar uma redução mais específica no próprio campo de vivências primordiais, que descrevemos em momento anterior, Husserl (2001a, p. 117) esclarece nas *Meditações* o que diz respeito à esfera de pertença. Como vimos, além de seu corpo próprio, a esfera particular do Eu engloba também as atualidades e as potencialidades dos vividos, isto é, seus sistemas constitutivos e as objetividades que constitui, de modo que a percepção constituinte e o ser percebido pertencem igualmente a esta esfera. Isso ocorre tanto em relação aos dados sensíveis, enquanto 'elementos temporais imanentes' do Eu transcendental, quanto em relação aos objetos transcendentais, isto é, "os objetos dos sentidos exteriores - unidades das multiplicidades dos fenômenos sensíveis" (idem, p. 118) sem nenhum caráter objetivo.

Sendo assim, quando Husserl advogou a abstração metodológica de toda vivência do não-próprio, para alcançar aquilo que pertence propriamente ao Eu, encontrou de imediato o seu corpo próprio, localizado espacialmente por seu corpo físico, como unidade transcendente imersa em seu fluxo de vividos. Desse modo, percebemos que o Eu em sua

dimensão monádica, isto é, considerado concretamente em sua unidade e inserção no mundo, possui um horizonte daquilo que lhe pertence: o mundo primordial.

No interior desse mundo primordial encontramos, por meio da explicitação do si mesmo, os objetos intencionais apreendidos em sua transcendência, aqueles que só dependem de suas sensações, tornando-se transcendências imanentes para o Eu em sua propriedade. Mas, ao mesmo tempo, também encontramos os objetos intencionais permeados pelo caráter objetivo, isto é, que não pertencem unicamente à esfera de pertença.

Por sua vez, isso nos remete a outro nível de análise, aquele que mencionamos quando tratamos da objeção do solipsismo: a presença do não-próprio no horizonte de possibilidades do Eu transcendental. Pois, de acordo com o pensamento husserliano

o fato de, em geral, eu poder opor esse ser que me é próprio a qualquer outra coisa ou de poder estar consciente desse outro que não sou (de qualquer coisa que me é estranha) pressupõe que os modos de consciência que me pertencem não se confundem todos com os modos de minha consciência de mim mesmo (HUSSERL, 2001a, p. 119).

Assim, é resultado importante da redução à esfera de pertença, além de fazer emergir o próprio no âmbito do campo de vivências primordiais, a compreensão de que os atos de consciência do Eu transcendental envolvem tanto a apreensão de si mesmo quanto de outros seres ou coisas; sendo que a consciência destas têm como pressuposto a possibilidade de o Eu apreender em seu mundo primordial o não-próprio, de deixar-se transgredir pelo estrangeiro.

Em outras palavras, os atos de consciência envolvem a compreensão do modo pelo qual o ser transcendental constitui-se pela concordância das suas próprias vivências, na unidade de seus múltiplos vividos, quando também apreende outros sistemas de unidades concordantes que não lhe são próprios, mas que se encontram presentes em sua imanência, confirmando ou infirmando suas vivências próprias. Portanto, o problema para Husserl consiste em saber “como se pode compreender que o Eu possa carregar em si esse novo gênero de intencionalidades e possa sempre formar outras novas, com sentido existencial totalmente transcendente a seu próprio ser” (idem).

Problema relevante, pois, permite a emergência do estranho como possibilidade do Eu, como uma transcendência constituída intencionalmente pelo Eu transcendental. Neste âmbito se insere o sentido de Outro (o não - próprio), que se apresenta mais amplamente por estar entrelaçado à constituição do mundo objetivo, onde se encontram

outros ‘não-eus’ sob a forma de outros Eus. Estes, por meio da redução à esfera do próprio que colocou em relevo a camada intencional profunda do Eu, revelam-se como ‘transcendências imanentes’, assim como os demais objetos intencionais presentes no mundo primordial.

Esta transcendência imanente “na ordem da constituição de um mundo estranho ao Eu, de um mundo ‘exterior’ ao meu Eu concreto e próprio (mas exterior num sentido totalmente diferente daquele natural e espacial desse termo), é uma transcendência (ou um ‘mundo’) primeira em si, primordial” (HUSSERL, 2001a, p. 120). Temos, então, que esse mundo além de caracterizar em sua unidade sintética o sistema infinito de potencialidades do Eu, é ainda um elemento determinante da existência própria e concreta do Eu, bem como de todos os seus objetos intencionais.

Portanto, segundo Iribarne (1987, p. 48) ao mesmo tempo em que Husserl realiza esta abstração faz com que se torne possível o sentido de Outro, assim como do mundo para quem quer que seja, do mundo objetivo. Noutras palavras: “a esfera do próprio exhibe ainda todas as modalidades de intencionalidade que lhe pertencem, entre elas essa intencionalidade que ‘vai mais além’ da esfera do próprio, mas sem a realidade efetiva do Outro para mim” (idem), pois ainda não estamos situados na argumentação husserliana diante do Outro corporal ou mundano, que descreveremos adiante.

Mais especificamente, esta redução à esfera do próprio não significa que temos perdido o mundo e atingido uma solidão subjetiva, mas ela coloca a questão da estrutura essencial da constituição do mundo objetivo, que implica necessariamente outros sujeitos. A redução ao próprio conduz, então, à delimitação plena da mônada concreta compreendendo todo sentido, tudo o que é constituído no Eu, não somente o curso dos vividos, enquanto particularidade egóica, mas também a constituição de tudo o que eles envolvem, como o não-próprio.

Ademais, o sentido desta redução consiste em precisamente fazer aparecer o caminho constitutivo do próprio (ou das auto-afecções) ao mundo objetivo (ou das hetero-afecções). Aquilo que aparece como dado na mônada como simplesmente estranho, se descobre como constituído a partir do próprio e, então, finalmente como pertencente a ela mesma na qualidade de ‘transcendência imanente’. Assim, a constituição do mundo objetivo comporta necessariamente diversos graus que revelam na primordialidade o seu sentido intersubjetivo.

Gráus que envolvem as vivências do próprio e do não-próprio, “e isso torna possível a constituição de um domínio novo e infinito do estranho a mim, de uma natureza

objetiva e de um mundo objetivo em geral, ao qual pertencem os outros e eu mesmo” (HUSSERL, 2001a, p. 121). Nesse mundo “encontram-se todos os eus, mas na percepção objetivante, dessa vez, com sentido de ‘homens’, ou seja, de homens psicofísicos objetos do mundo”.

Portanto, segundo Husserl (2001a, p. 121), cabe ressaltar, embora não seja nosso foco último de análise, no mundo primordial há a apreensão de uma esfera intersubjetiva de vinculação, graças a qual é possível perceber a constituição intersubjetiva do mundo objetivo, cujo caráter de objetividade assim o é em sua referência concomitante ao Eu transcendental e aos outros Eus. Desse modo, podemos falar sobre uma intersubjetividade transcendental que, na qualidade de um ‘nós transcendental’ é “sujeito para esse mundo e também para o mundo dos homens, forma sob a qual esse sujeito se realiza ele próprio como objeto” (idem). A intersubjetividade transcendental é característica do Eu monádico, comportando essencialmente

“uma harmonia das mônadas, mais precisamente uma constituição harmoniosa particular em cada mônada e, conseqüentemente, uma gênese que se realiza de forma harmoniosa nas mônadas particulares [...] Essa harmonia pertence, ao contrário, à explicitação dos conteúdos intencionais, incluídos no próprio fato de que um mundo de experiências existe para nós” (HUSSERL, 2001a, p. 122).

Podemos perceber, enfim, que esse cuidadoso exame husserliano da explicitação das particularidades do Eu, consiste em uma tarefa necessária e primeira para aprofundar a reflexão acerca do não-próprio. Isso porque esta abstração possibilita, ao mesmo tempo, um esclarecimento daquilo que pertence unicamente ao horizonte primordial de vividos e no âmbito deste aquilo que se mostra na qualidade de uma transcendência imanente, isto é, a presença do diverso ou da diferença no Eu unificado e idêntico. Mas, como ocorre esta vivência de um ser ‘não próprio’ cujo sentido se constitui pelo próprio? E, como pode ser motivado, na esfera primordial, uma outra consciência, precisamente em seu sentido de ser outra consciência?

Desse modo, podemos concluir que, ao destacar as características positivas do Eu naquilo que lhe é próprio, em sua corporeidade constituinte, fonte doadora de sentido, temos uma explicitação do conteúdo essencial da esfera própria do Eu em termos de uma percepção imanente. Na redução transcendental, ao refletir sobre si mesmo, o Eu se apreende

enquanto Eu transcendental, embora sempre estivesse ali para si. Tal revelação ocorre no olhar reflexivo, que se dirige sobre si mesmo, demonstrando sua identidade, conservada na síntese contínua e coerente da vivência originária de si. A essência própria dessa identidade tem um elemento real e possível: o idêntico em suas particularidades, isto é, conteúdos noemáticos que pela capacidade sintetizadora da consciência, na sequência das vivências constitui o sentido do próprio Eu transcendental e das coisas que lhe aparecem.

Assim, ao seguirmos a ordem da explicação husserliana temos a clarificação e a afirmação do primado da subjetividade transcendental como substrato último de toda fonte de sentido, cuja auto-explicação revela a unidade e a identidade do Eu concreto enquanto ser no 'mundo'. Por esta razão a percepção de si mesmo, dos conteúdos e das estruturas que lhe pertencem essencialmente, é o princípio para a compreensão de todo sentido que possa ter o mundo objetivo.

Portanto, na explicitação do Eu transcendental e de sua corporeidade aparecem seus objetos intencionais como transcendências imanentes, como inseridos em seu mundo primordial, onde encontramos a possibilidade de reflexão acerca da constituição originária do Outro, cujo primeiro aparecer ocorre por meio de seu corpo no espaço físico: aspectos do pensamento husserliano para os quais voltaremos nossa atenção em seguida. Por esta razão foi deveras relevante esta discussão inicial sobre a apreensão primordial das vivências próprias do Eu, que revelou a corporeidade e o sentido da encarnação em seu papel significativo na relação intencional do sujeito com as objetividades em geral.

CAPÍTULO III

A CONSTITUIÇÃO ORIGINÁRIA DO OUTRO

Considerando os modos que propusemos a presente reflexão, nos momentos anteriores voltamos nosso olhar para a explicitação prévia dos aspectos que entendemos imprescindíveis para a circunscrição do problema do Outro no âmbito do pensamento husserliano. Inicialmente, tratamos dos principais conceitos que alicerçam a emergência e a consolidação da fenomenologia pura, sobretudo, aquele que indica o fundamento último do campo das vivências originárias do sujeito, qual seja: o Eu transcendental.

Com isso, pudemos esclarecer a concepção husserliana sobre a esfera primordial, a qual aponta inexoravelmente para as estruturas e o funcionamento da consciência pura. Esta, compreendida enquanto modo de vida do Eu transcendental, mediante sua capacidade intencional plena de constituir os objetos para si, consiste na referência primordial de nossa própria existência, bem como do mundo ou de qualquer outro ser ‘para nós’. Em outras palavras, o mundo e tudo o que nele há somente é ‘para nós’ em referimento a nossa própria existência e conseqüente tomada de consciência disso.

Assim, desde o princípio, não é preocupação husserliana a verdade sobre a existência efetiva dos objetos em geral, mas o sentido que a eles é atribuído pelo Eu transcendental. Concepção que conduz o filósofo à dimensão egológica do Eu enquanto ser monádico, isto é, enquanto ser que se apreende em sua identidade como inserido no mundo que ele próprio constitui. Trata-se, então, de uma dimensão não apenas teórica ou abstrata, mas concreta do Eu, que envolve todas as suas percepções e relações com o mundo. Diante disso, caminhamos junto com Husserl em direção à compreensão de outro aspecto relevante para o nosso tema.

Nesse sentido, quando o inserimos na discussão, considerando a tradição filosófica que concebia o sujeito fechado em si mesmo e a própria objetividade do mundo, tão logo nos perguntamos: se a consciência para a fenomenologia pura trata das vivências do Eu, é possível a ela apreender o Outro em seu horizonte de vivências primordiais? Se afirmativo, como é possível esta apreensão? Atentos a isso, em momento anterior de nossa reflexão buscamos respostas para este primeiro questionamento que o próprio Husserl se coloca e, ao

mesmo tempo, propõe uma solução. De acordo com o filósofo, antes de tudo é preciso compreender que o Eu que medita é capaz de vivenciar a sua esfera de pertença e nela encontrar o que lhe é próprio, aquilo que somente ele pode dispor e que é referência para a apreensão do não-próprio. Esse é o outro fundamento que nos permite avançar e encontrar no campo de vivências transcendentais o Outro sujeito, com todas as peculiaridades que este enseja.

Ora, podemos afirmar, estes prévios momentos aos quais antes nos dedicamos permitiram compreender que a fenomenologia husserliana se fundamenta na auto-explicitação do Eu transcendental ou tomada de consciência de si mesmo, bem como em uma vinculação de sentido e existência entre esta esfera primordial e seus objetos. Desse modo, podemos afirmar ainda, por meio desta concepção, Husserl não adota uma visão solipsista, pois na medida em que se debruça sobre o campo do transcendental encontra, em termos da objetividade do mundo comum a todos nós, o sentido do mundo objetivo e do Outro, sem que seja necessária a anulação ou a redução do próprio ao não-próprio.

Ante o exposto, dedicamo-nos aqui a outro aspecto do tema em análise, que consiste nos apontamentos concebidos por Husserl para esclarecer como é possível ao Eu, em seu horizonte transcendental de sentido, vivenciar, apreender e constituir o Outro. Isto é, pretendemos aqui examinar mais detidamente a constituição ou a gênese do Outro para o sujeito, dando continuidade às reflexões empreendidas até então.

Para tanto nos deteremos na importante explicitação das estruturas intencionais por meio das quais o Outro se constitui para o Eu, isto é, na explicitação dos momentos da vivência subjetiva do Outro, os quais coadunam com a própria auto-explicitação do Eu transcendental. Vamos nos concentrar, então, na própria constituição do Outro que se insere no campo da primordialidade, destacando os pontos delineados pelo filósofo que giram em torno da analogia, da associação e emparelhamento, bem como da imaginação. Conceitos que se encontram inseridos no âmbito das leis genéticas propostas pela fenomenologia husserliana e que antes foram objetos de reflexão do nosso presente texto.

Por fim, embora nosso tema tenha um alcance específico no âmbito da fenomenologia, centrando-se basicamente na proposta inicial de Husserl para a compreensão da intersubjetividade transcendental, apontaremos também as suas prospecções e implicações, refletindo sobre a possibilidade de uma teoria da intersubjetividade no projeto filosófico husserliano. Com isso, destacamos que o tema em questão se desdobra e se estende em outras reflexões, tais como: comunidade, cultura e ética, às quais o filósofo se dedicou ao final de sua obra, quando se direcionou para uma fenomenologia da intersubjetividade. Quanto a isso,

compreendemos como outro horizonte de discussão, que não poderíamos deixar de mencionar aqui, pois para nós enseja motivo relevante para vindouros estudos.

3.1 - A dimensão da intersubjetividade na fenomenologia

3.1.1 - As figuras da intersubjetividade

Conforme refletimos anteriormente, não é possível para Husserl conceber a totalidade e a constituição do Eu transcendental enquanto *solus ipse*, ainda que possa e seja necessário em termos metodológicos alcançar a esfera de pertença reduzida às suas vivências primordiais. Pois, mesmo no âmago de suas vivências o Eu transcendental encontra em si o modo de ser do ‘não-próprio’, do estrangeiro ou do estranho, que ele mesmo apreende dessa forma, isto é, como sendo um outro Eu.

Em si o Eu transcendental encontra, portanto, outros Eus e os apreende como igualmente inseridos no mundo e capazes de atribuir sentido aos objetos. Assim, ao assumir este ‘pseudo-solipsismo’ desta redução à esfera de pertença é que Husserl pôde, de acordo com Barbaras (2004, p. 179), superar o solipsismo que ameaçava suas concepções, uma vez que “o mais próprio Eu descobre a abertura a um não-próprio, ao Outro” (idem), quando se ocupa da constituição primordial da objetividade do mundo.

Afirma Ricouer (2009, p. 90) que, ao se lançar ao sentido de Outro no mundo primordial, Husserl nas *Meditações* mostra uma coragem filosófica exemplar. Ao demonstrar o retorno ao Eu transcendental, que conduz a fenomenologia a um monadismo de acordo com o qual o mundo é, em primeira instância, o sentido que o próprio Eu desdobra, Husserl tenta, ao mesmo tempo, encontrar uma saída para o solipsismo que ameaça as suas concepções. E esta saída, portanto, o filósofo a encontra no conhecimento do Outro, trazendo à baila o problema constitutivo do mundo objetivo.

Compreende o mesmo autor que esta passagem da vivência do si mesmo à apreensão do Outro, conforme temos percebido até o presente momento, constitui um ponto de viragem no pensamento husserliano, caracterizando a emergência da pergunta pelo sentido de outro Eu. Momento em que Husserl se detém igualmente no sentido da objetividade do

mundo, no fato de que “a coisa objetiva é coisa para todos, para quem quer que seja. A coisa que se constitui em um diverso para um sujeito individual não é senão pura ‘aparência’ subjetiva da realidade objetiva” (RICOUER, 2009, p. 107).

Portanto, conclui Ricouer (2009, p. 107), a objetividade é contemporânea da intersubjetividade e há desse modo uma relação intrínseca entre intersubjetivo e objetivo, pois para Husserl a validação ou confirmação da objetividade e a condição de fato da intersubjetividade são mantidas juntas nas *Meditações*. Ocorre, então, que o mundo objetivo está aí para todos, tanto para o Eu quanto para os outros Eus. Assim, podemos pensar junto com Husserl, como é possível ao Eu apreender o Outro e, igualmente, apreender a unidade do mundo objetivo considerando que toda subjetividade transcendental é a fonte doadora de sentido?

Antes de prosseguir com a discussão acerca do sentido de Outro, precisamos mencionar de modo geral como o estatuto da intersubjetividade é tratado por Husserl. De fato, desde o princípio o problema já se coloca em sua complexidade e, para elucidá-lo e demarcar de modo mais claro nosso campo de reflexão, é necessário compreender primeiramente que, de acordo com Depraz (2001b, p. 26), na Introdução do Volume I, em edição francesa, dos manuscritos husserlianos *Sobre a Intersubjetividade*, há três vias ou figuras para a compreensão do sentido de Outro na fenomenologia husserliana. Segundo a autora, estas figuras correspondem a níveis diferentes de reflexão, em momentos distintos do pensamento do filósofo, porém a abordagem de cada uma delas não denota concepções contraditórias ou a exclusão de uma pela outra.

Sendo assim, a primeira destas figuras, explicita Depraz (2001b, p.27), é a empatia, atrelada à noção de apreensão por analogia, bem como do emparelhamento e da imaginação. Há referências a ela em textos desde 1905 até os últimos escritos husserlianos, demonstrando sua força enquanto argumento ao longo das três vias em questão. Trata-se de uma elaboração positiva da experiência do Outro por meio da analogia, possibilitando o acesso a este outro campo de sensações do não-próprio, enquanto possibilidade de análise do fenômeno exterior do corpo do Outro no sistema de vivências primordiais. Desde já ratificamos, conforme temos mencionado alhures, é neste contexto que foram delimitados os objetivos deste nosso estudo.

No âmbito desta figura, segundo a mesma autora, temos a formulação do problema do Outro a partir de uma hesitação entre duas modalidades diferentes de acesso: a mediata e a imediata. Neste momento, prossegue Depraz, Husserl se dedica àquela ao demonstrar como o Eu tem acesso ao Outro de modo análogo à apreensão de seu corpo

próprio, asseverando que não é possível à primordialidade ter acesso às vivências do estrangeiro. Para clarificar, o filósofo introduz o conceito de emparelhamento, o 'colocar lado a lado' o próprio e o não-próprio.

Ademais, a segunda figura de compreensão da intersubjetividade diz respeito à redução intersubjetiva, que de modo paralelo e complementar a anterior, indica o enriquecimento da problemática. De acordo com Depraz (2001b, p. 30), trata-se da inclusão da intersubjetividade na redução fenomenológica: uma tal redução dupla que se estende aos vividos empáticos, por meio da qual o Outro aparece como constituinte ele mesmo. Tem-se então o problema da unidade do fluxo de uma consciência em relação à outra, isto é, do Outro como originariamente co-presente, ou ainda de uma esfera intersubjetiva do próprio.

Por fim, há também a terceira figura da intersubjetividade que acompanha as duas primeiras e revela uma dimensão nova do sentido da questão. Trata-se, nas palavras da autora, “da intersubjetividade como dada, estruturada pelo mundo comum, e ultimamente retomada sob a ideia de um mundo do espírito” (DEPRAZ, 2001b, p. 32). É um momento em que Husserl se dedica à comunicação ou compreensão do mundo comum a todos nós, dos outros homens entendidos como pessoas, bem como à importância do ato social.

Dessa forma, o conhecimento do Outro em Husserl envolve diversos aspectos e, como mencionamos, nossa reflexão se insere no âmbito da primeira figura, tratada a partir dos apontamentos presentes nas *Meditações*. É especificamente nesta obra que o filósofo se preocupa mais acuradamente com isso, recorrendo ao esclarecimento da apreensão de Outro para resolver o conjunto do problema filosófico da objetividade, bem como, resolver pela empatia (*Einfühlung*) a ameaça do solipsismo transcendental, que parece dever acuar a redução do mundo ao Eu ao nível monádico, compreendido como solidão subjetiva.

Propriamente na Quinta Meditação, Husserl se dedica à compreensão das condições de possibilidade da constituição do Outro para o Eu em sua primordialidade, não se preocupando, ratificamos, em justificar a sua existência efetiva, mas o seu sentido. Ao contrário, o filósofo se preocupa com o sentido primordial deste que aparece para o Eu transcendental enquanto outro Eu como estando ‘lá fora’, entre as coisas e os animais, tendo cada um sua vida própria; sendo inseridos no mesmo mundo do qual o Eu também faz parte, de modo que juntos formam o ‘mundo dos homens’. Dessa forma, Husserl coloca a questão: o que nos possibilita apreender o Outro exatamente na qualidade de outro Eu, em seu sentido de ser Outro, tomando como base a efetuação das operações transcendentais até aqui descritas?

Esta preocupação ou inquietação exposta por Husserl nas *Meditações* emerge, segundo Iribarne (1987, p. 35), por meio de uma tensão e ambiguidade especificamente no

cerne da Quinta Meditação, qual seja: a presença de dois níveis ou sentidos transcendentais do problema do Outro. Segundo a autora, de um lado, temos a investigação acerca da presença do Outro transcendental constituído na esfera de pertença, momento em que está em questão a constituição e, conseqüentemente, o sentido transcendental do Outro. É o momento em que Husserl circunscreve a constituição do Outro na consciência como problema transcendental, isto é, como vigência do Outro transcendental constituinte na imanência. Por outro lado, temos a constituição do Outro mundano, na explicitação da constituição do Outro com o sentido de realidade efetiva que se verifica no mundo, isto é, na pergunta pelo outro como existente mundano.

Assim, de acordo com a mesma autora, na Quinta Meditação perfilam estes dois níveis, que são descritos por Husserl de modo interligado, sendo aqui separados na ordem da explicitação apenas para clarificar a complexidade do tema em questão. Inicialmente, temos então a apreensão da presença no Eu transcendental do Outro constituinte, circunscrito enquanto problema transcendental; e, em seguida, a apreensão do ser do Outro no mundo que se constitui originariamente e, que, por sua vez, pode afirmar ou infirmar as vivências egóicas. Esse duplo propósito husserliano indica um trânsito entre a fenomenologia estática e a genética, pois para o esclarecimento do primeiro basta aquela, mas para o segundo é necessário recorrer a uma forma de associação, reconhecida por seu caráter genético.

Especificamente em relação ao primeiro nível, podemos afirmar que se refere ao momento em que Husserl destaca a surpreendente presença do verdadeiramente transcendente na imanência, isto é, da presença do Outro no Eu, como refletido no próprio Eu e enquanto co-determinante do sentido do mundo. Trata-se da possibilidade do Eu transcendental de ir mais além de si mesmo em sua esfera de pertença e constituir o Eu transcendental do Outro, como *alter ego* (IRIBARNE, 1987, p. 47). A compreensão disso ocorre por meio da chamada 'dupla redução', cuja definição não se encontra na Quinta Meditação. Para a mesma autora, esta redução, simplesmente uma redução aplicada duas vezes, possibilita o alcance do sentido da totalidade do Eu e da constituição do Outro transcendental, bem como configura a condição de possibilidade das vivências empáticas.

Desse modo, assevera Iribarne (1987, p. 52), é necessário destacar que quando Husserl se dedica ao esclarecimento deste campo transcendental da intersubjetividade, da co-presença do Eu e do Outro na primordialidade, abandona o rigor do ponto de partida cartesiano da apoditicidade do Eu. Este, por sua vez, é apreendido na fenomenologia pura como um horizonte do presente que se estende para além do percebido adequadamente na

atualidade da percepção dele por si mesmo. Em outras palavras, na auto-percepção há também a consideração das potencialidades, das vivências que o Eu poderia ter e das vivências que não dizem respeito somente à consciência que tem de si próprio.

Ademais, conforme percebemos, na fenomenologia husserliana estes dois níveis se configuram em uma abordagem do problema do Outro por pontos de vista distintos, orientados por objetivos diferentes. Como optamos por delimitar nossas discussões na primeira figura da intersubjetividade, por consequência centramos nossas reflexões também na constituição do Outro mundano, pois a compreensão deste para Husserl encontra-se vinculada intrinsecamente a uma teoria da empatia.

3.1.2 - A constituição do Outro mundano

O segundo sentido transcendental do Outro que Husserl aborda é desenvolvido, sem negligenciar ou anular o anterior, a partir do §49 da Quinta Meditação, que anuncia as questões a serem desveladas. Assim, Iribarne (1987, p. 59) nos convida a pensar, por meio do delineamento filosófico husserliano nas *Meditações*, sobre o segundo sentido transcendental do Outro, que coaduna com o alcance do ‘outro corpo próprio’, do Outro mundano. Isto é, da aparição do Outro dotado de um corpo, em sua manifestação sensível, que no primeiro sentido da esfera primordial havia sido explicitamente suspenso. Desse modo, ampliando nossas reflexões, inserimos a questão do Outro na esfera primordial enquanto cenário no qual se mostra um corpo semelhante ao corpo próprio do Eu transcendental.

Diante disso, é importante destacar que a resposta dada por Husserl, ao questionar as vivências que tornam possíveis a atribuição de sentido do não-próprio, consiste na emergência das ‘apresentações’¹⁴ ou também traduzidas como co-presentações, ao lado da fenomenologia das ‘presentações’. Para Iribarne (1987, p. 54), há uma modificação da orientação fenomenológica que anteriormente aludia apenas aos dados absolutos do dar-se em

14 Desde já nos cumpre aqui mencionar que, em relação ao sentido de Outro, Husserl delimita no campo transcendental um novo tipo de intencionalidades que lhe são apresentadas originariamente como preenchidas por um conteúdo mediato, ao qual, portanto, o Eu não tem acesso direto. A este conteúdo o filósofo designa o termo apresentação ou um tipo específico de presentificação, que possibilita a co-existência e que, por sua vez, indica o ato do Eu de tornar presente a ele mesmo, em seu fluxo de consciência, o Outro em toda sua peculiaridade de ser outro sujeito. De modo que isto se constitui originariamente, em relação à própria apresentação do Eu a si, por meio da analogia, do emparelhamento e da imaginação.

si mesmo das ‘apresentações’, aquilo que o Eu tem acesso imediato, para as ‘representações’, cujo acesso é mediato, das quais o sentido de Outro é uma modalidade.

Portanto, prossegue Iribarne (1987, p. 59), trata-se de examinar uma vivência bastante particular, aquilo que é essencialmente alheio ou estranho à subjetividade, considerando que o Outro assim o é pelas inquestionáveis razões de ser transcendente ao Eu e de ter vivências que não são próprias do Eu transcendental. Diante disso, questiona a autora: “como posso colocar o Outro, afirmar o fenômeno ‘Outro’, se o único que tenho diante de mim é seu corpo que percebo? Pareceria de modo semelhante àquele em que percebo a árvore ou a casa?” (IRIBARNE, 1987, p. 60) Obviamente que um abismo qualitativo separa estas percepções, uma vez que o corpo do Outro se mostra para o Eu como um corpo próprio de Outro, de um ser que se relaciona com o mundo no qual se encontra imerso.

Desse modo, o sentido de Outro começa quando o Eu transcendental percebe que um corpo como o seu aparece diante de si, dependendo de desvelamentos, de confirmações ou desenganos que remetem à mesma vivência na gênese da consciência (idem). Todavia, a questão é: como se estabelece o ‘para mim aí’ do Outro? Ou, mais particularmente, como se motiva a vivência empática? E ainda, segundo Barbaras (2004, p. 180), como é motivado, em sua esfera própria, o Eu em relação a outra consciência, com o sentido preciso de ser uma outra consciência, isto é, distinta daquela do Eu e inacessível a este?

O Eu transcendental, explicita Iribarne (1987, p. 61), vivencia o Outro como um objeto psicofísico no mundo, como um homem no mundo. E, mais do que isso, o apreende como vivenciando, por sua vez, este mesmo mundo no qual se encontra, bem como vivenciando o Eu, que para ele é um ‘outro eu’. Em suma, o Eu transcendental vivencia o Outro também como sujeito para esse mundo no qual se encontram ambos, do que decorre que a validade do mundo objetivo somente se convalida a partir da intersubjetividade. Pois, para tanto, precisa dar razão de que o Eu e o Outro são ambos seres psicofísicos que se encontram no mundo, que ambos são ‘homem’ um para o outro e que a vivência do Eu recorre ao seu saber constitutivo do mundo tal como o faz em sua própria vivência de Outro.

A partir de então devemos nos deter mais acuradamente sobre a constituição mundana do Outro para a primordialidade, no sentido das *Meditações*, momento que Husserl distingue três etapas que correspondem a um preenchimento intuitivo progressivo dos atos intencionais de Outro e às leis genéticas da constituição primordial. Porém, antes de tudo, devemos sempre ter em relevo o fato de que a explicitação da constituição do Outro mundano alude, em princípio, à vivência que o Eu tem de seu corpo próprio e, em decorrência desta,

sua consciência de si mesmo, das quais tratamos anteriormente e por meio das quais foi possível apreender o Outro no campo transcendental.

Assim, a constituição do Outro mundano recorre ao entrelaçamento originário das seguintes etapas ou graus de argumentação: aparição no mundo primordial de um corpo semelhante ao da esfera de pertença, por meio da apreensão por analogia; associação e emparelhamento entre o próprio e o não-próprio; e vivência da potencialidade ou do 'como se', enquanto horizonte de possibilidades em que o Eu que medita pode apreender o que para ele aparece como o 'lá' do Outro, imaginando-se no 'aqui' deste. Então, doravante, seguiremos nossas reflexões com o intuito de clarificar cada um destes aspectos, que juntos, sempre em referência às discussões que delineamos em nosso estudo previamente, configuram o sentido de Outro para o pensamento husserliano.

3.2 - Corporeidade e constituição originária da intersubjetividade

3.2.1 - O Outro Eu apreendido por analogia

De acordo com Husserl (2001a, p. 122), ao delimitar o campo de vivências primordiais e esclarecer as suas articulações, que conduziram à concepção da constituição intersubjetiva do mundo objetivo, novas dificuldades emergem para a tarefa da fenomenologia transcendental. No mundo primordial, no fluxo uno e idêntico da consciência pura, são encontrados concomitantemente os atos de consciência que revelam o próprio e aqueles que remetem ao não-próprio. Isso denota que o Eu transcendental vivencia, além de si mesmo, o Outro em diante de si.

No entanto, esta vivência originária do Outro tem um caráter deveras peculiar: o que é mostrado no âmbito do horizonte primordial não pertence exatamente ao ser próprio do Outro, não diz respeito a sua interioridade, aos seus próprios fenômenos. “Porque se fosse esse o caso, se aquilo que pertence ao ser próprio do Outro estivesse acessível para mim de maneira direta, isso seria apenas um momento do meu ser a mim, e, no final das contas, eu mesmo e ele mesmo, nós seríamos o mesmo” (HUSSERL, 2001a, p. 123), obviamente que isso ocorre também em relação ao seu corpo espacialmente localizado.

Portanto, a ênfase dos apontamentos husserlianos que ora abordamos, incide sobre a constituição do Outro em uma perspectiva relacionada àquilo que a subjetividade transcendental apreende deste outro sujeito¹⁵ que se mostra à sua consciência, como estando inserido no mesmo mundo no qual ela própria se encontra essencialmente vinculada. Sendo assim, se não é possível ter acesso imediato ao Outro, “deve haver aí certa intencionalidade mediata [...] que representa uma coexistência que não está jamais e que não pode jamais estar lá em pessoa” (idem). Desse modo, para que seja possível essa mediatização, esse apreender mediato, deve haver na esfera primordial algo que torne possível o 'aí-com', a co-presença.

Trata-se, então, de um conjunto de intencionalidades que, segundo Iribarne (1987, p. 62), Husserl identificou como uma espécie de percepção por analogia, efetivamente realizada, designada pela palavra 'apresentação'. Isso é possível quando se trata de apresentar a vida intencional estranha, a qual “deve tratar-se de um tipo especial de presentificação entrelaçado com uma apresentação, com um verdadeiro dar-se em si mesmo” (idem). O próprio filósofo compara esse tipo de intencionalidades com a percepção de quaisquer objetos: quando apreendemos algo, imediatamente temos acesso a um de seus perfis ou modos de doação, que necessariamente apresenta seu outro perfil, fazendo prever sua estrutura mais ou menos determinada, de modo que o perfil ocultado é co-presente e pode tornar-se atual, conforme movimento dos próprios atos de consciência que o visam.

Todavia, embora seja possível esta comparação para introduzir os aspectos referentes à apresentação do Outro, a questão se mostra mais complexa quando tratamos da motivação do sentido de Outro na esfera primordial. Esse não se mostra como a apreensão de um objeto, cujo perfil atual implica em seu inatual, e tampouco se mostra como a apreensão do Eu em sua totalidade monádica que envolve, ao mesmo tempo, suas atualidades e potencialidades co-existindo em seu único fluxo de consciência. Pelo contrário, o sentido de Outro se apresenta especificamente pela compreensão da expressão *alter ego*, que denota em sua etimologia o *alter* ou outro sempre implicado em um *ego* ou eu, cujo sentido se constitui a partir desse Eu em sua primordialidade enquanto outro sujeito.

Com isso, por um lado, podemos afirmar que a apreensão de outro sujeito é diversa da percepção de coisas, pois estas se encontram apenas em referimento ao *hic et nunc*

15 Nesse ínterim, gostaríamos de destacar que já no início de *Ideias I* Husserl afirmou esta impossibilidade de apreender imediatamente o campo de vivências do Outro: “temos vivência originária de nós mesmos e de nossos estados de consciência na chamada 'percepção interna' ou de si, mas não dos outros e de seus vividos na empatia. Observamos o que é vivido pelos outros, fundados na percepção de suas exteriorizações corporais [...] o Outro e sua vida anímica são trazidos à consciência como estando eles mesmos ali, e junto com o seu corpo, mas, diferentemente deste, não como originariamente dados” (HUSSERL, 2006, p. 34).

dos atos egóicos. Por outro lado, além disso, o outro Eu encontra-se em referimento ao Eu constituído em sua singularidade como ser primordial, que se apreende no interior de sua esfera própria como unidade psicofísica, que governa seu corpo próprio e produz efeitos em seu mundo circundante, sendo, então, sujeito de uma vida intencional concreta (HUSSERL, 2001a, p. 124).

Sendo assim, ao aparecer no mundo primordial o corpo de um Outro, este nada mais pode ser do que uma transcendência imanente, pois no âmbito do campo de vivências originárias somente o corpo ao qual o Eu transcendental encontra-se entrelaçado, é para ele constituído de modo imediato ou direto como corpo próprio. A partir disso, afirma Husserl, torna-se claro que somente uma semelhança que vincule, dentro da esfera primordial, esse outro corpo com o seu pode fornecer o fundamento e o motivo de conceber, por analogia, esse corpo aí como outro corpo próprio.

A palavra analogia, enquanto lei genética característica da gênese passiva, conforme mencionado alhures, remete, em nosso entendimento, à ideia simultânea de apreensão da semelhança e da diferença, ou do diverso no âmago do idêntico. O análogo não é igual, apenas remete a algo que já foi anteriormente captado pelas vivências do Eu transcendental, quando volta seu olhar para si mesmo. Tal não ocorre pelos modos da reprodução ou comparação por raciocínio, pois se refere a um tipo já conhecido, em uma efetuação com características peculiares, qual seja: a tomada de consciência de si mesmo. É preciso ter a consciência primeira, no sentido originário, do corpo próprio, isto é, das mãos que se movem, dos olhos que veem, do corpo no espaço etc., intrinsecamente relacionados às operações do Eu transcendental, para que seja possível a consciência de outro corpo próprio.

De acordo com Depraz (2007, p. 82), a concepção husserliana da analogia remete a uma apreensão originária dada pela proximidade entre o Eu e o Outro, que não é da ordem de um tipo associativo por fusão. Assim, ambos permanecem, cada um, aquilo que é, não se colocando em situação de confronto ou conflito, mas de aproximação ou distanciamento simultâneos, como semelhantes: não totalmente iguais e tampouco totalmente diferentes.

Acrescenta a mesma autora que, diante disso, da contraposição entre uma dualidade frontal (o Eu e o Outro como duas realidades dicotômicas) e uma unidade perdida (o Eu e o Outro como duas realidades que se fundem), Husserl propõe em sua explicitação sobre a intersubjetividade uma via mediana da analogia entre o Eu e o Outro, que antes de tudo se destaca de maneira mediata pela conformidade corpórea, a qual designa a motivação egóica para a percepção de outro sujeito. “A semelhança dos corpos funda - segundo a lógica

estática do aparecer já emanado - a semelhança possível, mediata das vivências” (idem, p. 83) que possibilita então ao Eu transcendental apreender o Outro.

Em outras palavras, longe de todo raciocínio ou cognição por analogia, a doação analógica do Outro é vivida e se desvela por meio de uma relação corpórea. Portanto, embora o Eu não possa apreender imediatamente as vivências de Outro, ele as vivencia de modo mediato e análogo as suas, por meio da consciência de seu corpo próprio e do corpo próprio do Outro. Por sua vez, este se mostra ao Eu enquanto unidade corpórea e de vivências ao mesmo tempo em que o Eu lhe é dado em sua própria unidade.

Ademais, segundo Husserl (2001b, p. 314), em seus manuscritos, a analogia é uma lei fundamental que opera de tal maneira que o Eu em sua primordialidade apreende seu corpo próprio e, ao mesmo tempo, o corpo próprio de Outro em referimento ao seu. Assim, o Eu pode inscrever este dado de sua vivência como *analogon* de algo que se mostra em um outro modo de aparição:

“se o corpo estrangeiro é análogo ao meu corpo próprio, a passagem ideal da aparição do corpo estrangeiro como corpo exterior a uma aparição interna conduz à aplicação de um desdobramento da multiplicidade de aparições das coisas exteriores e, finalmente, em seu conjunto, de um fluxo de consciência e de um sujeito da consciência. Seguindo a experiência, eu apreendo o corpo próprio estrangeiro enquanto corpo próprio como é o meu, e ele pertence como o meu a um conjunto de aparições” (HUSSERL, 2001b, p. 314-315).

A apreensão por analogia significa, então, uma vivência imediata, propriamente concebida como constituinte, de que “cada corpo próprio possui a característica fundamental de ter sistemas de aparição incompatíveis para um único e mesmo sujeito, e que são separados por seu sujeito e por outros sujeitos” (HUSSERL, 2001b, p. 357). Desse modo, comenta Iribarne (1987, p. 63), como esta peculiaridade se vincula ao fato de que o Eu e o outro Eu se dão necessariamente por meio do movimento recíproco e análogo de aproximação e distanciamento, ou de identificação e diferenciação, devemos agora tratar do modo pelo qual, originariamente, se torna possível a analogia em termos de uma associação e emparelhamento entrelaçados à noção husserliana de corporeidade.

3.2.2 - Emparelhamento e associação na constituição de Outro

Retomando o conjunto de seus manuscritos, podemos afirmar que há um texto específico no qual Husserl se dedica à descrição da apreensão presentificante ou analogisante do Outro, enquanto uma nova espécie de intencionalidades do Eu transcendental. Assim, de acordo com o filósofo, quando o Eu apreende uma mão estrangeira, por exemplo, ele a percebe de modo análogo a sua própria mão, mas como uma mão que pertence a outro corpo próprio.

No entanto, ao vivenciar esta apreensão, o Eu transcendental percebe que há uma diferença entre ambas, que reside no fato de que esta mão, que ele apreende como parte de seu corpo próprio, diferentemente da mão estrangeira, é o suporte de um campo de sensações e movimentos subjetivos. Desse modo, apreende também que os movimentos de sua mão se remetem diretamente ao resultado de seu 'eu posso' ou 'eu poderia' (HUSSERL, 2001b, p. 53-54).

A mão estrangeira, por sua vez, não é apreendida como um substrato daquilo que pertence ao Eu, como membro de seu corpo próprio, que é dado de modo unitário englobando todo seu campo de vivências originárias. Pois, o Eu não pode movê-la e, ao mesmo tempo, ter as sensações todas deste movimento. Todavia, pode, de maneira associativa constituir um sentido a este movimento, de modo que a mão estrangeira pode, então, ser apreendida como pertencente ao corpo próprio do Outro, pois o mover ou o tocar desta mão não é vivenciado primordialmente como o Eu mesmo vivencia estes atos em relação a sua própria mão.

Assim, em virtude da semelhança em referimento à corporeidade da esfera do próprio, a mão estrangeira é também apreendida como mão que faz parte de um outro corpo próprio. Segundo observações husserlianas, portanto, assim como o Eu percebe sua mão vinculada a seu corpo próprio, por analogia associativa, percebe a mão estrangeira vinculada ao corpo próprio do Outro. Nas palavras do filósofo:

“eu não tenho o direito de comparar minha mão com a mão estrangeira, como se elas fossem coisas isoladas, é pois dizer: como uma é apreendida com um campo de sensações, a outra o será igualmente. Eu encontro minha mão em ligação com meu corpo próprio, a mão deve se encontrar ligada com um corpo semelhante, que exige portanto em torno de si um modo de aparição-zero para poder ser representada como corpo próprio. E nisso aqui começa a dificuldade: a característica própria da empatia se encontra aí precisamente ligada” (HUSSERL, 2001c, p. 56).

Isso se torna possível porque esta compreensão do corpo próprio do Outro ocorre, para o pensamento husserliano, por meio da peculiaridade primordial de que o Eu e o Outro se dão necessariamente por meio de *Paarung*, termo utilizado por Husserl que podemos traduzir como “emparelhamento originário”. Este, de acordo com o filósofo é “um modo subjetivo, de uma unidade subjetiva, que liga as coisas percebidas, como aparições: uma reenvia a outra” (HUSSERL, 2001b, p. 134), uma remete a outra.

Para Depraz (2007, p. 83), Husserl compreende, então, este termo como o fenômeno da apresentação configurada em par, como associação encarnada em termos de uma relação que mantém a proximidade na mediação. Isto é, em termos de uma distinção no âmago da unidade transcendental, que denota uma afinidade não fusional entre o Eu e o outro Eu. Desse modo, ambos, enquanto dois sujeitos da consciência encontram-se no mundo objetivo 'lado a lado', emparelhados, cada um apreendendo-se em seu corpo próprio e doando-se de tal forma.

Portanto, estes dois sujeitos não se doam apenas física-espacialmente, mas também em toda sua interioridade, o que se compreende por meio da analogia associativa. Precisamente, segundo Husserl (2001b, p. 65), a exterioridade do corpo próprio estrangeiro, sendo do mesmo tipo fenomenal do corpo próprio primordial, faz com que sua interioridade seja co-exigida de modo intencional, assim como ocorre na tomada de consciência do si mesmo. O Eu, em seu mundo primordial, apreende a sua corporeidade que aparece externamente como sempre ligada a sua interioridade. “Em suma, são dois corpos próprios que, por instantes, não cessam de se emparelhar em sua co-presença mútua” (DEPRAZ, 2007, p. 83), em todo seu sentido existencial enquanto corpo próprio em si e para o outro.

Ademais, acrescenta o filósofo, devemos considerar este par como constituído por elementos que se emparelham e “são mostrados à consciência ao mesmo tempo juntos e distintos” (idem). Isto ocorre, em termos da vivência de outro Eu pelo Eu, apenas quando o corpo daquele se insere no campo de percepção deste. Nesse sentido, o que faz com que este corpo que se apresenta para o Eu seja precisamente o corpo de um Outro e não um segundo exemplar ou um duplo¹⁶ de seu corpo próprio?

16 Nesse ínterim, a título de uma leitura alternativa, gostaríamos de mencionar uma obra literária interessante que, de modo metafórico, trata desta questão. Em *O homem duplicado*, Saramago (2008) relata a estória de um personagem que em um determinado momento, em um dia qualquer de sua vida, descobre a existência no mundo de outra pessoa não apenas semelhante a ele, mas exatamente igual. O texto mostra toda inquietação do personagem diante disso, bem como a sua angústia para comprovar a impossibilidade da existência de dois sujeitos iguais. Ao final, de modo surpreendente, ele percebe que, na realidade, não se tratavam de duas

De início, o corpo estrangeiro é dado ao Eu transcendental em um primeiro nascimento como coisa exterior e em um segundo como corpo próprio constituído no âmbito de sua interioridade primordial (HUSSERL, 2001b, p. 66). A partir disso, origina-se toda interioridade da consciência de um outro Eu, em sua totalidade como ser animal e humano, denotando que a constituição originária do estrangeiro remete a uma realidade autêntica e verdadeira.

Não obstante, as análises até aqui empreendidas não bastam para clarificar a apresentação do 'corpo lá' como outro corpo próprio em referimento à esfera de pertença transcendental (IRIBARNE, 1987, p. 64). Para tanto, faz-se necessário, ainda, estabelecer uma modalidade de verificação adequada dos dados que se apresentam à primordialidade, em nosso caso, o corpo que se mostra ao Eu transcendental. Assim como as vivências de objetos se confirmam e se realizam em todos os seus modos de doação, permitindo a apreensão de sua unidade enquanto coisa existente no mundo objetivo, o mesmo ocorre quando o corpo físico-espacialmente localizado do Outro se apresenta para a primordialidade.

Porém, o corpo próprio estranho se anuncia ao Eu transcendental em sua unidade por meio de um modo peculiar de verificação. Ele se afirma, no transcurso da vivência primordial, como corpo próprio verdadeiro, por meio de seu agir próprio no mundo, por meio de seu comportamento. É com base neste que é possível afirmar a unidade psicofísica do Outro como também um ser no mundo. Assim,

“unicamente por seu comportamento, que se modifica, mas que é sempre concordante. E isso da seguinte maneira: esse comportamento tem um lado físico que apresenta o psíquico como seu indicador. É sobre esse comportamento que apoia a vivência original, que se verifica e se confirma na sucessão ordenada de suas fases” (HUSSERL, 2001a, p. 128).

Assim, podemos afirmar, este comportamento, concebido em seu caráter psicofísico, não se coloca de modo direto na vivência originária plena, sendo acessível a esta apenas indiretamente, conforme temos já mencionado. Por sua vez, o Outro se mostra ao Eu somente por meio das vivências primordiais que o sugerem e que, ao mesmo tempo, verificam esta sugestão por uma concordância interna, apreendendo assim o 'Outro'. Logo, “do ponto de vista fenomenológico, o Outro é uma modificação do meu Eu (que de sua parte, adquire esse caráter de ser 'meu' graças ao emparelhamento necessário que os opõe)” (idem, p. 129).

Dito de outro modo, o Outro é, então, no sentido pleno da expressão *alter ego*, uma modificação da própria intencionalidade que o constitui. Assim como a vivência do passado, no âmbito de um único fluxo de consciência, se mostra ao Eu transcendental como uma modificação de seu presente vivo, por meio de sínteses concordantes, isto é, transcendendo-o como modificação dele mesmo, o ser do Outro que se e apresenta ao Eu transcende o próprio ser deste, no sentido daquilo que lhe pertence de em sua primordialidade.

Adentramos aqui em um campo de investigações ainda mais profundas das conexões noemáticas do sentido de Outro, que complementam a realização do emparelhamento associativo. É preciso, então, dedicarmo-nos a este campo que traz em si, em última instância, a possibilidade e o alcance da constituição transcendental do mundo objetivo: aspecto bastante polêmico no cerne do pensamento husserliano, que denota a ideia da vivência “como se estivesse lá”.

Todavia, antes de prosseguirmos é preciso assinalar que estas duas etapas descritas até o momento não resolvem por si mesmas o problema da constituição de Outro. Esclarece Vanzago (2008, p. 141) que a argumentação husserliana nas *Meditações*, no que concerne precisamente à explicitação do sentido de Outro, configura, quando estabelecemos uma comparação entre elas, um salto qualitativo.

Sendo assim, o primeiro argumento, da apreensão por analogia, demonstra somente o esquema de uma estrutura de multiplicidade para cada outra pluralidade. Demonstra ainda que a analogia apenas fornecesse a suposição ou a antecipação 'vazia' de uma vida estrangeira, necessitando, portanto, de uma confirmação desta antecipação por meio de um 'preenchimento' que se apresenta através do emparelhamento associativo. Este, por sua vez, revela o Outro por meio de um corpo que, de modo peculiar e distinto da percepção de coisas¹⁷, anuncia uma interioridade análoga a do próprio Eu.

A respeito desta antecipação vazia, Husserl (2001c, p. 55), explicita que a possibilidade de um sujeito apreender outro simplesmente análogo a ele, é uma possibilidade vazia, uma simples intenção que não é motivada por aquilo que é dado em sua efetividade.

17 É importante mencionar que, em *Ideias I*, Husserl (2006, p. 92) estabelece uma distinção entre percepção de dados imanentes, quando o Eu volta reflexivamente o olhar sobre si mesmo, e percepção de dados transcendentais, quando a consciência se volta intencionalmente para os objetos situados no mundo, dentre eles as coisas e o próprio Outro. Aquelas se mostram ao Eu por meio de perfis ou aparências que configuram algo no espaço, no entanto, este não é percebido somente deste modo. O corpo do Outro se mostra, mas o sentido de Outro ultrapassa o sentido de corpo físico-espacial. Isso porque, quando o Eu se emparelha com este outro Eu o apreende não apenas como inserido no espaço por meio de seu corpo, mas também como dotado de um fluxo de vividos, que em sua essência não tem lugar no espaço e sim no decurso do tempo imanente.

Por outro lado, se isso ocorre quando há uma ligação com os dados, a propósito de um corpo física-espacialmente localizado, há um preenchimento desta possibilidade, que se confirma a cada vivência dos dados que aparecem à consciência.

Desse modo, o argumento inicial é compreendido como tendo um valor lógico e sequencial na ordem da argumentação husserliana. Isso significa que a concordância do que se anuncia sobre o corpo do Outro, “confere um peso 'realístico' a isso que a analogia mantém exclusivamente sobre o plano 'idealístico' da antecipação operada sempre e de qualquer modo pelo Eu” (VANZAGO, 2008, p. 141). Esta transposição, significativa para a fenomenologia que pretende alcançar o Outro em sua totalidade, ocorre quando Husserl insere o conceito de comportamento no âmago da concepção acerca do emparelhamento, o que lhe possibilitou avançar em dois aspectos relevantes.

Em primeiro lugar, o filósofo delineou os atos de consciência que se efetuam por meio das presentificações por analogia, tratando do comportamento do corpo próprio do Outro em sua dimensão espacial, isto é, como se o próprio Eu pudesse vivenciá-lo como seu. Em segundo lugar, esta noção consentiu a preparação para o terreno de um grau superior da atribuição à subjetividade estrangeira, por meio de um paralelo estabelecido com a recordação. Para Husserl, do mesmo modo que em uma recordação o Eu não tem acesso imediato ao que é recordado, justamente porque faz parte de uma consciência passada, também não o tem em relação à vida própria do Outro, o que não significa total inacessibilidade ou alienação concernente a esta (VANZAGO, 2008, p. 142).

Para adentrar ainda mais no esclarecimento destes aspectos, avançando na discussão sobre a constituição do sentido de Outro para o Eu transcendental, Husserl recorre a um terceiro argumento, com o qual nos ocupamos a seguir. Este permitirá o alcance, além da idealidade e da espacialidade estrangeira, da dimensão temporal de Outro, enquanto vinculada a um decurso temporalmente alargado, considerando a função das sínteses de confirmação ou infirmação deste que se apresenta à primordialidade como corpo próprio estrangeiro.

3.2.3 - A função constitutiva da imaginação

Conforme temos explicitado, a apreensão de Outro é mediata no sentido de que denota uma presentificação no *hic et nunc* do mundo primordial. No entanto, segundo Husserl (2001b, p. 58), esta presentificação é de um tipo especial de percepção por apresentação, intrinsecamente ligada não ao modo atual ou imediato da consciência, mas as suas

possibilidades ou potencialidades originariamente constituídas. Diante disso, por indicar um modo mediato de percepção, cada tipo de apreensão presentificante de outro sujeito traz em si a possibilidade de confirmação ou de infirmação, de acordo ou de conflito, pois “no cerne da apreensão corporal, o presentificado deve se deixar atestar via percepção, segundo a maneira conhecida” (HUSSERL, 2001b, p. 59).

Com base nisso, acrescenta o filósofo, o ser corporal do Outro se constitui para o sujeito no modo de uma consciência empática, em atos de uma “compreensão íntima”, por meio dos quais é possível tratar de um corpo próprio de outro sujeito que se presentifica. Portanto, o corpo próprio de Outro se apresenta ao Eu no modo de uma aparição que deve ser pensada no contexto da motivação por presentificação, que, por sua vez, deve ser analisado precisamente sob um modo intuitivo tal que se situa no ponto-zero da orientação. Sendo assim, uma intuição presentificante pode ser realmente uma percepção possível, mas isto não significa que o Eu possa transferir-se realmente para o ponto-zero do Outro, o que lhe é somente possível em seu próprio fluxo único de consciência.

Assim, o corpo próprio é dado ao Eu como aparição perceptiva no agora e ocupa este lugar de orientação. Em relação a isso, o Eu transcendental percebe que “o corpo estrangeiro está lá, e sua aparição-zero, que é uma representação produtiva, deve ser diferente desta” (idem, p. 62) de seu corpo próprio. Portanto, o corpo de Outro é representado pelo Eu como uma “aparição-zero presentificada”. Todavia, perguntamo-nos, como é possível ao Eu possuir em seu corpo próprio a vivência deste Outro que está 'lá' para ele mesmo em um outro ponto-zero de aparição?

De acordo com Husserl (2001a, p. 130), nas *Meditações*, em sua esfera primordial o Eu transcendental apreende seu corpo próprio, enquanto ponto-zero de orientação, em uma posição centralizante que circunscreve necessariamente o Outro em seu 'lá'. Esta orientação se manifesta em razão dos estados de movimento ou cinestésicos da primordialidade, que podem ser modificados sem que o Eu deixe de ser o centro de orientação no 'aqui'. Assim, o Eu pode, por uma livre modificação de suas sensações, em particular pelo 'ato de girar em volta', mudar sua posição de tal maneira “que todo ali se torne um aqui” (idem), ou seja, o Eu pode com seu corpo próprio ocupar qualquer lugar no espaço.

Diante disso, o próprio filósofo em outro escrito acrescenta que se o Eu pode imaginar-se vivenciando a realidade efetiva de um outro, como uma realidade que possa atestar, por meio da percepção dos comportamentos do estrangeiro, pode também compreender que o mundo que pertence ao Eu imaginado é também mundo daquele que

imagina (HUSSERL, 2001c, p. 56). Porém, isso se mostra simplesmente em outra orientação, sob outro ponto de vista: do corpo próprio do Outro 'lá'.

Isto denota, segundo Iribarne (1987, p. 66), uma certeza de que a toda coisa apreendida na primordialidade pertencem constitutivamente os sistemas de aparição do 'aqui' circunstancial do Eu, assim como os sistemas emergentes de cada 'lá', que pode ser convertido em um 'aqui' por meio da mudança espacial de posição. Em outras palavras, denota, ainda, que se o Eu percebesse a partir 'dali', teria visto as mesmas coisas, porém mostradas por meio de fenômenos diferentes, tal como eles são apreendidos ao serem vistos 'dali'.

No pensamento husserliano a compreensão disso ganha novos horizontes de análise quando é transposta para a apreensão do sentido de Outro. Isso denota, como temos explicitado, que o Outro não é simplesmente vivenciado como um duplo do Eu, ou como ser idêntico ou duplicado do Eu. Propriamente porque a este jamais será possível, em uma mudança espacial de seu corpo, ocupar o 'aqui' do Outro, pois a primordialidade não o apreende nem em razão de sua esfera original ou de uma esfera semelhante a sua, nem em razão de fenômenos espaciais que lhe pertencem como ligados ao 'aqui', mas - se consideramos a coisa mais de perto - o estrangeiro é apreendido por meio de fenômenos tais que o Eu poderia ter se fosse 'ali' e se 'ali' estivesse (HUSSERL 2001a, p. 131).

Dessa maneira, para a fenomenologia husserliana, as análises referentes à vivência e à tomada de consciência do Eu transcendental, em todas as suas particularidades, que mencionamos previamente, aplicam-se à compreensão de Outro sujeito. Este, por sua vez, é apreendido, no campo de vivências puras, por meio de uma apresentação presentificante enquanto um Eu em sua qualidade ou característica primordial, bem como, conseqüentemente, em sua totalidade monádica. Para este outro Eu é o seu corpo próprio que é constituído originariamente e mostrado em um 'aqui' absoluto, sendo o centro funcional de sua ação e relação com o mundo. Sendo assim, este corpo próprio que aparece para o Eu transcendental no modo do 'ali', é simultaneamente o mesmo que o Outro vivencia como seu 'aqui' em sua esfera monádica.

Segundo Vanzago (2008, p. 143), a fenomenologia husserliana alcança este terceiro nível do processo de constituição do Outro por meio da capacidade imaginativa peculiar do Eu transcendental de apreender as suas possibilidades puras, incluindo as vivências do “como se estivesse lá”. Assim, prossegue o autor em sua análise, com a qual estamos de acordo, a imaginação para Husserl marca significativamente uma libertação do Outro em relação à esfera primordial, pois consente a livre variação acerca do “eu/aqui” e “outro/lá”. Pois, o Eu deslocando-se imaginativamente para o 'lá', tem a possibilidade de

captar o Outro como se fosse Eu. Aquele, por sua vez, percebe como o Eu perceberia se fosse ao seu lugar.

Com isso, podemos afirmar, em uma relação dialógica, portanto não solipsista, o Eu tem a capacidade de se transpor intencionalmente para o lugar do Outro e, por consequência, ter vivências semelhantes as dele; correspondendo inversamente o mesmo. Assim, temos que o aqui do Outro é o aqui potencial do Eu e indica definitivamente a independência do Outro em relação ao Eu. Portanto,

“lá é onde posso ir, isto é, é o meu potencial aqui. Em todo caso a imaginação chega a oferecer uma nova dimensão à constituição do Outro: não somente este é dado vivamente, mas sobretudo, me é dado independente de mim. A sua independência é então conquistada em definitivo constitutivamente apenas neste terceiro estágio da constituição” (VANZAGO, 2008, p. 144).

Nesse sentido, entendemos que este terceiro argumento ou etapa da constituição de Outro para o Eu transcendental configura um grau superior de compreensão que permite avançar, para além da reflexão lógica analogizante e do emparelhamento, e realizar a síntese genética do estrangeiro. Uma síntese que o mostra à primordialidade em todas as suas dimensões: de uma vida que em sua concreção se insere no mundo objetivo, com o qual se relaciona constantemente. Portanto, a vida do Outro se apresenta ao Eu em todo seu “colorido” de existência mundana, de um sujeito da consciência que igualmente atua no mundo e constitui objetos.

Naturalmente, ratificamos, não é possível alcançar esta vida que se apresenta ao Eu em seus dados originários, mas, é possível preservá-la em toda sua dimensão estrangeira. Ratificamos, ainda, há um aspecto singular que delimita esta diferenciação entre duas identidades, que mutuamente se apreendem como semelhantes e distintas, conservando-se como únicas em sua singularidade existencial no mundo.

Este aspecto diz respeito a apreensão na vivência de cada Eu transcendental de seu corpo próprio, enquanto ponto-zero de sua orientação e algo que somente ele pode dispor. Isso se vincula, vale retomar, à capacidade que o Eu tem, em sua vida consciente intencional, de movimentar-se em direção ao mundo e, com isso, se permitir vivenciar o Outro por meio de uma transgressão de sua própria ipseidade.

Em suma, conforme Husserl (2001a, p. 134) sintetiza nas *Meditações*, a primeira etapa da constituição de Outro para o sujeito indica a explicitação de uma lei universal que torna conhecida a transgressão intencional, por meio da qual o Eu se transfere

do originário ao análogo. Nesse sentido, o Eu apreende o Outro como dotado de um corpo com membros que se movimentam, de forma semelhante à relação que tem com sua própria corporeidade.

A segunda etapa, por sua vez, clarifica que, com base na noção de comportamento, o Outro é apreendido não como se apresentando à primordialidade apenas como um corpo que se move, mas, em um sentido exatamente humano, como um corpo próprio de Outro que expressa, em seu estilo comportamental, uma própria vida subjetiva monádica confirmada em cada ato que sugere a sua unidade psicofísica.

Temos, então, os indicativos de uma existência que é passível de sentimentos e afecções, compreensíveis ao Eu por meio do emparelhamento associativo. Este permite ao Eu, em seu horizonte de laços associativos, compreender o estilo de vida do Outro a partir de uma associação com aquilo que lhe é empírica ou psicologicamente familiar em seu tipo aproximativo.

Ademais, este permite, em última instância, a inauguração de uma relação empática entre Eu e Outro. Relação que somente é possível quando o Outro é colocado pelo próprio Eu como seu semelhante, implicando no primado de uma vivência anterior da esfera de pertença, pelo menos do ponto de vista abstrato que Husserl delineou, conforme tratamos noutro momento.

Por fim, a terceira etapa, vinculada às anteriores, indica a plenitude da vivência de Outro com o acolhimento da vida estrangeira, por meio da imaginação do “se fosse lá”, sem afirmar jamais a possibilidade de apreensão dos vividos de Outro originariamente. Trata-se de uma vivência que agora se preenche intuitivamente em todos os seus conteúdos, permitindo compreender que a presentificação de Outro é tomada pelo Eu em seu presente vivo. Isto se clarifica, segundo Husserl (2001b, p. 60), porque o sujeito primordial se ordena temporalmente, sendo-lhe possível compreender o Eu presente (ele próprio) e o Eu presentificado (o outro Eu) em seu único e mesmo fluxo de consciência.

Assim, a vivência primordial de um Eu coexistente é necessariamente apresentada como resultado da associação no modo do “como se este eu estivesse lá” como outro Eu. Logo, “a coexistência incompatível do Eu primordial no aqui e no lá, perde tal incompatibilidade quando o lá é o do outro Eu apresentado desde o aqui” (IRIBARNE, 1987, p. 67) no âmbito da esfera própria primordial.

3.2.4 - A relação empática

No âmbito ainda destes apontamentos husserlianos sobre as dimensões da constituição originária do Outro mundano, cumpre-nos destacar um conceito citado por Husserl em diversos textos, dentre eles as *Meditações* e seus manuscritos, o qual diz respeito à empatia, designada pelo termo *Einfühlung*. Embora este conceito possa configurar um objeto de reflexão de um estudo específico, uma breve alusão a ele aqui se torna relevante, justamente pela sua recorrência e porque se encontra vinculado de modo intrínseco à intersubjetividade compreendida no bojo da fenomenologia pura.

Como mencionamos anteriormente, para Depraz (2007, p. 81), a empatia é a primeira figura da intersubjetividade que Husserl nos oferece, pois ela é, simultaneamente, a mais precoce e a mais constante nas concepções do filósofo. Encontra-se vinculada à descrição dos modos pelos quais a subjetividade transcendental apreende o Outro, razão pela qual sua compreensão é digna de nota para nosso estudo. Ademais, prossegue a autora, a empatia constitui um fio condutor ao qual se atam as outras duas figuras, (redução intersubjetiva; e comunidade inter-redutiva) de fato mais tardias e tratadas ao final da Quinta Meditação, que, como se pode perceber, não são objetos de nossa reflexão neste momento.

Segundo Iribarne (1988, p. 10), este conceito é deveras complexo, pois sofreu diversas mudanças no transcurso do pensamento husserliano, além de distintas influências teóricas. Não obstante, se tentamos sintetizar com um só termo toda a problemática sobre a elucidação da intersubjetividade, sem dúvida alguma, este é a empatia. Ela está entrelaçada às vivências do Eu transcendental e pode ser analisada por meio dos seguintes enfoques: “modo como se percebe o eu mesmo e seus conteúdos (sentidos); as matrizes conceituais 'copresença' e 'co-percepção'; vivência por analogia; vivência de campos de sensação e campos de sensação no corpo próprio estranho; e papel da expressão” ou comportamento (idem, p. 14). Todos eles mencionados em nossa análise até então.

Nas palavras do próprio filósofo, estes enfoques dizem respeito às pressuposições da empatia. De um lado, temos aquela que fundamenta inicialmente a vivência de um Outro: a consciência que o Eu transcendental tem de sua esfera própria, que tratamos anteriormente. De outro lado e entrelaçado a este, temos o segundo fundamento ou pressuposição da empatia: a compreensão de outro Eu e da outra primordialidade objetiva, que de modo análogo são reconhecidos em particular como sendo de imediato parte de outro corpo próprio semelhante (HUSSERL, 2001a, p. 383).

Sendo assim, considerando estes fundamentos, precisamos saber para prosseguir nossas análises que, de acordo com Husserl (2001c, p. 92), a empatia é uma modificação do 'eu sou' propriamente dito e, por consequência, do 'eu vejo', 'eu sinto', 'eu decido' etc. Portanto, consiste em uma modificação, no mundo primordial, daquilo que é próprio ao Eu transcendental. Com base nisso, é concebida basicamente de duas formas, quais sejam: a imprópria e a própria.

A primeira, explícita o filósofo, está ligada ao argumento da apreensão por analogia: uma indicação associativa, sob um modo passivo, de uma subjetividade estrangeira. Por sua vez, a segunda indica o caráter pleno do ato de vivenciar o Outro, pois se trata de um ato de viver no presente um outro Eu, que é dado à esfera do próprio como estrangeiro. Em outras palavras, trata-se da convivência simultânea, no mesmo fluxo de consciência, entre o Eu atual, não modificado, que se desloca intencionalmente ao interior do Outro, passando também a viver, por assim dizer, nele.

Sustenta Husserl (2001c, p. 93), que esta segunda forma, não desvinculada da primeira, se situa na vivência sob o mesmo plano que a auto-percepção, reafirmando o privilégio ou o primado do Eu como fonte doadora de sentido. Pois se funda como alicerce das modificações puras deste e, conseqüentemente, da análise eidética do Eu em geral, das pluralidades egóicas ou dos seres humanos em geral.

Com isso, entendemos que, embora nas *Meditações* a compreensão da vivência de Outro surja fundamentalmente no bojo das análises husserlianas sobre o esclarecimento da constituição do mundo objetivo, devemos considerar e sublinhar seus alcances potenciais. Pois, estes tornam ainda mais efetiva, pela relação empática do Eu para com o Outro, a intersubjetividade transcendental. O próprio filósofo aponta isso nos parágrafos finais da Quinta Meditação:

cada compreensão do Outro que realizo tem como efeito criar novas associações e abrir novas possibilidades de compreensão, e também inversamente, posto que toda associação em par é recíproca, a compreensão realizada desvela nossa vida psíquica própria, na sua semelhança e na sua diversidade e, por meio de novas apreensões distintas, torna-a capaz de formar associações novas (HUSSERL, 2001a, p. 134).

Considerando, então, os limites e os alcances do tema que propusemos explicitar com base no pensamento de Husserl, em um momento específico de seus escritos, precisamos, ainda, direcionar nossa reflexão para outro aspecto. Precisamos, portanto, na

tentativa de concluir nosso estudo, pelo menos do ponto de vista que o delimitamos e abordamos, tratar da possibilidade de uma teoria da intersubjetividade no conjunto da fenomenologia husserliana.

3.3 - Fenomenologia da intersubjetividade transcendental

3.3.1 - O reconhecimento entre identidade e diferença

Refletimos anteriormente sobre os momentos em que se articulam a vivência e a constituição de Outro para o Eu transcendental, sob orientação dos apontamentos husserlianos nas *Meditações*. Todavia, de agora em diante, a fim de iniciarmos algumas considerações finais concernentes às nossas reflexões ora empreendidas, precisamos tratar das implicações destes momentos acerca da apreensão da vida estrangeira, em termos complementares e indicativos de novos horizontes de compreensão sobre o tema que propusemos refletir.

Por esta razão mencionaremos três pontos que finalmente consideramos relevantes, quais sejam: o reconhecimento mútuo entre Eu e Outro; a vivência intersubjetiva transcendental da constituição, que abre caminhos para uma reflexão sobre a comunidade; e a possibilidade de uma teoria unitária da intersubjetividade na fenomenologia pura de Husserl. Torna-se, desde já, evidente que nosso estudo permanece adstrito nas discussões husserlianas no campo da primordialidade, isto é, no sentido da constituição de Outro para o Eu transcendental e, sobretudo, da constituição do Outro mundano.

Quanto ao primeiro ponto, este denota uma articulação entre os momentos da constituição de Outro, elevando o nível genético de discussão que Husserl enfatiza nas *Meditações*. Sendo assim, cumpre-nos sublinhar que a apreensão do Outro, em uma atitude fenomenológica, toca necessariamente, em termos da espacialidade e da temporalidade imanentes, a concepção primordial da totalidade monádica e, por consequência, da corporeidade e da unidade psicofísica.

O Outro aparece no mundo primordial, através de seu corpo no espaço e de seus comportamentos, que em uma síntese infinita de apresentações, o Eu o reconhece como dotado de um corpo próprio análogo ao seu. É isso que torna possível ao Eu acessar transcendentalmente o Outro, mesmo que não seja em presença originária, que, por sua essência mesma, jamais teremos acesso.

Desse modo, é por analogia e associação que o Eu apreende o Outro também em sua capacidade e liberdade de movimento, em uma posição espacial diversa da sua, caracterizada por seu estilo próprio de habitá-la. Posição esta que o Eu só pode ocupar por meio de sua faculdade imaginativa, tornando possível a relação com o estranho, mas sob o modo condicional: “como se eu estivesse lá”. Tornando possível, portanto, uma comunicação entre sujeitos, vinculada à transgressão intencional que permite à primordialidade aproximar-se de outro Eu.

Comenta Pugliese (2004, p. 217) que esta aproximação não se embasa em uma simples e impossível reprodução da vivência idêntica atribuída ao estranho, mas no mecanismo de descentramento imaginativo peculiar à subjetividade transcendental. Descentramento este que permite à identidade monádica aceitar uma modificação de si, temporariamente privando-se de seus próprios conteúdos e, ao mesmo tempo, ampliando seu fluxo de consciência. Diante disso, afirma a mesma autora que a preocupação de Husserl sempre foi descrever o vivido do encontro intersubjetivo e não de demonstrar cientificamente a existência efetiva do Outro.

Acrescenta então Vanzago (2008, p. 142) que a intersubjetividade em Husserl se constitui no momento em que o Eu pode identificar o objeto apreendido em sua esfera própria como aquele constituído na esfera própria do Outro. Neste nível se tem a intersecção das subjetividades: duas esferas que são necessariamente separadas, mas que se inter-relacionam na constituição noemática. O Outro se insere na primordialidade e a transforma, permitindo-lhe compreender que há outros sujeitos que agem no mundo objetivo e que sua unidade vivenciada é apenas uma entre tantas perspectivas possíveis sobre o mesmo mundo.

Explicita o mesmo autor que isso significa na fenomenologia husserliana que a mônada possui janelas, conforme citamos outrora, isto é, que se encontra originariamente em constante exposição e influência estrangeira. Sendo assim, o reconhecimento da relação entre a identidade¹⁸, de tudo o que é próprio, e a diferença, de tudo o que não é próprio, no âmbito do mundo primordial se mostra pela motivação, ou abertura recíproca do Eu ao estranho, que possibilita a este tocar afetivamente aquele, pela mediação do sentido transcendentalmente constituído.

18 A respeito deste conceito, afirma Bouckaert (2003, p. 105), o sujeito para a fenomenologia husserliana possui uma identidade de fato *sui generis*: a identidade de uma consciência identificante. Trata-se de uma identidade individual que se constitui por um preenchimento espaço-temporal contínuo. Desse modo, prossegue o mesmo autor, os diferentes sujeitos são incompatíveis em razão de sua diferença desconhecida: a identidade individual como tal. Ademais, cabe aqui ressaltar que, esta pluralidade de consciências individuais identificantes determina a identidade do objeto, sendo, portanto, a condição constitutiva da objetividade.

Dessa forma, podemos afirmar, entre o Eu e o estranho se instaura uma relação pautada na percepção por reconhecimento, que está entre a coincidência, identificação plena entre um e outro, e a associação. Ocorre que em movimento de aproximação e distanciamento, quando o Eu intencionalmente 'sai de si' e 'retorna para si' constitui o estranho como seu semelhante, que neste aspecto se torna um conhecido. Mas, ao mesmo tempo, permanece-lhe um estranho com sua identidade própria preservada. Esta é, então, a base da tomada de consciência do Outro, que implica, concomitantemente, uma fusão de sentido no mundo primordial que mantém uma distância necessária para tornar possível a própria associação intersubjetiva.

Nesse ínterim, faz-se importante retomar, no argumento husserliano o desencadear deste processo que permite ao Eu lançar-se para 'fora de si' e encontrar o Outro somente se torna possível pela dinâmica da autopercepção do Eu. Isto é, em termos transcendentais, é preciso primeiramente tomar consciência da esfera do próprio para em seguida compreender a inserção nesta do sentido de Outro.

Assim, ao Eu é possível apreender, ao mesmo tempo, a si próprio em uma auto-percepção ou autoconsciência e, por analogia, o sistema de aparições, por meio do qual o estranho aparece em uma síntese de apresentações. Portanto, ambas as apreensões co-existem em seu horizonte primordial de vividos como em uma relação que preserva a semelhança e a diferença, revelando-se como

uma nota após a outra, uma aparição após a outra, as duas esferas originárias se acordando exatamente como as cordas de um instrumento, lentamente, respeitando uma tonalidade comum, dissolvendo todas as incompatibilidades, mas salvaguardando as próprias particularidades (PUGLIESE, 2004, p. 219).

Aqui, então, incide toda propriedade e plenitude de uma relação empática, isto é, do reconhecimento entre a identidade e a diferença não somente na dimensão física-espacial, mas também temporal. E, em última instância, o reconhecimento das reações comuns e não comuns em circunstâncias similares, formando uma comunidade intermonádica.

Em suma, diante de todo este percurso de reconstrução genética tecido por Husserl torna-se claro que o encontro do Eu com o estranho não é jamais imediato, pois requer um tipo particular de afastamento ou desvio por meio da mediaticidade da consciência

intencional. Por esta razão, neste percurso de análises foram individuadas duas estruturas apreendidas transcendentemente que exercitam esta função de mediação. A primeira delas é a corporeidade em suas formas indivisíveis do *Körper e Leib*, e a diversa posição no espaço (o 'aqui' e o 'lá'). Particularmente este último ramo da descrição implica a presença de um espaço comum que circunda diversamente os corpos diferentes, que se articulam em um 'aqui' e em um 'lá' igualmente absolutos.

3.3.2 - A vivência da constituição recíproca

Quanto ao segundo ponto, cumpre-nos esclarecer que todas estas considerações conduzem Husserl, nas próprias *Meditações*, a uma conclusão altamente significativa, podendo ser considerada como um sinal de passagem fundamental: a descrição fenomenológica do encontro com o sujeito estranho. Esta tematização vincula-se necessariamente à noção de comunidade ou da objetividade do mundo, que o filósofo enfatizou como escopo precípua das discussões na referida obra.

Trata-se, inicialmente, de uma tentativa husserliana de estabelecer o sentido de um mundo comum, correlacionado ao entrelaçamento intersubjetivo ou à constituição recíproca deste mesmo mundo em que todos os sujeitos encontram-se inseridos. Argumento que torna mais clara e fundamentada a objeção do solipsismo, que parecia ameaçar a fundamentação de Husserl. Trata-se, enfim, de uma elucidação da comunidade que se forma em graus diferentes e que se estabelece de forma intermonádica, constituindo, assim, o sentido último da concepção husserliana sobre a intersubjetividade transcendental.

Dessa forma, considerando as observações anteriores sobre a vivência primordial de Outro, temos que, além de vivenciar em seu mundo primordial o estrangeiro, o Eu transcendental, por meio do emparelhamento associativo, se percebe também como vivenciado pelo Outro, no seu 'aqui', como igualmente estranho a ele. Assim, o corpo próprio do Eu insere-se no campo de percepção do Outro como sendo vivenciado por este enquanto estrangeiro. “Quando o emparelhamento dos corpos próprios é assumido na vivência 'outro homem', surge a certeza de que é tal precisamente porque afirmá-lo é captar a estrutura de repetição que é sua subjetividade” (IRIBARNE, 1987, p. 92) igualmente constituinte do Eu que para ele é um outro.

Como tratamos antes, o outro sujeito aparece ao Eu com todos os seus movimentos em um caráter objetivo, assim como este se mostra àquele. Em outras palavras,

isso faz emergir o alcance na primordalidade da significação da natureza objetiva: de um ser cuja vida é percebida em uma unidade vinculada a um corpo física-espacialmente localizado, por meio do qual este se manifesta e se relaciona com o mundo.

Assim, é possível entender que esta vivência faz emergir

a identificação como mundo em si, do mundo constituído para cada um como 'meu'. Na vivência empática, na medida em que 'coassumo' as vivências do Outro, capto o que elas têm constituído para si, como o pólo idêntico, de minhas próprias vivências para mim. Ademais, em relação aos Outros supostos, tenho a certeza de que devem vivenciar o mesmo. O sentido dos objetos só se alcança em relação à vivência da comunidade que não é outra coisa senão que esse comum saber um do Outro (IRIBARNE, 1987, p. 93).

Logo, esta mútua relação constituinte de uma vivência da reciprocidade, que evoca pela associação a copresença de um ser evocante e outro evocado, ambos igualmente originários, revela um desenvolvimento dos múltiplos aspectos que, este saber-se outro para o outro, conduz à fundação da concepção do mundo objetivo. Segundo Husserl (2001a, p. 134), a objetividade do mundo é constituída em distintos graus com base nesta comunicação recíproca entre as mônadas ou comunidade intersubjetiva, isto é, entre o Eu monádico que governa seu corpo próprio e o eu monádico do Outro.

Seu primeiro grau ou nível de constituição, prossegue o filósofo, diz respeito ao ser comum da natureza, incluindo o corpo e o eu psicofísico do Outro, emparelhado com o próprio Eu em sua totalidade. Aquele é, por sua vez, inseparável deste, mas não o mesmo que este. Isso ocorre porque toda apresentação pressupõe um núcleo de apresentação, estando ambas unidas numa co-percepção.

Dito de outra forma, “uma e outra estão unidas de tal maneira que têm uma função comum, a de uma percepção única que, além de apresentar, no que se refere ao seu objeto em seu conjunto, mostra a consciência de que ele está presente em pessoa” (idem, p. 135). Assim, a reciprocidade que constitui o sentido da comunidade implica em uma subjetividade que assume os diversos sujeitos da relação atual e potencial, sendo que o Eu permanece como membro central da relação, embora o simples entrar nesta relação o prive de sua unicidade e o lance na transgressão de sua ipseidade.

Para clarificar, é necessário ter compreendido que, por meio do emparelhamento associativo, o corpo próprio estrangeiro, pertencente ao mundo primordial, apresenta imediatamente o outro Eu. Ele apresenta, antes de tudo, a atividade imediata desse

outro Eu em seu corpo e sua ação mediata sobre a natureza que ele percebe, a mesma a qual pertence e que igualmente faz parte da primordialidade. Mesma natureza, devemos colocar em relevo, mostrada em termos imaginativos condicionais “como se o eu estivesse lá no lugar deste outro corpo próprio”, lugar não apenas físico-espacial, mas também temporal. Isto é, lugar não apenas ocupado fisicamente por um corpo entre outros corpos, mas também por um fluxo de consciência cujos vividos decorrem no horizonte do tempo imanente.

Desse modo, é necessário primeiro refletir sobre a percepção de Outro para o sujeito, para em seguida voltarmos a atenção para a constituição do mundo objetivo. Considerando que esta é possível pelo fato de que a percepção de Outro revela um ser que possa ser o mesmo que Eu, embora sob o ponto de vista da modificação intencional no âmbito da esfera de pertença.

Logo, em um segundo grau, a 'natureza' adquire o sentido 'mundo' porque é constituída como identidade das multiplicidades que, sob a forma de fenômenos variáveis dos diferentes sentidos, sob a forma de perspectivas variadas de cada ser que aí se encontra imerso, pertencem a cada orientação particular do 'aqui' e do 'lá'. Pois, o Eu não tem em sua primordialidade uma segunda esfera originária apresentada, com uma segunda natureza e um segundo corpo próprio nessa natureza (HUSSERL, 2001a, p. 137). Se assim o fosse, não seria possível ao Eu se perguntar pelo sentido da mesma natureza objetiva, não seria possível o mundo objetivo.

Ora, o sentido da objetividade no pensamento husserliano implica, então, necessariamente uma vivência imediata da identidade entre o mundo dos outros e o do próprio Eu. Implica em um mundo que existe para nós por meio de nossa própria sensibilidade. Em suma, o fenômeno¹⁹ da vivência do mundo objetivo traz em si, além daquele constituído primordialmente, esta segunda camada, simplesmente apresenta pela vivência de Outro, que permite uma verificação concordante da constituição perceptiva que, uma vez formada, “se efetua na marcha progressiva e coerente (e que implica correções constantes que restabelecem a coerência) da nossa vivência viva e por meio dela” (idem).

Em termos primordiais, com a compreensão desta coexistência ou reciprocidade intersubjetiva, funda-se a forma temporal comum e qualquer tempo imanente adquire espontaneamente o sentido de um modo particular da aparição originária do tempo

19 Nesse ínterim, faz-se importante mencionar que Husserl não negligenciou, na variação de perspectivas frente a percepção do mundo objetivo, que a concordância deste mantém-se mesmo nas modificações decorrentes do *pathos* humano, em sua dimensão psicofísica. Este pode trazer à baila fenômenos bastante diversos daquilo que se verifica e se confirma na vivência intersubjetiva, mas, essencialmente, encontra-se sempre em relação às percepções que não sofrem sua influência.

cósmico ou objetivo. Assim, Eu e Outro constituem mútua e reciprocamente uma comunidade temporal monádica inseparável, pois está ligada à constituição de um mundo e tempo cósmicos.

Com isso, concordamos com Husserl que

não há nada de enigmático em que eu possa constituir em mim um outro eu ou, para falar de maneira mais radical ainda, que eu possa constituir na minha mônada uma outra e, uma vez constituída, apreendê-la precisamente na qualidade de outra; compreendemos também este fato, inseparável do primeiro, de que eu possa identificar a natureza constituída por mim com aquela constituída por outro (ou, para falar com toda precisão necessária, com uma natureza constituída em mim como constituída por outro)” (HUSSERL, 2001a, p. 140).

Para concluir, esclarecemos que, mediante tais observações, fica definitivamente fundada, no pensamento husserliano, a coexistência do Eu com o outro Eu, da vida intencional deste com a daquele. Uma coexistência que se mostra pela reciprocidade entre ambos e que esclarece na descrição fenomenológica a fundação da relação intersubjetiva. Ademais, que possibilita ao Eu, simultaneamente, apreender o Outro como uma modificação dele próprio e apreender-se a si mesmo como um estrangeiro para outros sujeitos.

3.3.3 - Unidade da teoria da intersubjetividade em Husserl

Neste terceiro e último ponto, embora não tenham sido objetos de nossa reflexão todos os aspectos que Husserl abordou sobre a consciência originária de Outro, devemos perguntar sobre a possibilidade de uma Teoria da Intersubjetividade no conjunto da obra husserliana. Questionamento que consideramos significativo para se compreender os alcances e limites das análises tecidas no cerne da fenomenologia pura, concernentes à temática em epígrafe.

De início, podemos mencionar que ao final das *Meditações*, o próprio filósofo, concluindo que seus objetivos foram essencialmente atingidos, afirma a existência de uma teoria sobre o sentido de Outro, a qual tem um caráter peculiar: seu fundamento é a autoconsciência do Eu transcendental. Fundamento este que possibilita, por meio das sínteses

de identificação tratadas previamente, o alcance da constituição originária de Outro. Nas palavras de Husserl:

nossa teoria da vivência estranha, da vivência dos outros, não quereria nem poderia fazer qualquer outra coisa senão explicitar, partindo da obra constitutiva da vivência, o próprio sentido da posição de um outro e, partindo das sínteses correspondentes, explicitar o sentido da existência verdadeira dos outros (HUSSERL, 2001a, p. 161).

Todavia, considerando outros textos husserlianos, tanto anteriores quanto posteriores à aludida obra, tais como *Ideias I e II, Conferências de Paris* e os manuscritos postumamente publicados sob o título *Sobre a Intersubjetividade*, Iribarne (1987, p. 19) afirma a existência de uma teoria husserliana da intersubjetividade, pela centralidade que o tema assume no âmbito da fenomenologia pura. E destaca que isto ocorre de um modo deveras peculiar, pois esta teoria não foi legada à filosofia como um todo orgânico ou sistemático, compondo-se de conceitos que foram largamente reelaborados sob perspectivas diversas e distintas, porém não contraditórias ou dificilmente articuladas.

Nesse sentido, prossegue a mesma autora, é possível afirmar esta totalidade teórica se colocamos em relevo que na concepção husserliana da tarefa filosófica e de seu próprio objeto se trata de um sistema peculiar que é infinitamente aberto em seu horizonte conceitual, não se fechando em si mesmo. Trata-se, então, de um pensamento que se permite constantemente ser questionado, se descobrindo e se movendo em paradoxos, como diante de problemas para quem aceita uma postura filosófica de começar pela mudança de orientação do olhar, por meio da reflexão. Assim, encontramos aí, no campo da fenomenologia transcendental husserliana, sempre novos descobrimentos e condições de possibilidades a serem desveladas.

Igualmente, explicita Vanzago (2008, p.179), temos na fenomenologia husserliana não apenas um próprio projeto fundacional do conhecimento sobre as coisas, que se pauta em demonstrar uma nova forma de vê-las ou apreendê-las, mas temos uma investigação inigualável da descrição do mundo objetivo, que possui necessariamente um sentido último atribuído pela intersubjetividade transcendental. Por meio desta, Husserl inexoravelmente encontra o Outro em um trabalho incessante e progressivo sempre mais complexo, que implica, em sua totalidade, uma perspectiva filosófica orientada para o futuro, cujo real valor emerge somente quando se reflete sobre todos os seus apontamentos.

Por esta razão, sobretudo pelas vicissitudes conceituais constantes, diversas críticas têm sido direcionadas a esta temática husserliana, sendo seu principal questionamento: “qual é o verdadeiro problema para Husserl, o problema fundamental da fenomenologia: a pergunta pelo Outro ou a pergunta pelo mundo?” (IRIBARNE, 1987, p. 125). Em nosso entendimento, na filosofia husserliana estas questões caminham juntas, portanto, não seria justo afirmar que ela apenas trata do problema da constituição do mundo, embora este tenha sido o objeto de reflexão inicial em todo projeto fenomenológico de Husserl, bem como nas próprias *Meditações* - obra consagrada às discussões sobre a intersubjetividade.

No transcorrer de nossas reflexões pudemos notar que o problema da objetividade do mundo para a subjetividade transcendental se entrelaça à concepção da intersubjetividade. É justo afirmar que Husserl começa investigando as condições de possibilidade originária da fundação dos objetos e que é por este caminho que começa a adentrar o horizonte da vivência de Outro. É justo ainda afirmar que todo seu projeto se fundamenta no campo de vivências transcendentais, pois o Eu é o substrato último de todo conhecimento, de toda fonte de sentido. E nele mesmo, alargando a reflexão, é possível encontrar o sentido de Outro, que traz à baila a concepção da intersubjetividade transcendental.

Esta concepção, cabe ratificar, se desenvolve em diversos aspectos, sendo que aqui tratamos da constituição do sentido de Outro ou da relação empática. Mas, ainda é possível, em seu bojo, tratar de outras dimensões que podem ser objeto de estudo em momento vindouro. Dentre todas elas, destacamos a comunicação intermonádica e a atitude ética. Em breves palavras, a primeira, de acordo com Vanzago (2008, p. 146), diz respeito ao movimento expressivo crucial que instaura a empatia, qual seja: a linguagem. Esta se torna relevante para Husserl, pois indica a reciprocidade dos gestos e do falar, cujos significados produzem e consentem interações que colocam em ato o desenvolvimento de um sujeito para outro.

A segunda, por sua vez, para Fabri (2006, p. 75), acuradamente tratada por Husserl sobretudo em textos posteriores às *Meditações*, denota o reconhecimento que as relações inter-humanas ocorrem no encontro entre a esfera do próprio e aquela que pertence aos outros, dando sentido e condicionando a humanidade em termos genéricos e morais. Esta postura ética, que oscila entre a afirmação da subjetividade e o reconhecimento do Outro,

“é, com efeito, uma das descobertas ou conquistas do pensamento husserliano, mesmo que a sobriedade deste filósofo o tenha impedido de explorar, de um modo mais

insistente ou radical, a dimensão de abertura fornecida por seu próprio pensamento. De nossa parte, afirmamos e enfatizamos que o estrangeiro (ou não próprio) só existe, melhor dizendo, só pode manifestar-se, na medida em que houver resposta por parte de uma determinada esfera de pertença (eu, cultura, comunidade etc.)” (idem, p. 76).

Em outras palavras, temos na fenomenologia husserliana uma concepção de subjetividade que não se constitui com base em uma pretensão teórica, mas na condição de possibilidade de uma ética definida como relação recíproca entre sujeitos que, de modo originário, se implicam mutuamente. Esclarece Salanskis (2006, p. 103), que a última análise husserliana do conhecer recíproco entre Eu e Outro, conforme foi mencionado quando tratamos do emparelhamento associativo, vincula-se a uma prática do sujeito no mundo: seus comportamentos. Sendo assim, o interesse de Husserl, considerando as suas noções sobre a totalidade monádica do Eu e a corporeidade, se estende do plano teórico para o prático, acabando por alcançar a coletividade em um ponto de vista deontológico.

Por fim, entendemos, então, que este é o legado de Husserl para o pensamento filosófico, de uma teoria da intersubjetividade que se configura por estratos articulados, por seu comum pertencimento ao campo transcendental de vivências. Um legado que, em todos os seus níveis, se denota vasto e passível de desdobramentos. Um legado que designa o desenvolvimento próprio da fenomenologia que, no decurso de sua elaboração, se depara surpreendentemente com o Outro e o incorpora no âmbito transcendental, de modo que quando tratamos do sujeito, estamos, concomitantemente, tratando de outros sujeitos.

CONCLUSÃO

A guisa de uma conclusão deste estudo, que na intenção de encerrá-lo abre caminhos para novas discussões, podemos, em primeiro lugar, afirmar que nossos apontamentos sobre o tema em epígrafe não devem se restringir a este presente momento. Durante o percurso que traçamos desde o início, deparamo-nos, em um movimento progressivo de aproximação, com a complexidade que reveste a fenomenologia husserliana acerca da intersubjetividade transcendental. Desse modo, entendemos nosso estudo como um prelúdio aos desdobramentos que Husserl revelou com a compreensão do sentido de Outro. Um prelúdio, portanto, imprescindível para qualquer prosseguimento ou abordagem dos assuntos aqui implicados como horizonte de possibilidades.

Para concluir, então, cremos que seja oportuno, em segundo lugar, mencionar os vínculos entre as observações por meio das quais se desenvolveu a nossa investigação. Nosso intuito precípua foi compreender quais são as condições que sustentam a argumentação husserliana acerca do sentido originário de Outro. Em outras palavras, nosso objetivo principal consistiu em delinear os fundamentos e os aspectos genéticos da constituição originária do estrangeiro, vinculada necessariamente aos conceitos de propriedade e alteridade, bem como aos seus correspondentes imanência e transcendência.

Por esta razão, principiamos, no primeiro momento, pelos temas principais da concepção da fenomenologia husserliana, que se mostra em um discurso articulado pelo desejo premente de Husserl em fundar uma fonte apodítica de todo conhecimento. Nesse sentido, destacamos a emergência do Eu transcendental, alcançado por meio de uma mudança de orientação do olhar para o mundo e para si mesmo. O próprio Eu, em uma atitude fenomenológica ou reflexiva, em sucessivas reduções, se apreende como subjetividade constituinte, cuja vida se caracteriza peculiarmente pela unidade do fluxo de vividos da consciência pura intencional.

Portanto, o próprio Eu, em sua primordialidade, se apreende enquanto fonte última de todo sentido, vivenciando a si mesmo, no transcurso do tempo imanente, como uma totalidade monádica. Assim, o Eu se apreende como pólo idêntico de todos os seus atos intencionais, bem como de suas habitualidades. E também como ser psicofísico que se

encontra imerso no mundo objetivo, em constante relação sensitiva e intencional com as objetividades em geral.

Diante disso, com a descrição deste fundamento da fenomenologia pura husserliana, passamos ao que dele decorre. No segundo momento, então, tratamos da vivência e da autoconsciência do Eu, pois todo sentido que dele emerge embasa-se nesta premissa. Aqui se insere, inexoravelmente, o encontro nas vivências primordiais com o Outro, revelando a impossibilidade e insuficiência de uma subjetividade concebida de modo solipsista.

No âmbito de suas vivências a primordialidade se depara com o outro Eu, o que conduz Husserl a uma investigação acurada sobre a propriedade ou esfera de pertença originária. Com isso, propõe uma atividade abstrata, necessária metodologicamente, para alcançar o próprio e nele saber extrair em seguida o não-próprio. Nesse delineamento encontramos, junto com o filósofo, a plenitude da encarnação: o Eu transcendental se percebe como ser no mundo por meio de sua corporeidade, que indica seu ponto-zero de orientação espaço-temporal. Percebe-se, portanto, no conjunto de seus vividos, como ser dotado de corpo animado e de alma encarnada.

Com base nestes dois fundamentos temos a possibilidade de tratar dos níveis transcendentais de alcance do Outro, bem como da relação intersubjetiva, que se fundamenta na tomada de consciência do Eu transcendental. Aqui incide o aspecto final de nossas reflexões, o qual, não menos importante do que os anteriores, poderia ser o primeiro se não tivéssemos optado por seguir a ordem da argumentação husserliana, que neste contexto parece mais clarificadora.

Embora, Husserl tenha se preocupado precipuamente com a constituição do mundo objetivo, percebemos que foi por meio desta que alcançou a primordialidade, e em seu âmbito o Outro. Vimos que este é apreendido originariamente pelo Eu a partir de seu corpo no mundo, mas não como um corpo qualquer. Quando se coloca intencionalmente lado a lado com este corpo, o Eu o percebe agindo no mundo, manifestando suas sensações etc., portanto, como corpo próprio análogo ao seu. Porém, esta relação somente se torna plena na concepção husserliana, quando a primordialidade, por meio de sua capacidade intencional de lançar-se para fora de si e retornar para si, imagina-se 'como se estivesse lá' no lugar espaço-temporal do Outro.

Com isso, vimos que não é preocupação husserliana demonstrar a validade efetiva da presença do Outro no mundo, mas de mostrar transcendentalmente os fenômenos designativos de sua aparição no horizonte de vivências primordiais. Isso conduz a uma

vivência originária do Outro e a uma relação do Eu com ele, de modo que o fundamento é sempre o próprio Eu transcendental.

De posse destas demonstrações husserlianas, talvez fosse possível agora, em um modo inverso, fazermos uma leitura que principiasse pelo terceiro momento de nossas reflexões e nos dirigíssemos até o primeiro. Isso pode ser pensado porque a fidelidade do filósofo ao problema do Outro o conduz à extensão do campo de aplicação da fenomenologia genética, que chega a vincular-se à historicidade da consciência e à temporalidade intersubjetiva. Com Husserl encontramos na concepção da subjetividade transcendental a própria intersubjetividade, a própria possibilidade de se falar sobre o Outro, considerando sempre os distanciamentos e as aproximações entre um sujeito e outro sujeito. Pois este é sempre compreendido originariamente do ponto de vista do sujeito, o que denota que na qualidade de outro ele é, em princípio, uma modificação do Eu.

Sendo assim, no próprio interior do Eu transcendental encontramos o sentido de outro sujeito, o qual é compreendido como dotado das mesmas características daquele, sendo-lhe igualmente possível perceber o Eu que o apreende como um Outro. Temos, então, a apreensão da reciprocidade constitutiva, sustentada por uma relação empática, que conduz Husserl a outros níveis de reflexão que derivam do tema que delimitamos, porém não são por ora nossos objetos de análise. Permanecem, dessa forma, outras questões instigantes para serem discutidas em momentos vindouros, razão pela qual se torna forçoso tecermos uma reflexão sobre os limites dos apontamentos husserlianos.

Dentre estas questões, não poderíamos deixar de mencionar a comunicação intersubjetiva, as implicações éticas e o problema de Deus, que parecem todos eles integrarem-se à noção de comunidade intersubjetiva. Questões que, inclusive, foram desdobradas pelos sucessores de Husserl, tais como Levinas e Stein.

Enfim, podemos afirmar, esta é a satisfação de realizar análise tão profícua: entender que após findar-se uma discussão há sempre desdobramentos novos que permeiam o horizonte de possibilidades de um projeto filosófico digno de nota, como é o de Husserl, nosso interlocutor. Especificamente, nossa satisfação consiste em pelo menos principiar uma reflexão sobre a relevância e a complexidade do tema proposto, em nosso caso, a intersubjetividade ou a constituição do Outro para o sujeito. Um tema que, percebemos, não é secundário ou periférico, mas fundamental para o entendimento da primordialidade, pois, pelo menos na perspectiva husserliana, toda subjetividade é compreendida como intersubjetividade transcendental. O Eu constituinte também se percebe constituído pelo Outro, de modo que se encontram imersos em um mundo que é para ambos e, conseqüentemente, para todos nós.

Permanece, então, a nossa motivação para seguir adiante, em busca da compreensão disso que tantas vezes nos parece tão comum em nossa vida empírica, mas que quando nos aproximamos reflexivamente se parece tão surpreendente: o Outro no horizonte de possibilidades do Eu transcendental.

REFERÊNCIAS

BARBARAS, R. **Introduction à la philosophie de Husserl**. Chatou: Les Éditions de la transparence, 2004.

BELLO, A . A . Husserl interprete di Kant. In: **Dialegesthai. Rivista telematica di filosofia**. Ano 7, 2005. Disponível em: <http://www.mondodomani.org/dialegesthai>. Acessado em 10 de janeiro de 2009.

BERGER, G. **Le cogito dans la philosophie de Husserl**. Paris: Éditions Montaigne, 1941.

BOUCKAERT, B. **L'idée de l'autre: la question de l'idéalité et de l'altérité chez Husserl des *Logische Untersuchungen* aux *Ideen I***. Netherlands: Kluwer Academic Publishers, 2003.

DEPRAZ, N. **Comprender Husserl**. Petrópolis: Vozes, 2007.

_____. Introdução. In: HUSSERL, E. **Sur l'intersubjectivité**. Volume 1. Paris: Presses Universitaires de France, 2001 b.

FABRI, M. **Fenomenologia e cultura: Husserl, Levinàs e a motivação ética do pensar**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2007.

_____. A atualidade da ética husserliana. In: **Veritas**, V. 51, n° 03. Porto Alegre, 2006.

FRAGATA, J. S. J. **A fenomenologia de Husserl como fundamento da filosofia**. Braga: Livraria Cruz, 1959.

_____. **Problemas da fenomenologia de Husserl**. Braga: Livraria Cruz, 1962.

FINK, E. **De la phénoménologie**. Traduit de l'allemand par Didier Franck. Paris: Les éditions de minuit: 1974.

HUSSERL, E. **A ideia da fenomenologia**. Lisboa: Edições 70 Ltda, 2008.

_____. **A filosofia como ciência de rigor**. Coimbra: Atlântida, 1952.

_____. **Ideias para uma fenomenologia pura e para uma filosofia fenomenológica: introdução geral à fenomenologia pura**. São Paulo: Ideias e letras, Coleção Subjetividade Contemporânea, 2006.

_____ **Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenológica**
Volume 2. Torino: Biblioteca Einaudi, 2002.

_____ **Conferências de Paris.** Lisboa: Edições 70 Ltda, 1992.

_____ **Meditações cartesianas: introdução à fenomenologia.** São Paulo: Madras Editora Ltda, 2001 a.

_____ **Sur l'intersubjectivité.** Volume 1. Paris: Presses Universitaires de France, 2001 b.

_____ **Sur l'intersubjectivité.** Volume 2. Paris: Presses Universitaires de France, 2001 c.

IRIBARNE, J. V. **La intersubjetividad em Husserl: Bosquejo de una teoria.** Volume 1. Buenos Aires: Ediciones Carlos Lohlé, 1987.

_____ **La intersubjetividad em Husserl: Bosquejo de una teoria.** Volume 2. Buenos Aires: Ediciones Carlos Lohlé, 1988.

KANT, I. **Crítica da razão pura.** São Paulo: Editora Nova Cultural Ltda, 1999.

KERKEL, A. L. & SCHÉRER, R. **Husserl.** Paris: Presses Universitaires de France, 1971.

KOCKELMANS, J. J. **Edmund Husserl's phenomenology.** Indiana: Purdue University Press, 1994.

LEVINAS, E. **Descobrimo a existência com Husserl e Heidegger.** Lisboa: Instituto Piaget, s/d.

PATOCKA, J. Analyse de la conscience intime du temps. In: _____ **Introduction à la phénoménologie de Husserl.** Collection Krisis. Grenoble: Editions Jérôme Lillon, 1992.

PUGLIESE, A. **La dimensione dell'intersoggettività: fenomenologia dell'estraneo nella filosofia di Edmund Husserl.** Milano: Associazione Culturale Mimesis, 2004.

RICOUER, P. **Na escola da fenomenologia.** Petrópolis, Rio de Janeiro: Vozes, 2009.

SALANSKIS, J-M. **Husserl.** São Paulo: Estação Liberdade, 2006.

SARAMAGO, J. **O homem duplicado.** São Paulo: Companhia de Bolso, 2008.

TOULEMONT, R. **L'essence de la société selon Husserl.** Paris: Presses Universitaires, 1962.

VANZAGO, L. **Coscienza e alterità: La soggettività fenomenológica nelle Meditazioni cartesiane e Nei manoscritti di ricerca di Husserl.** Milano: Associazione Culturale Mimesis, 2008.

ZILLES, U. Fenomenologia e teoria do conhecimento em Husserl. In: **Revista da abordagem gestáltica**, v.13, n°02, 2007, p. 216-221.

ZITKOSKI, J.J. **O método fenomenológico de Husserl.** Porto Alegre: EDIPUCRS, 1994.