

PEDRO AUGUSTO DE CASTRO BUARQUE SILVA

**IDEALISMO E INTERSUBJETIVIDADE NAS *MEDITAÇÕES*
CARTESIANAS DE EDMUND HUSSERL**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da UFPE, como requisito parcial para obtenção do título de mestre.

Orientador: Prof. Dr. Marcelo Luiz Pelizzoli.

Recife/PE
2012

S586i Silva, Pedro Augusto de Castro Buarque.
Idealismo e intersubjetividade nas meditações cartesianas de Edmund
Husserl / Pedro Augusto de Castro Buarque Silva. – Recife: O autor,
2012.
110 f. ; 30 cm.

Orientador: Prof. Dr. Marcelo Luiz Pelizzoli.
Dissertação (mestrado) – Universidade Federal de Pernambuco,
CFCH. Programa de Pós-graduação em Filosofia, 2012.
Inclui bibliografia.

1. Filosofia. 2. Idealismo. 3. Intersubjetividade. 4. Husserl, Edmund.
5. Empatia. I. Pelizzoli, Marcelo Luiz (Orientador). II. Título.

100 CDD (22.ed.)

UFPE (CFCH2012-141)

PEDRO AUGUSTO DE CASTRO BUARQUE SILVA

**O IDEALISMO E A INTERSUBJETIVIDADE NAS MEDITAÇÕES
CARTESIANAS DE EDMUND HUSSERL**

Dissertação de Mestrado em Filosofia
aprovada, pela Comissão Examinadora
formada pelos professores a seguir
relacionados para obtenção do título de
Mestre em Filosofia, pela Universidade
Federal de Pernambuco.

Aprovada em: 19/04/2012

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. Marcelo Luiz Pelizzoli (ORIENTADOR)
UNIVERSIDADE FEDERAL DE PERNAMBUCO

Prof. Dr. Mario Ariel González Porta (1º EXAMINADOR)
PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA - SP

Prof. Dr. Thiago André Moura de Aquino (2º EXAMINADOR)
UNIVERSIDADE FEDERAL DE PERNAMBUCO

RECIFE/2012

Dedico à minha mãe e à minha noiva.

AGRADECIMENTOS

Agradeço ao professor Marcelo Pelizzoli pela orientação, pelos valiosos comentários e textos cedidos.

Agradecimento especial a Isabel, Betânia e Hugo, que mantém vivo e operante o Programa de Pós-graduação, pela paciência, grande disponibilidade e participação.

Agradeço ao CNPq, à CAPES e ao Programa de Pós-graduação em Filosofia da UFPE, pelo apoio financeiro concedido (Bolsa de Estudos).

Finalmente, agradeço imenso aos professores Érico Andrade, Thiago Aquino, Washington Luiz e Alfredo Moraes pela solicitude e pela abertura de meus horizontes acadêmicos e filosóficos, e a meus amigos e colegas pelo companheirismo e cumplicidade.

RESUMO

O objetivo da presente dissertação é analisar como Husserl aborda a questão da intersubjetividade nas *Meditações Cartesianas*. Em nossa leitura, entretanto, buscaremos um afastamento do viés cartesiano que tanto tem animado as críticas à objeção do solipsismo desde a perspectiva do idealismo transcendental. Segundo esse viés, por desenvolver radicalmente os motivos da filosofia cartesiana, como o projeto da *mathesis universalis* e o retorno ao *ego cogito*, a fenomenologia deveria ser compreendida como um neocartesianismo, apresentando alguns dos “problemas transcendentais” tradicionalmente ligados a ele: em nosso caso, o solipsismo. Nesse sentido, adotaremos como referencial crítico a interpretação de Paul Ricoeur da “tentativa malograda” de Husserl de fundar a alteridade *no* e *a partir do ego* transcendental. Em resposta às críticas decorrentes dessa interpretação, nossa leitura explorará a introdução de noções como *estranho* e *comunidades culturais*, bem como a distinção entre *ego* humano e *ego* transcendental, a experiência da empatia e o papel da fenomenologia genética na fundamentação da intersubjetividade e de sua relação com o idealismo transcendental. Nossa discussão visará, pois, a partir de uma leitura motivada pela refutação às críticas de Ricoeur, renovar nosso olhar sobre o pensamento husserliano. Nesse sentido, o idealismo transcendental não impossibilitaria a fundação da intersubjetividade, mas dependeria dela. Por isso, o idealismo seria então composto pelas apercepções que constituem a nossa “certeza” do mundo (a tese do mundo) e sua evolução se daria, não por experiências confirmadoras, mas por infirmações que adviriam não apenas de nossa aderência primordial ao mundo (pelas evidências negativas), mas também por meio dos outros egos (mediadas pelo *estranho*), que conosco compartilham de uma cultura e compõem uma comunidade intencional.

Palavras-chave: intersubjetividade; idealismo; empatia; estranho; comunidade.

ABSTRACT

The goal of this dissertation is to analyze how Husserl addresses the issue of the intersubjectivity in the *Cartesian Meditations*. In our reading, however, we'll seek a departure from the Cartesian bias that has animated the criticism to the objection of solipsism from the perspective of transcendental idealism. According to this bias, by developing radically the Cartesian philosophy's motifs, as the project of the *mathesis universalis* and return to the *ego cogito*, phenomenology should be understood as a neocartesianism, presenting some of the "transcendental problems" traditionally linked to it: in our case, the solipsism. Accordingly, we will adopt as a critical reference Paul Ricoeur's interpretation of Husserl's "unsuccessful attempt" of founding the alterity *in* and *from* the transcendental ego. In response to criticism arising from this interpretation, our reading will explore the introduction of notions such as *alien* and *cultural communities*, as well as the distinction between the human *ego* and transcendental *ego*, the experience of empathy and the role of genetic phenomenology in the founding of intersubjectivity and its relation with the transcendental idealism. Our discussion will focus, therefore, from a reading motivated by a rebuttal to Ricoeur's criticism, to renew our focus on the Husserlian thought. Accordingly, transcendental idealism would not make it impossible the founding of intersubjectivity, but would depend on it. Hence, idealism would then be composed of apperceptions that constitute our "certainty" of the world (the world thesis) and its evolution would occur, not through confirming experiences, but through infirmations that would come not only from our primordial adherence to the world (by negative evidences), but also through other egos (mediated by alien), which with us share a culture and compose an intentional community.

Keywords: intersubjectivity; idealism; empathy; alien; community.

SUMÁRIO

LISTA DE ABREVIACÕES	9
INTRODUÇÃO	10
CAPÍTULO 1: HUSSERL E AS <i>MEDITAÇÕES CARTESIANAS</i>	14
1. A identificação entre o autor e a obra	16
2. O projeto das <i>Meditações Cartesianas</i>	20
CAPÍTULO 2: O PROBLEMA DO OUTRO	25
1. O duplo sentido de <i>outro</i> no registro das <i>Meditações Cartesianas</i>	26
2. A idealidade do <i>outro</i>	31
CAPÍTULO 3: IDEALISMO E O PROBLEMA DA TRANSCENDÊNCIA	37
1. As cinco teses do idealismo husserliano	38
2. Apoditicidade e objetividade	42
3. Egologia e exterioridade	46
CAPÍTULO 4: OS PARADOXOS DO MUNDO	51
1. Primeiro paradoxo	52
2. Segundo paradoxo	59
3. Terceiro paradoxo	64
CAPÍTULO 5: OBJEÇÃO DO SOLIPSISMO	68
1. O “problema transcendental”	69
2. Eu pessoal e o <i>ego</i> transcendental	75
3. Intersubjetividade e passividade	76
CAPÍTULO 6: INTERSUBJETIVIDADE E MUNDO	85
1. Em <i>Problemas Básicos da Fenomenologia</i>	86
2. A noção de <i>estranho</i>	92

3. Empatia e apercepção	95
4. Mundanização e comunidade	100
CONSIDERAÇÕES FINAIS	105
REFERÊNCIAS	107

LISTA DE ABREVIACÕES:

Obras de Husserl comentadas:

MC – *Meditaciones Cartesianas*. México: Fondo de Cultura Económica, 1996

IF – *A ideia da fenomenologia*. Lisboa: Edições 70, 1986.

Ideias I – *Idéias para uma fenomenologia pura e para uma filosofia fenomenológica*. Aparecida: Idéias & Letras, 2006b.

Ideias II – *Ideas pertaining to a pure phenomenology and to a phenomenological philosophy: second book*. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 2000.

Crise – *The crisis of European sciences and transcendental phenomenology*. Evanston: Northwestern University Press, 1984.

LFLT – *Lógica Formal y Lógica Trascendental*. Ciudad de México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1962.

Análises – *Analyses concerning passive and active synthesis: lectures on transcendental logic*. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 2001.

IL – *Investigaciones Lógicas*. 2 v. Madrid: Alianza Editorial, 2009.

Europa – *Europa: crise e renovação*. Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2006a.

Conferências – *Conferências de Paris*. Disponível em < http://www.lusosofia.net/textos/husserl_conferencias_de_paris.pdf >, Acessado em: 13/06/2010.

Problemas – *The basic problem of phenomenology*. Dordrecht: Springer, 2006c.

INTRODUÇÃO

A filosofia, desde logo, exige explicações a partir das últimas e mais concretas necessidades de essência, e são estas as que respondem ao enraizamento essencial de todo mundo objetivo na intersubjetividade transcendental, ou seja, as que fazem concretamente inteligível o mundo enquanto sentido constituído.¹
(HUSSERL, 1996, p. 205)

Intersubjetividade é, hoje, um termo chave no pensamento ocidental. Grosso modo, seja na Filosofia, Psicologia, Antropologia ou Sociologia, seja sob a rubrica da interpersoalidade, da publicidade, da origem ou acordo ou compartilhamento formal de estados mentais ou mesmo de representações discursivas acerca de nós mesmos e das coisas, esta noção protagoniza os debates em torno da construção da identidade (pessoal, comunitária ou nacional), das visões de mundo, da objetividade, do jogo ideológico por trás da construção e propagação do saber científico, e de tantas outras questões. Não obstante a contemporaneidade do pensamento de Husserl, sua filosofia é ainda comumente associada ao solipsismo.

A contextualização da fenomenologia husserliana, para além da primeira metade do século XX, período de sua produção, deve-se não apenas à influência que – não obstante o caráter ambíguo dessa influência (quase parricida em alguns desses casos) – teria seu pensamento exercido sobre filósofos e cientistas como Edith Stein, Eugen Fink, Martin Heidegger, Jean-Paul Sartre, Maurice Merleau-Ponty, Michel Henry, Jacques Derrida, Max Scheler, Nicolai Hartmann, Emmanuel Lévinas, Gabriel Marcel, Rudolf Carnap, Ortega y Gasset, Alfred Schütz, Paul Ricoeur, Mikhail Bakhtin, Wolfgang Köhler, Max Wertheimer, Kurt Goldstein, entre outros. Na ocasião de sua morte, em 1938, era pouco o que havia de realmente disponível de seus escritos. A maior parte deles, preleções, manuscritos de trabalho e artigos, estava ainda fora do alcance dos intérpretes, seja pela ocasião de seu trânsito durante a II Grande Guerra (até a criação dos *Husserl-Archives*, em Leuven, na Bélgica), seja por ainda se encontrarem

¹ La filosofía, desde luego, exige explicaciones a partir de las últimas y más concretas necesidades de esencia, y son éstas las que responden al enraizamiento esencial de todo mundo objetivo en la intersubjetividad transcendental, o sea, las que hacen concretamente inteligible el mundo en cuanto sentido constituido. (HUSSERL, 1996, p. 205)

não decodificados e não organizados e traduzidos. E apenas ao longo do século XX seus escritos foram se tornando públicos (embora muitos ainda permaneçam codificados), oferecendo facetas ainda pouco conhecidas de sua fenomenologia.

Entretanto as leituras da filosofia transcendental husserliana têm trazido como cânone de interpretação, pelo menos para alguns desses intérpretes então consagrados, a obra *Ideias I* – cujo idealismo proferia como princípio fundamental a indubitabilidade e a existência necessária do ser imanente, em contraste com o mundo da ‘res’ transcendente que seria inteiramente dependente da consciência atual (Cf. Id., 2006b, p. 115). Nela, Husserl deixa clara a proximidade teórica com o pensamento de Descartes e Berkeley. Note-se, pois, que a leitura das MC e do idealismo nela proposto é constantemente associada a essa proximidade mesma, o que veio a se tornar um forte indicador de associação da fenomenologia ao solipsismo. Não quer dizer isso, porém, que o próprio pensador não tenha dado motivos para tal desacerto. O próprio título da obra, “Meditações cartesianas”, parece induzir a tal identificação com a filosofia cartesiana, ao sugerir uma referência direta à obra *Meditationes de prima philosophia*, de Descartes. Além disso, em várias passagens, o próprio filósofo alerta sobre o solipsismo “aparente” ou “provisório” em que as etapas mais fundamentais do método incorreriam (a redução transcendental e a *epoché abstrativa*).

Acreditamos, pois, que a leitura das MC, radicada nessa aproximação (quando não identificação) da fenomenologia ao pensamento de Descartes e Berkeley (especialmente do primeiro), pode levar a interpretações equívocas, como, por exemplo, a de que Husserl pressuporia no *ego* qualquer tipo de substancialidade ou realidade, quando seria principalmente isso que, na *epoché* fenomenológica, resultaria reduzido à mera suposição. O mesmo equívoco, de um modo mais elaborado, poderia ser notado na confusão entre as noções de *ego* empírico (pessoal, humano) e *ego* transcendental (vida que flui, unidade do fluxo temporal). Com isso, não intentamos reduzir as críticas dos intérpretes à mera aproximação ou identificação com a filosofia cartesiana. Não resta dúvida da radicalidade que permeia essas críticas. Tratar-se-ia, antes, de dar a conhecer um viés de leitura que, até então, tem fixado um “retrato” monolítico da fenomenologia.

Esperamos mostrar, pois, que, nas MC, tal como as ideias de natureza e mundo, o *ego* humano significa uma construção comunal, intersubjetiva: “encontro-me como homem no mundo e, ao mesmo tempo, como quem o experimenta e cientificamente o conhece, incluindo-me a mim” (Id., 2010., p. 30). Mais ainda: esperamos deixar claro, na segunda seção do Capítulo 6, que a interpretação solipsista da fenomenologia é de

algum modo contestável, mesmo quando associada à “fase” da produção de *Ideias I*. Apesar de, na obra, Husserl quase silenciar sobre a intersubjetividade, na mesma época, em preleções avançadas (como é o caso de *Problemas*), ele esclarecera o papel fundamental que o tema exercia no idealismo transcendental.

Nossa discussão, pois, gira em torno da relação entre a empatia e a constituição do mundo objetivo, descrita nas MC de Husserl, bem como em textos que circunscrevem a produção desta². Assim, teceremos considerações sobre a objeção do solipsismo transcendental, sua rejeição por alguns dos intérpretes (em especial Paul Ricoeur) e os argumentos utilizados por Husserl para explicar o significado e o papel da noção de intersubjetividade na obra em questão, bem como das noções que lhe acompanham – respostas do pensador, que utilizaremos a título de arguição às críticas expostas. A questão principal em torno da qual o presente texto orbitará é: como, da perspectiva do idealismo transcendental husserliano (tendo como referência as MC), será possível escapar do solipsismo?

O texto se divide em três partes. Na primeira, composta pelos capítulos 1 e 2, fizemos considerações preliminares sobre o método e os pressupostos exegéticos que permearam nossa leitura, sobre como nos dispomos em relação às críticas e aos textos de Husserl; e sobre as circunstâncias em torno da produção e publicação das MC (capítulo 1); bem como a apresentação da intersubjetividade enquanto problema, pela duplicidade da noção de outro que motiva e norteia as considerações de Husserl sobre o tema e pelos impasses derivados da redução fenomenológica para a superação do solipsismo (capítulo 2). Na segunda parte, composta pelos capítulos 3 e 4, concentramo-nos em reconstruir as críticas de Paul Ricoeur³ ao idealismo transcendental husserliano e à “tentativa” de superação do solipsismo sob a perspectiva deste. Devido às limitações de tempo e volume previamente determinadas para a realização do presente texto, privilegiamos o mergulho nas críticas de um intérprete a uma reconstituição de sobrevoos da totalidade das críticas acerca dos temas em questão. Na terceira, composta pelos capítulos 5 e 6, revisaremos alguns dos pressupostos de Husserl, na construção de

² Pode-se estranhar a frequência com que outros textos, aparecem em citações ou comentários, uma vez que a proposta do texto é de se concentrar nas MC. Porém, esses outros textos figuram a título complementar, de modo a esclarecer questões tratadas de modo ainda vago nas MC.

³ Não privilegiamos, na reconstrução do corpo crítico de Paul Ricoeur, obras como *O si-mesmo como um outro*, *Tempo e Narrativa*, etc., pois acreditamos que, por se tratarem de momentos de construção da própria filosofia deste, nelas, a filosofia husserliana figure já motivada por questões e perguntas estranhas a ela.

seu idealismo transcendental, e como a intersubjetividade se torna seu pressuposto, para, dessas considerações, refutar as críticas de Ricoeur.

Ora, não é nossa pretensão apresentar a solução oferecida por Husserl para o problema do solipsismo como uma resposta peremptória. Nossa discussão visa, pois, a partir de uma leitura motivada pela refutação às críticas, renovar nosso olhar sobre o pensamento husserliano, de modo que, em futuras pesquisas, se possa extrair dele orientações para o debate entorno da intersubjetividade, bem como de suas ramificações problemáticas.

CAPÍTULO 1: HUSSERL E AS *MEDITAÇÕES CARTESIANAS*

Encontrar um homem é ser despertado
por um enigma (LEVINAS, 1997, p. 151)

Antes iniciar a discussão acerca da relação entre a empatia e o mundo objetivo, descrita nas MC de Husserl, e de considerarmos seu potencial de rejeição da objeção do solipsismo transcendental e de esclarecimento da intersubjetividade, teceremos breves comentários sobre alguns dos obstáculos que acompanham a tarefa de interpretar os temas da fenomenologia husserliana. Não se tratará, todavia, de apontar como obstáculos a dureza da leitura ou a pobreza de estilo, concessões algumas vezes necessárias para a conservação da franca complexidade das ideias. Não são ruídos, interrupções ou quaisquer outros acidentes da cadeia de códigos que forma o texto escrito. Os obstáculos em questão são constitutivos de nosso próprio olhar sobre a obra e, parece-nos, acompanham toda e qualquer jornada exegética, especialmente nas obras filosóficas. Na tentativa de recomposição das intrincadas relações entre conceitos, por exemplo, é comum nos depararmos com a constante tentação de fixar uma imagem do autor, da obra, ou mesmo de buscar um sistema fixo interno, uma periodização ou qualquer outra estrutura que, acrescida, sirva de referencial seguro, sobre a qual poderemos assegurar nossa própria interpretação. E bastará essa mera fixação, a de um retrato do filósofo, por exemplo, para fixarmos toda a sua filosofia como uma decorrência de seu caráter, fé, afiliação política ou condição histórica (a origem semita, a perseguição institucional, a formação matemática, etc.). Esses são alguns dos cuidados necessários a qualquer intérprete, que fazem de seu trabalho exegético o difícil equilíbrio entre uma autovigilância interdutora e uma reescrita acessória, obtendo através de seu êxito, uma pequena contribuição para o debate filosófico.

Mas mesmo quando tudo de Husserl estiver publicado, estaremos certos em assumir que o método “objetivo” restauraria para nós “o pensamento” de Husserl? Tal assunção seria apenas plausível se o pensamento de Husserl, ou o de qualquer outro filósofo, fosse simplesmente um sistema de conceitos ordenadamente definidos, de argumentos respondendo a problemas perenes e de conclusões que permanentemente resolveriam os problemas⁴. (MERLEAU-PONTY, 2002, p. 5)

⁴ But even when everything of Husserl is published, are we right to assume that the “objective” method would restore to us “the thought” of Husserl? Such an assumption would only be plausible if Husserl’s

De qualquer modo, o tema da intersubjetividade e da relação entre a empatia e o mundo objetivo é tratado em vários dos escritos e lições que compõem a totalidade conhecida da obra de Husserl. Poderíamos citar, por exemplo, *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität* I⁵ (1905-1920), II (1921-1928) e III (1929-1935), publicados apenas em 1973, *Analysen zur passiven Synthesis* (1918-1926), compilado e publicado em 1966, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie* II, (1928), publicado em 1952, *Cartesianische Meditationen* (publicado em 1931) e *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie* (1934-1937), publicado em 1954. Esse não é um apanhado definitivo, nem o mais abrangente, das obras que tratam do tema. É, na verdade, uma pequena parcela da totalidade destas. Apesar disso é possível, por esse apanhado, perceber que esse tema é uma constante do desenvolvimento da fenomenologia husserliana. Entretanto, dessas obras, é as MC que tem servido de referência mais comum para a abordagem do tema – talvez por ter sido a primeira dentre elas a ser publicada (pelo próprio Husserl) e por marcar uma tentativa de renovação do movimento fenomenológico, por sua chegada em solo francês com as *Conferências de Paris* (em 1929). Isso também fez com que ela (as MC) se tornasse o alvo primário de crítica dos filósofos da tradição continental, o que relacionaria a ela a maior parte da fortuna crítica sobre o tema.

Talvez por força dessas críticas, que construíram muito cedo um retrato fixo da fenomenologia husserliana, esta tenha se cristalizado um clássico, um marco no passado da filosofia, um pensamento fronteiro entre o moderno e o contemporâneo. Em nosso caso (a respeito de nosso tema de análise), uma malograda tentativa de fundar a experiência do outro e, a partir dela, resolver os problemas transcendentais do mundo objetivo.

thought, or that of any other philosopher, were simply a system of neatly defined concepts, of arguments responding to perennial problems, and of conclusions which permanently solve the problems (MERLEAU-PONTY, 2002, p. 5).

⁵ Ela abrange as lições *Grundprobleme der Phänomenologie*, do semestre de inverno de 1910-1911.

1. A identificação entre o autor e a obra

“Eu tenho vivido como um filósofo e tentarei morrer como um filósofo” ⁶ (SCHUHMANN apud SMITH, 2003, p. XII), dissera Husserl para a enfermeira que o acompanhava, pouco antes de sua morte, em 27 de abril de 1938. Apesar de já contar 79 anos, sua morte fora, de certo modo, prematura: não pelo caráter trágico e repentino, como uma juventude interrompida. Afinal, Husserl viveu muito. Mas pela prematuridade de uma vida que deixa incompleto aquilo que a define: a filosofia. Assim, a morte fora uma interrupção prematura de uma filosofia ainda nascente.

O passo marcado de uma filosofia interrompida, seja pela morte, seja pelas vicissitudes da vida do filósofo, ou ainda pelas constantes revisões de caminho, pelo excesso de prudência ou comedimento, nada lhe acresce em desvalor. Antes, mantém a identidade mesma de uma vida que se define por uma vocação, de uma vida que se confunde com a própria Filosofia. “Raramente um homem se identificava mais com a sua obra e separava mais essa obra de si”, relata Lévinas, “encontrávamos sempre em Husserl a Fenomenologia” (LEVINAS, 1997, p. 151). Das vicissitudes, porém, entreveríamos, ou melhor, seríamos levados a presumir, em um conjunto de circunstâncias, a motivação para as inflexões, novas incursões e os desvios temáticos, que se interpuseram no curso traçado pelo projeto original.

Os anos de 1925 a 1932, plano de fundo da criação das *Conferências* e das MC, foram aproximadamente marcados pela publicação de obras como *Sein und Zeit* (1927), de Heidegger, *Die Wissensformen und die Gesellschaft* (1925), de Scheler, *Ethik* (1926), de Hartmann, *Philosophie* (1932), de Jaspers. Em 1931, a Sociedade Francesa de Filosofia publicaria em tradução francesa, sob o título *Méditations cartésiennes. Introduction à la Phénoménologie*, as conferências (corrigidas e aumentadas) proferidas em 1929⁷, para que Husserl fora convidado, inequivocamente como o maior representante da filosofia alemã contemporânea. (Cf. GAOS, 1996, p. 16). A filosofia de Husserl, bem como as demais por ela inspiradas, estenderam-se amplamente pelo território da Filosofia, sendo posteriormente reconhecidas entre algumas das mais inovadoras do século XX (Cf. Ibid., p.15). Ironicamente, fora esse grande reconhecimento, acompanhado por superações sucessivas que levariam tão longe a

⁶ I have lived as a philosopher and I will try to die as a philosopher (SCHUHMANN apud SMITH, 2003, p. XII)

⁷ Mesmo ano em que Husserl fora “aliviado” de seus deveres oficiais na Universidade e sucedido por Heidegger

renovação da própria fenomenologia por seus seguidores que, já estranhadas por Husserl, se tornariam o pivô do caráter de amargura que até hoje acompanha a sua memória.

É bem conhecido que Husserl estava sempre desapontado pela tendência de seus estudantes a tomarem o próprio caminho, embarcarem em revisões fundamentais da fenomenologia, em vez de se engajarem na tarefa comum de uma “pesquisa” concreta baseada nos princípios lançados por Husserl. Esta situação se tornou pior do que nunca no final de sua vida; e enquanto há abundantes evidências de que Husserl estava cada vez mais amargo para com os próprios revisionistas, também é claro que ele se mantinha pelo menos em parte responsável pelo fato de que a sua fenomenologia não teve o efeito que ele desejava⁸. (CARR, 1984, p. XXV)

A então nova filosofia da *Existenz*, dos “revisionistas” da fenomenologia, passaria a fazer parte do que Husserl mais tarde apontaria como uma crise no coração da cultura europeia. Ele não tinha palavras ternas para essa filosofia. Tratava-se de “irracionalismo”, puro e simples. E é ela que, mais tarde, na *Crise*, sofrerá dele o seu mais vigoroso ataque. O sucesso dessa filosofia, longe de um remédio, era precisamente um sintoma do profundo mal-estar na Europa (Cf. Ibid., p. XXVII). Entretanto, a crescente amargura de Husserl, especialmente contra seu *ex-protégé* Heidegger, que, como os demais, apropriou-se do termo “fenomenologia”, não o preveniria de ver que a filosofia da *Existenz* havia dado expressão a algo real: “uma profundamente sentida falta de direção para a existência do homem como um todo, um sentido de vazio dos valores culturais europeus, um sentimento de crise e colapso, a demanda de que a filosofia fosse relevante para a vida” (Ibid., p. XXVI)⁹.

Para aqueles que chegaram com Heidegger, no Inverno de 1928-29 e que ensinara a meio tempo durante o semestre de transição do Verão de 1928, [Husserl] não passava de um antepassado. (LEVINAS, 1997, p. 153)

E, assim, a identificação entre o autor e sua obra nos deixaria, não a visão de um pensamento vivo, de uma “tarefa infinita” e sempre inacabada, mas a imagem fixa de

⁸ It is well known that Husserl was always disappointed at the tendency of his students to go their own way, to embark upon fundamental revisions of phenomenology rather than to engage in the communal task of concrete “research” based on principles laid down by Husserl. This situation was worse than ever at the end of his life; and while there is abundant evidence that Husserl was increasingly bitter toward the revisionists themselves, it is also clear that he held himself at least partly responsible for the fact that his phenomenology had not had the effect he desired. (CARR, 1984, p. XXV)

⁹ [...] a deeply felt lack of direction for man’s existence as a whole, a sense of the emptiness of Europe’s cultural values, a feeling of crisis and breakdown, the demand that philosophy be relevant to life (Ibid., p. XXVI)

um homem amargurado, que ainda em vida conhecera a decadência da influência que outrora exercera sobre a filosofia da época. Alguns desses relatos, então, eclipsariam a audaciosa inclinação para o eterno e para o absoluto de sua filosofia, fazendo de sua obra apenas mais um dos temas da intriga de sua vida, e dissimulariam o “Husserl transcendental”, solenemente instalado na história da Filosofia, não por ser ele mesmo uma ficção ou uma irreabilidade, mas “porque é Husserl liberto de sua vida, entregue ao diálogo com seus pares e à sua audácia onitemporal” (MERLEAU-PONTY, 1991, p. 176).

Entretanto perguntamos: e quantas ficções há para nos apresentarem ao Husserl filósofo? Bastaria o idealismo confesso, ou preferiríamos ver nele o Husserl racionalista, inatista, matemático ou realista, ou o Husserl do internalismo holista ou do externalismo social? Ainda assim, não veríamos mais do que a pitoresca imagem de uma vida que se desdobrara em obra, tendo sido assim consumida integralmente pela memória do fracasso.

A princípio poderíamos pensar que, para conhecer o significado geral das MC no movimento total da fenomenologia husserliana, seria preciso conhecer a sucessão dos fatos ou dos contextos que deram ensejo à criação dos textos que sucederam e antecederam à obra. Mas, mesmo que libertássemos a obra da vida de seu autor, e nos déssemos ao trabalho de reconstruir todo o enredamento intertextual, correríamos o risco de sucumbir à tentação de fixar um esquema da totalidade da obra, de estabelecê-la como um monólito, a partir do qual todas as noções desenvolvidas nas MC encontrariam pontos de articulação definitivos. Cada ideia ocuparia um lugar específico na sucessão de pensamentos e interjeições que comporia a forma narrada de sua filosofia. Essa estrutura seria, então, classificável por sua proximidade ou distância em relação às demais estruturas fixas que compõem a grande narrativa da Filosofia ao longo da história cultural da humanidade.

A tentação de reescrever o pensamento do filósofo numa narrativa histórica segura parece ser um fruto paradoxal do rigor exigido pela própria tarefa de interpretar. Afinal, de que outro modo poderia ela atender à exigência didática de estabelecer um corpus filosófico suficientemente estável para que dele se pudessem produzir interpretações precisas e repetíveis, que servissem de referencial seguro aos manuais e livros de Introdução à Filosofia?

Mas, afinal, em que consistiria interpretar uma filosofia sem, para tanto, fixar imagens ou esquemas? Ora, mesmo que nos privássemos de reconstruir a fenomenologia como um bloco compacto e coerente, já livre da vida do pensador, ainda assim, um problema persistiria: por sua total desconexão com as circunstâncias de produção da obra, não findaria a interpretação demasiado fictícia (ou quem sabe arbitrária) para atender à exigência de objetividade que faria dela uma “boa” interpretação, com fins a desvelar o “verdadeiro” sentido da obra? E reconstruir-lhe o pensamento segundo a estrita ordem das ideias, não diferiria tanto disso, pois: o que faríamos com as incoerências decorrentes de mudanças internas, ou com a imprecisão dos temas deixados ainda em aberto pelo pensador? A interpretação “objetiva” não deve só salvaguardar a filosofia de nosso próprio arbítrio, ela garante a sua fidelidade em relação a um pensado original. É ela que mantém viva a esperança (quase metafísica) de uma interpretação cuja verdade repousaria na estrita correspondência com o pensamento acabado do autor, com a potência expressiva de um pensamento que já é findo, definitivo, que não mudará.

O problema de se buscar, na obra, um sentido “verdadeiro”, em correspondência com o já pensado, não repousaria na presunção da possibilidade de resgatar um fato mental presente num passado igualmente fático (que se comporia de uma sequência infinita de presentes) e desvelar as “verdadeiras” intenções do pensador – posto que já supomos de antemão que tal possibilidade é absurda –, mas em fixar uma única visão (interpretação) da fenomenologia husserliana como a definitiva, em torno da qual, todas as leituras que se seguirão, deverão orbitar. E não pareceria menos problemático se considerássemos que tal visão única não passasse de uma possibilidade, sendo ela mesma inalcançável para quaisquer interpretações efetivas, que se destacariam por sua proximidade mesma em relação a esse original possível. Mas e se o pensamento mudasse o sentido dos conceitos por ele empregados, bem como o sentido dos próprios problemas, o que nos restaria para fixar? E se as conclusões fossem meramente os resultados de uma progressão que fora transformada em trabalho por força da interrupção (dessa interrupção sempre prematura) que, anos depois da morte do autor, foi trazida até nós após um trabalho de decifração e organização (formas de trabalho exegetico)? Como poderíamos, então, definir o pensamento de um filósofo somente nos termos do que ele lograra em vida, sem, para tanto, considerar o que teria ele pensado até o último momento (ou o último momento em que pensara a própria filosofia)? Com base no que poderíamos determinar o momento derradeiro que dá por findo o curso de

um pensamento criador – pela última obra publicada, pelos últimos manuscritos lúcidos do pensador, pelas notas de pé de página de suas últimas leituras? E se, por interrupção, entendêssemos não somente o fim da produção de um filósofo, mas cada silêncio, hesitação, cada tema truncado, desviado, redefinido (Cf. Id., 2002, p. 5)?

Entre uma história da filosofia “objetiva”, que mutilaria os grandes filósofos daquilo que deram por pensar aos outros, e uma meditação disfarçada em diálogo, em que faríamos as perguntas e as respostas, deve haver um meio-termo, no qual o filósofo de que se fala e aquele que fala estejam presentes juntos, embora seja, mesmo de direito, impossível diferenciar a cada instante o que pertence a cada um. (Id., 1991, p. 175)

O meio-termo em questão não seria uma meia distância entre uma interpretação arbitrária e outra “objetiva”, mas a fidelidade mesma de um pensamento que se estenderia para bem além das intenções do pensador, inscritas no movimento de um pensar que progride por interrupção. Nesse caso, entenderíamos como interrompido o pensamento que já não pode concordar consigo mesmo, sem mudar os próprios horizontes de possibilidade. Essa não concordância da interrupção não infidelizaria o pensamento em relação à filosofia pensada. Ela é a própria mudança que caracteriza uma filosofia ainda prenhe, viva: “pensar não é possuir objetos de pensamento, é circunscrever através deles um domínio por pensar, que portanto ainda não pensamos” (Ibid., p. 176). Interpretar os conceitos propostos não será realmente surpreender o momento de sua criação, e sim desvelar as tensões, as ambiguidades, etc., inscritas num diálogo que já ultrapassa a própria obra.

2. O projeto das *Meditações Cartesianas*

Em fevereiro de 1929, Husserl fora convidado pela Académie Française a proferir (em alemão) duas lições sobre a fenomenologia no *Amphithéâtre Descartes*, em Sorbonne, Paris. Segundo Gaos, Husserl aproveitou a ocasião para: a) deixar manifesto o alcance muito limitado das relações entre a filosofia cartesiana e a fenomenologia, pois esta é cartesiana pelo ponto de que parte (o *ego cogito*) e pela meta a que crê poder chegar (*mathesis*), divergindo, entretanto, sobre o significado mesmo do ponto de partida e de chegada; b) fazer um resumo da fenomenologia que apresentasse à “decadente, porém ainda não ex-capital” do mundo intelectual, os resultados até então logrados por ela, com a devida autenticidade e autoridade, tornando-a mais apta a uma nova difusão e triunfo universais; c) expor os então novos desenvolvimentos da

fenomenologia, que as publicações anteriores ainda não haviam podido expor (Cf. GAOS, 1996, p. 17). Para ele, o convite era uma oportunidade de renovar a fenomenologia e seu público, buscando um novo logradouro para seu desenvolvimento, especialmente tendo em vista o impacto da *Existenzphilosophie* no cenário filosófico, que, mais tarde, serviria de tema e motivo para as *Conferências de Viena* e para a conferência *Fenomenologia e Antropologia*. Ora, é incomum associar as *Conferências de Paris* a motivações mais frequentemente atribuídas ao surgimento de seu último grande projeto, a *Crise*. Entretanto, é digno de nota, segundo a cronologia de alguns dos fatos comumente associados ao “desvio” de sua filosofia tardia, que os mesmos eram já ocorridos ou estavam em pleno desenrolar, e que em textos anteriores Husserl já expressava sua motivação numa percepção de crise cultural e ética, bem como a necessidade de renovação¹⁰.

Dois anos depois de proferidas, as conferências foram “ampliadas” (mais que triplicadas), traduzidas para o francês e publicadas sob o título *Méditations Cartésiennes*. Por isso, um julgamento apressado tenderia a considerar nelas apenas uma ampliação das *Conferências*, acompanhada de correções locais, ou uma mera retrospectiva das renovações que a fenomenologia sofrera na última metade da década de 20. Entretanto, apesar de a tradução francesa da “versão expandida” das *Conferências* terem sido publicadas em 1931, nenhuma versão alemã aparecera no tempo da vida do autor. Isso parece ter ocorrido porque Husserl continuou a trabalhar os temas das *Conferências* (mesmo depois de 1931), com fins a expandi-la ainda mais, dando corpo a um trabalho de grande escala, um registro abrangente de sua filosofia, que, diria Husserl, “será o principal trabalho de minha vida”¹¹ (SCHUHMANN apud SMITH, 2003, p. IX). Porém, não muito tempo depois, ele desistira desse projeto, voltando sua atenção para um outro trabalho de grande escala, a *Crise* (Cf. SMITH, 2003, p. IX).

A ideia de que MC, para além de uma mera retrospectiva, integrava ela mesma um “grande” projeto, relembra a fixação de uma periodização da filosofia de Husserl em grandes marcos teóricos do desenvolvimento da fenomenologia transcendental. Ricoeur menciona que, segundo S. Strasser, poderíamos dividir seu desenvolvimento em três

¹⁰ No início da década de 20, Husserl fora convidado para publicar uma série de artigos sobre fenomenologia para a revista *Kaizo* (1922-1924).

¹¹ [...] will be the principal work of my life (SCHUHMANN apud SMITH, 2003, p. IX).

grandes épocas: a época de *Ideias* (de 1911 a 1925 aproximadamente), a época das *Meditações Cartesianas* (de 1928 a 1931), a época da *Crise* (de 1931 a 1936). Nesse sentido, as obras em questão seriam consideradas fases de um grande sistema ou grandes unidades sistemáticas, em torno das quais todos os conceitos trabalhados, nas respectivas épocas, orbitariam (Cf. RICOEUR, 2009, p. 88). Entretanto, pensar o desenvolvimento da fenomenologia como um processo contínuo e linear, cujas fases se sucedam, substituindo ou multiplicando os temas capitais e as noções fundamentais, de modo que, em cada uma delas, a fenomenologia encontre um escopo mais amplo ou um fundamento mais radical, corrigindo os erros das fases anteriores, porém nunca perdendo a continuidade (com aquela que a sucedeu e aquela pela qual foi sucedida), não nos parece um bom aporte exegetico, pois findará por obliterar as ligações, por ventura, encontradas entre temas de “épocas” diferentes, bem como a antecipação de noções que, numa “fase”, teriam ainda uma expressão restrita e derradeira, que só depois (numa fase posterior) encontraria um “lugar” perene no sistema.

A década de 20, por exemplo, especialmente sua primeira metade (e um pouco além), é marcada primeiramente por uma série de lições e escritos, acessíveis sob os títulos *Analysen zur passiven Synthesis* e *Active Synthesen* (ambos abrangidos pela obra *Análises*), onde protagonizaram análises em torno da emergência do sentido em nossa experiência dos objetos, a consciência do tempo (interno e objetivo), os modos da negação e da nulidade¹², os princípios das sínteses passivas primárias (associações, motivações, etc.) e secundárias (da história, da tradição e da comunidade). Uma década depois, tais temas reaparecerão contribuindo direta e indiretamente para a temática das *Conferências de Viena* e de *Crise*. O período em questão é, sem dúvida, uma “época” fértil e crucial para o desenvolvimento da *fenomenologia genética*, mas que na historiografia bibliográfica, não passará de um período de construção das bases subjacentes à possibilidade da lógica transcendental, que culminariam na publicação de *Formale und transzendente Logik* (LFLT), em 1929 (Cf. DRUMMOND, 2007, p. 14), ou ainda, pela classificação sugerida acima (S. Strasser), em que já estariam inscritas *Ideias* II e III, um período de produção apenas que estenderia as bases teóricas da fenomenologia transcendental expostas em *Ideias* I. O tratamento da noção de *passividade* em *Análises* é notoriamente mais amplo, radical e completo (não deixando

¹² Os modos da negação e da nulidade são tratados brevemente nas MC, sob o nome de “evidência negativa” e terão um papel fundamental para a constituição da evidência do mundo e da experiência do outro.

de fora a relação entre passividade e intersubjetividade, tempo e individuação), do que o despendido a ela pelas MC e LFLT. Um outro exemplo da mesma “época”, são os artigos escritos para a revista japonesa *Kaizo*, aproximadamente contemporâneos às lições de *Análises*, que tratam de temas como *ética*, *imperativo categórico*, *história*, etc.

É importante ainda notar que, com as MC, não fora a primeira vez que Husserl apresentara uma rejeição sólida e estruturada à objeção do solipsismo. Mesmo que pensemos no conjunto das obras contemporâneas às *Conferências*, perceberemos que o problema e sua solução monadológica não são originários das MC. Podemos encontrá-los na segunda Seção de LFLT (nos capítulos IV e VI), onde Husserl fornece um fundamento intersubjetivo para a noção de evidência e de subjetividade transcendental. Encontramo-las, também, no conjunto das lições que compõem as *Análises*, onde o tema da intersubjetividade protagonizará a fundamentação da “verdade objetiva” e a noção de mônada, na de individuação concreta da experiência, entre outros. Mais ainda: podemos retroceder à “fase” anterior, ao ciclo de aulas do Inverno de 1910/1911, *Os problemas básicos da fenomenologia* (*Grundproblem de Phänomenologie*), que integram o conjunto de escritos da *Zur Phänomenologie de Intersubjektivität I*, e perceber que o tema da intersubjetividade constituía já um importante objeto de reflexão.

Apesar de inequívoca, a relação das MC com as obras e escritos que a antecederam e que seriam circunscritas pela “fase” da década de 20, em especial com *Análises*, a maneira como estas obras tratarão a problemática da intersubjetividade não será estritamente a mesma daquela (das MC). Isso não parece valer apenas para as *Conferências*, cuja resolução monadológica para o problema, a partir do espelhamento entre *ego* e *alter ego*, parece ser uma nota comum entre as obras desta “fase”. Essa nota comum, nós a encontramos em desenvolvimento também nas MC, na *quinta meditação*, até o esclarecimento das noções de natureza intersubjetiva e mundo objetivo, aproximadamente entre os §§50 e 55. A partir de então, especialmente nos §§56-58, a meditação parece tomar um outro rumo. As noções de *orientação* e *comunidade* (e de *comunalização*) parecem remeter a abordagem do tema da objetividade não apenas à *comunidade universal* (à ideia de *humanidade*), mas às comunidades reais. Ora, a forma como as MC passam a tratar o tema da intersubjetividade, não encontrará precedentes nessas obras reunidas sob a temática da lógica transcendental e da fenomenologia genética, mas apenas no conjunto de ensaios escritos para a *Kaizo* (1922-1924). E, por tal abordagem não fazer parte das *Conferências*, acreditamos que esta nova abordagem

tenha sido um dos acréscimos que faria parte da “vasta refundição [das MC], que jamais chegou a termo” (RICOEUR, 2009, p. 89) e que, porém, motivara o atraso de sua edição alemã.

Tendo em vista as considerações feitas até aqui, nossa leitura das MC se vinculará (a título complementar) tanto às *Conferências* e à LFLT, que abrangem a produção mais conhecida do final da década de 20, quanto às *Análises* e aos ensaios para a revista *Kaizo*, reunidas aqui sob o título *Europa*. Em nossa leitura, tanto levaremos em conta a precedência de *Problemas* na fundamentação da intersubjetividade em relação à introdução da noção de empatia e do espelhamento entre *ego* e *alter-ego*, quanto, o modo como Husserl desenvolverá um então “novo” caminho para a questão da intersubjetividade, tendo em vista a introdução da noção de estranho e a aparente proximidade dos §§56-58 (das MC) com a *Crise*.

CAPÍTULO 2: O PROBLEMA DO OUTRO

Eu sozinho e as visadas intencionais do meu ser próprio, será que isto faz um “mundo”? (RICOEUR, 2009, p. 220)

No final das *Conferências*, Husserl afirma: “o ser em si primeiro, que antecede e sustenta toda a objetividade mundana, é a intersubjetividade transcendental, o conjunto das mónadas que se reparte em diversas formas de associação” (HUSSERL, 2010, p. 39). Este mote, esta tese, caracteriza uma das significativas novidades dos últimos frutos logrados pela fenomenologia transcendental até ali. Nas MC, ela aparece como resultado “metafísico” da exposição da experiência do outro, então desenvolvida como ontologia universal. Por ela, compreendemos que o nosso acesso, melhor, que o meu acesso ao “ser primeiro em si” é compartilhado, dividido entre os diversos pontos de vista do mesmo mundo. Nesse sentido, o mundo objetivo é o mundo comum. Seu sentido não se esgota em minha experiência.

Entretanto, tal resultado é obtido através da redução transcendental, pedra de toque metodológica da fenomenologia transcendental, cujo “objeto primeiro, também seu objeto único parece ser e só pode ser o meu *ego* transcendental, o de quem filosofa”¹³ (Id., 1996, p. 76). Como, então, será possível, nos limites do método fenomenológico, afirmar-se que a intersubjetividade transcendental é o primeiro ser em si, se “no sentido da redução transcendental está implícita a impossibilidade de que esta ponha no começo como existente outra coisa que o *ego* e o incluído nele, com um horizonte, ademais, de indeterminada possibilidade de determinação”¹⁴ (Ibid., p. 76).

Porém, dirá Husserl mais adiante:

O meu *ego*, que me está dado apoditicamente a mim mesmo, o único que há de ser posto por mim como existente em absoluta apoditicidade, só pode *a priori* ser ego que tem experiência do mundo estando em comunidade com outros, seus semelhantes,

¹³ [...] objeto primero, también su objeto único parece ser y sólo poder ser mi *ego* trascendental, el de quien filosofa. (HUSSERL, 1996, p. 76)

¹⁴ [...] en el sentido de la reducción transcendental está implícita la imposibilidad de que ésta ponga al comienzo como existente otra cosa que el *ego* y lo incluído en él, con un horizonte, además, de indeterminada posibilidad de determinación. (Ibid., p. 76)

sendo membro de uma comunidade de mônadas que se dá orientada a partir dele¹⁵.
(Ibid., p. 207)

Portanto, a experiência do mundo comum, em comunidade com outros eus semelhantes a mim, deve ser a condição mesma para que meu próprio *ego* (que é impensável que não exista para mim) seja dado a mim mesmo, pelo menos enquanto *ego* humano, que, enquanto tal, constitui-se para mim como homem entre os homens. Ora, por um lado, é em mim e através de mim que o outro, a partir do qual um mundo comum tem sentido, é dado e conhecido – o mundo e o outro são resultado de uma autoexplicitação do próprio *ego*; por outro, o meu *ego* só pode ser dado a mim mesmo como já pertencente a uma comunidade que transcende (ou transgride) o sentido de meu *ego* próprio. Eis, então, o problema (do outro): como conciliar a dupla exigência de fundar a objetividade do mundo pela intersubjetividade transcendental, sem com isso exceder os limites da experiência transcendental, campo de investigação da própria fenomenologia?

Não pretendemos, pois, no presente capítulo, conjecturar soluções ou lançar hipóteses a cerca do modo como se podem dissolver os conflitos criados pela introdução da intersubjetividade na fenomenologia husserliana (pelo menos, da compreensão dela, aqui, sob crítica), mas, antes, explorar o que aqui chamamos “problema do outro” (na fenomenologia de Husserl) em sua complexidade e ramificações, de modo a preparar o campo para as críticas de Ricoeur (nos dois próximos capítulos).

1. O duplo sentido de *outro* no registro das *Meditações Cartesianas*

Nas MC, o *outro* aparece com um duplo sentido. Por um lado, Husserl apresenta o *outro* como o estranho, o estrangeiro, um não eu que, porém, é um *outro* eu. Por outro lado, apresenta-o como aquele que comunga comigo, com quem eu formo um *nós*. Não se trata da diferença de dois conceitos, mas, parece-nos, de uma ambiguidade proposital. O mesmo outro que excede minha esfera de pertença, é o que comigo constitui uma personalidade de grau superior, uma comunidade.

¹⁵ El *ego* mío, que me está dado apodíticamente a mí mismo, el único que ha de ser puesto por mí como existente en absoluta apoditicidad, sólo puede *a priori* ser ego que tiene experiencia del mundo estando en comunidad con otros semejantes suyos, siendo miembro de una comunidad de mônadas que se da orientada a partir de él. (Ibid., p. 207)

Essa ambiguidade reflete a complexidade de nossa experiência do outro. Encontramos o outro em todos os aspectos de nossas vidas. Ele (o outro) pode ser aquele através do qual eu me reconheço, alguém familiar, e, ao mesmo, permanecer para mim sempre desconhecido. O outro faz parte de todas as facetas do mundo que mo apresentam como mundo humano, masculino, dos brasileiros, etc., isto é, como mundos culturais comuns; e que, ao mesmo tempo, revelam-no a mim como esse mundo sempre enigmático, estranho.

Mas o sentido de outro e sua ambiguidade não se esgotam em minha experiência do outro homem. É outro, para mim, a comunidade de outros eus de que eu mesmo não sou um membro. Uma comunidade, uma personalidade de grau superior, é ela mesma, por meio de seus membros, uma forma de eu para a qual existem outros, outras comunidades estranhas. Nesse sentido, é a Argentina um outro do Brasil – tanto por familiaridade quanto por estranhamento. E todos os brasileiros e argentinos são membros da comunidade que é a América Latina e tem, na Europa, um outro. E assim sucessivamente, não apenas em comunidades oficiais (distritos, municípios, Estados, países): nosso vizinho, um mercador, pode ser parte do outro de nossa comunidade científica.

Eu mesmo, para ele (o outro), sou esse outro de sentido ambíguo e paradoxal. E nesse sentido, eu sou o outro do outro, esse que ele encontra num mundo que é ao mesmo tempo estranho e familiar. O duplo sentido do outro, no registro das MC, deriva do modo comum Husserl desenvolve o problema filosófico transcendental da experiência do outro, pela *epoché abstrativa*.

Na atitude natural, porém, o mundo é povoado de homens (seres humanos) que se comunicam entre si. Eles são todos igualmente reais, fazem parte desse mundo que os contem, não são mais que uma extensão de sua realidade, por isso nenhum deles é eu, todos são somente outros. O observador, nessa paisagem do mundo, não faz parte do campo de experiência. Ele é puramente um observador. O problema eu-outro surge como problema filosófico quando, ao tematizar o eu pela reflexão, os outros passam a ser não mais apenas outros reais, mas outros eus, outros observadores (Cf. RICOEUR, 2009, p. 221).

Os outros enquanto observadores, isto é, a experiência que os outros têm não me é, porém, diretamente acessível. Ora, no todo íntegro de minha vida psíquica, eu sou o polo de identidade dos objetos constituídos em minha experiência. É porque eu sou continuamente o mesmo que, num fluxo contínuo de vividos, as coisas podem ser para

mim as mesmas. Esse é o modo como eu me explico a mim mesmo através de minha experiência do mundo. O outro, por ser um eu, também é ele mesmo um polo de identidade. Sua experiência, porém, não pode ser conhecida por mim, pois caso contrário: “[...] se ocorresse isto, se o essencialmente próprio do outro fosse acessível de modo direto, seria então mera parte não independente do próprio de mim mesmo, e, enfim, ele mesmo e eu mesmo seríamos um”¹⁶ (HUSSERL, 1996, p.171). Se em mim o fluxo de vividos do outro se polarizasse, de modo que formassem sínteses de sentido, a experiência constituiria um todo de que eu mesmo e o outros seríamos momentos (partes inseparáveis), a minha experiência da experiência do outro não seria mais do que minha própria autoexplicitação (Cf. Ibid., p.171). Em suma, a experiência do outro e a minha são impossíveis.

A princípio poderíamos pensar em duas formas de abordar descritivamente nossa experiência dos *outros*. É possível descrever como os conhecemos enquanto *egos* encarnados, enquanto corpos que são carne. Seria essa a descrição de meu acesso indireto ao outro, através de seu corpo, que em meu campo de experiência é apresentado como uma coisa entre as coisas (apesar de presentificar um outro eu). Assim como é possível, igualmente, descrever o modo como eu e o outro experienciamos o mesmo mundo, por diferentes perspectivas.

Como outro eu, o outro é um outro ponto de vista, uma outra visão do mundo. Quando ele entra em meu campo de visão, o que realmente vejo não é um signo, nem uma imagem em nenhum sentido natural. É o próprio outro, ele mesmo. Eu o capto aí, diante de mim, em sua originalidade própria. Ele é esse corpo que é uma corporeidade física desde ali, assim como eu o sou desde aqui, de onde o vejo. Segundo a constituição de sentido da experiência do outro, ele é, ao mesmo tempo, um corpo e uma carne, que, porém, não me é acessível diretamente, *originaliter* (Cf. Ibid., p. 189).

O duplo sentido com que o outro é apresentado não se esgota em nossa experiência do outro. Eu, enquanto *ego* transcendental, constituo o sentido do meu mundo. O mundo dado diretamente para mim e tudo que faz parte dele, inclusive os corpos dos outros, têm seu sentido e existência em e através de mim. É, entretanto, em contraste com o outro eu, que esse mundo tem o sentido *meu mundo* – o mundo

¹⁶ [...] si ocurriera esto, si lo esencialmente propio del otro fuera accesible de modo directo, sería entonces mera parte no-independiente de lo propio de mi mismo, y, en fin, él mismo e yo mismo seríamos uno (Ibid., p.171)

constituído em meu *ego* concreto. E, enquanto um outro *ego*, o outro terá seu próprio mundo: o mundo do outro.

É a partir da *epoché abstrativa* – por meio da qual Husserl afasta do campo de investigação tudo o que remete ao outro, obtendo assim a esfera de pertença (de tudo que me pertence exclusivamente em minha experiência do mundo) – que o campo transcendental é dividido em duas esferas: a esfera do próprio (de pertença) e a esfera do estranho. Na primeira, encontramos tudo que é próprio do *ego*: por pertencer ao *ego* e ser dado diretamente através dele (de mim mesmo), essa esfera é sempre a primeira na ordem da constituição. Nela, o mundo é reduzido ao meu fenômeno do mundo, ao meu mundo primordial, e a natureza, à natureza primordial, minha carne. Na segunda, encontramos tudo o que pertence ao outro, como próprio dele. Assim, o mundo do outro faz parte dessa esfera, para mim sempre inacessível (Cf. Ibid., 161).

É importante notar, porém, que esta divisão não implica em separação. Entre as esferas, há, na verdade, uma dependência de sentido (porém, não de existência). Elas são partes não independentes (momentos) do *ego* transcendental, por isso o sentido de uma tem seu fundamento no sentido da outra:

Mas é que, ademais, toda consciência do estranho, todo modo de aparecer do estranho pertence à esfera primeira. Tudo o que o *ego* transcendental constitui nesse primeiro estrato como não estranho – como <<próprio>> –, tudo lhe pertence verdadeiramente como componente de sua essência concreta própria, como ainda há de se mostrar; é inseparável de seu ser concreto. Mas dentro do que é seu próprio (e com os meios dele) constitui o *ego* o mundo <<objetivo>> como universo cujo ser lhe é estranho, e, no primeiro grau, constitui o estranho do modo *alter ego*¹⁷. (Ibid., p. 161)

O mundo do outro homem, nesse sentido, é esse mundo onde o outro me encontra entre seus habitantes e que eu, porém, já não posso habitar, pois não faz parte de meu *habitus*. Ora, habitar, nesse sentido, não consistirá em ocupar um espaço ou populá-lo, mas sim fixar morada. Habitar, aqui, requer o sentido de pertença. O outro me encontra como uma parte do sentido de seu mundo, irmanado aos outros corpos. Esse mundo, porém, transcende o sentido de meu próprio. O problema transcendental da

¹⁷ Pero es que, además, toda conciencia de lo ajeno, todo modo de aparecer lo ajeno pertenece a la primera esfera. Todo lo que el *ego* trascendental constituye en ese primer estrato como no-ajeno – como <<propio>> –, todo ello pertenece de veras a él como componente de su esencia propia en concreto, según habrá aún de mostrar; es inseparable de su ser concreto. Mas dentro de esto propio suyo (y con los medios de ello) constituye el *ego* el mundo <<objetivo>> como universo cuyo ser le es ajeno, y, en el primer grado, constituye lo ajeno del modo *alter ego*. (Ibid., p. 161)

exterioridade do mundo é, assim, redefinido, não mais nos termos do mundo em si, mas do mundo do outro, do mundo estranho.

Eu e o outro (os outros), todavia, pertencemos a uma mesma comunidade. Enquanto uma personalidade de grau superior, por meio dela, reconhecemo-nos como um *nós*, que constitui um mundo que é *nosso*. Nesse sentido, eu e o outro compartilhamos uma esfera do próprio – de tudo que é nosso exclusivamente –, compartilhamos significações. O mundo das outras comunidades, exteriores à nossa, constituem a esfera do estranho em relação à qual a nossa esfera do próprio funda seu sentido de propriedade. Portanto, o mundo que eu habito com o outro é o mundo da comunidade da qual somos membros. Ora, é por essa familiaridade de nosso *habitus* comunal que se constitui o nosso mundo espiritual, nossa cultura. É nesse sentido que devemos entender o que significa o “mundo dos daltônicos”, “o mundo científico”, “o mundo ocidental”.

Os mundos culturais, porém, não parecem esgotar o sentido de mundo objetivo. Na verdade, eles não são mundos num sentido autêntico. Husserl aborda esse problema em sua exposição do aparente paradoxo do §60, das MC, onde eles são tratados como meros mundos circundantes dessas intersubjetividades. O mundo objetivo é o único mundo idealmente possível, comum a todos os mundos circundantes, que não são mais que seus epifenômenos. Porém, a ele não corresponde nenhuma comunidade real ou cultural, mas apenas a ideia mesma de comunidade universal, de humanidade (Cf. Ibid., p. 208). Ora, a objetividade, aqui, é o que responde pela universalidade do próprio método fenomenológico. Daí porque Husserl compreende o mundo objetivo como comunidade ideal, dada *a priori*. Resultará disso, porém, que a essa comunidade não corresponde *realmente* nenhuma verdade absoluta. A ideia absoluta de verdade repousará situada no infinito, como ideia reguladora, da qual as verdades reais (a que correspondem às comunidades culturais) serão o preenchimento parcial. A essa ideia reguladora da verdade do mundo objetivo Husserl tratará, no início das MC, como a ideia reguladora da ciência, como evidência adequada do mundo, o *telos* na tarefa infinita que é a própria fenomenologia. Todavia, não é somente a evidência do mundo que corresponderá a uma tarefa infinita. As próprias comunidades reais (a partir das quais se pode falar em comunidades culturais), enquanto mundanas, à evidência de suas existências corresponderá também um halo de indeterminação. Meu ego concreto não esgota o sentido da comunidade real a que pertence, pois mantém no próprio do outro (estranho) parte de sua atualização (parte que para mim permanece uma idealidade).

Ora, o preenchimento em uma vivência judicativa efetiva, a partir da qual obteríamos não somente uma evidência de valor absoluto como esse preenchimento parcial da ideia reguladora de verdade objetiva, não será senão próprio de meu *ego* concreto. Resultará disso que à objetividade, à ideia reguladora de uma verdade universal e absoluta, não poderá corresponder (mesmo que parcialmente) nenhuma evidência de comunidade, senão a concretude de minha existência singular.

2. A idealidade do *outro*

Assim Husserl termina as MC: “*noli foras ire in te redi, in interiore homini habitat veritas*”¹⁸ (AGOSTINHO apud HUSSERL, 1996, p. 231). Quer dizer: antes, é preciso perder o mundo, para reencontrá-lo na meditação universal de si mesmo – reencontro, não da evidência do verdadeiro sentido do mundo, mas da autoexposição de si através da própria fenomenologia que se desdobra enquanto tarefa infinita e idealismo transcendental. A evidência do mundo objetivo, como a do próprio idealismo, resulta sempre incompleta, inacabada. Na fenomenologia, ela opera como ideia reguladora. Apenas em mim, em meu *ego* concreto, é que tudo pode ser confirmado, preenchido, atualizado.

É tendo isso em vista, bem como a própria radicalidade da redução fenomenológica, que o próprio Husserl, nas MC, falará de um solipsismo aparente, que a descoberta da intersubjetividade transcendental terá que dissolver: “certamente, esta ciência começa como uma pura egologia, e como uma ciência condenada, ao que parece, ao solipsismo, se bem que a um solipsismo transcendental”¹⁹ (HUSSERL, 1996, p.76). O problema, note-se, adquiriu uma nova faceta: de um conflito entre o meu próprio, como polo privilegiado de constituição, e o estranho, como polo inacessível que, a princípio, retirar-me-ia esse privilégio ou, pelo menos, reduziria a mera *doxa* os sentidos então constituídos em mim, incluso aí esse mesmo estranho; passa a abranger, agora, a contradição “aparente” de uma ciência que “começa como uma egologia pura” e que, no entanto, em última instância, deve nos remeter a uma intersubjetividade transcendental. Tal aparência, ele trata como uma objeção implícita, no início da *quinta meditação*, que será toda dedicada à sua recusa, à descoberta e dissolução do problema

¹⁸ *Noli foras ire, in te ipsum redi: in interiore hominis habitat veritas* (S.Agostinho, De Vera Religione 1.38): Não saias, volta para dentro de ti: a verdade mora no interior do homem.

¹⁹ [...] ciertamente, esta ciencia empieza como una pura egología, y como una ciencia condenada, al parecer, al solipsismo, bien que a un solipsismo trascendental (HUSSERL, 1996, p.76).

da intersubjetividade. Para Ricoeur, porém, como veremos mais adiante, todo o problema se resumirá, antes mesmo da dissolução de uma aparência, em descobrir, no próprio de meu *ego*, “os motivos de uma transgressão que põe um ‘outro’, um ‘estranho’” (RICOEUR, 2009, p. 225).

Como fazer aqui clareza? Tenho que me ater imperturbavelmente a que todo sentido que tenha e possa ter para mim qualquer ser, tanto pelo que faz sua essência como pelo que faz a sua existência real efetiva, é sentido em – ou bem, a partir de – minha vida intencional, a partir de suas sínteses constitutivas, aclarando-se para mim e revelando-se para mim nos sistemas de verificação unânime²⁰. (HUSSERL, 1996, p. 151)

É importante, porém, notar que, de plano de fundo da investigação empreendida por Husserl, permanece o tema capital da crítica: a incerteza do mundo exterior. É ela o que motiva a própria *epoché* e sustenta o pressuposto de que só o *ego* pode ser absoluto, pois não é uma transcendência. Eis aí, a inspiração kantiana da noção de idealidade na fenomenologia: “designo esta incerteza por idealidade dos fenômenos externos e a doutrina dessa idealidade chama-se *idealismo*” (KANT, 2001, p. 346). Nesse sentido, se identificarmos o idealismo husserliano ao kantiano²¹, resultaria que o solipsismo transcendental não seria meramente aparente, mas, sobretudo, constitutivo do idealismo. O *alter ego*, o outro, por sua vez, por resultar tão incerto quanto o mundo exterior (enquanto outro *ego*, ele seria uma transcendência), não seria tratado senão como uma idealidade. A *epoché*, portanto, reduziria a transcendência do outro a um fenômeno, a uma mera assunção, cujo ser deveria a mim seu próprio sentido. “No fundo, o nascimento da fenomenologia se deu assim que, colocando entre parênteses – de forma provisória ou definitiva – a questão do ser, *se aborda como um problema autônomo a maneira de aparecer das coisas*” (RICOEUR, 2009, p. 150, GRIFO NOSSO).

Ora, contrário ao estilo cartesiano, não há, da *epoché* husserliana – do mundo reduzido a mero fenômeno e assunção de transcendência (da transcendência como exterioridade, no sentido forte) –, o retorno à certeza apodítica do ser do mundo, isto é,

²⁰ Cómo hacer aquí claridad? Tengo que atenerme imperturbablemente a que todo sentido que tenga y pueda tener para mí cualquier ser, tanto por lo que hace a su esencia como por lo que hace a su existencia real efectiva, es sentido en – o bien, a partir de – mi vida intencional, a partir de sus síntesis constitutivas, aclarándose y revelándose en los sistemas de verificación unánime. (Ibid., p. 151)

²¹ Alguns intérpretes chegaram a afirmar que por trás da epistemologia kantiana repousa uma fenomenologia implícita, isso especialmente se situarmos o campo de comparação “não no nível da exploração do mundo dos fenômenos, mas no nível onde Kant determina o estatuto ontológico dos próprios fenômenos” (RICOEUR, 2009, p. 253).

não há, no final do percurso da investigação, fundamentação ou mesmo a negação radical da exterioridade do mundo. Nas *Conferências*, Husserl deixa claro que, diferente de Descartes, não se tratará de uma tentativa de provar, a partir da “cogitabilidade do não ser do mundo”, que é impensável que o mundo não seja (Cf. HUSSERL, 2010, p. 5). Isso, aparentemente, aproximaria o idealismo husserliano de um idealismo dogmático, ao modo de Berkeley (todo voltado para a interioridade do próprio aparecer). Seria, pois, pela cogitabilidade do mundo que ficaria demonstrada a independência da *minha* consciência em relação a ele:

A epoché livre, quanto ao ser do mundo que aparece e que para mim vale como real – como real na primitiva atitude natural –, mostra o maior e mais maravilhoso de todos os factos, a saber, que eu e a minha vida permanecemos intocados na minha vigência de ser, quer o mundo exista quer não, quer se decida a seu respeito seja o que for. (Ibid., p. 8)

Seguindo essa orientação, a transcendência passa a conotar, além de idealidade, dependência – dependência da consciência. O mundo é transcendente porque “o seu eventual não ser não elimina o meu ser puro, antes o pressupõe”, é dele dependente, e é por essa mesma razão que de “meu ser puro”, ou ainda “meu eu puro”, dir-se-á que é “transcendental”, isto é, independente (Cf. Ibid., p. 9).

Note-se que “perder o mundo pela *epoché*” não quer dizer negá-lo peremptoriamente – perde-se a presunção ingênua da transcendência do mundo, não o seu sentido mesmo (de que faz parte a própria presunção de transcendência enquanto tal). Poder-se-á, então, objetar: mas a demarcação entre a *epoché* e a presunção ingênua é, ela mesma, idealista, racionalista e egológica. Ora, se tivermos em vista a identificação entre o idealismo husserliano e o kantiano, a presunção ingênua da transcendência do mundo já não seria uma assunção hipotética em busca de uma prova peremptória, mas, por sua idealidade mesma, uma *doxa*, à qual não poderia corresponder nenhuma evidência perfeita, nenhum preenchimento completo, e em relação à qual, mesmo o preenchimento parcial, não teria lugar senão na imanência do ego. A demarcação seria, pois, nesse sentido, idealista e egológica. Ela, porém, já não poderia ser considerada racionalista, posto já não oferecer qualquer possibilidade para a obtenção da certeza apodítica e peremptória do mundo (como tentara Descartes).

Recusar-se-ia, pela *epoché*, não o mundo propriamente, mas a crença cega e ingênua em sua exterioridade absoluta, como coisa em si. A *epoché*, nesse sentido, reproduziria a parcela cética da dúvida idealista e, diante da indemonstrabilidade do

mundo como coisa em si, dá lugar à indubitabilidade do que é imediata e adequadamente dado à consciência, da própria *doxa*. Resultaria que o mundo, e as coisas nele, só teriam seu sentido autêntico na imanência absoluta da consciência. Posto que, enquanto objetos transcendentais, seu ser próprio seria o próprio contínuo de aparições determinadas *a priori* por sua própria ideia reguladora.

[...] *o dado perfeito é, ainda assim, prescrito como ideia* (no sentido kantiano) – um *contínuo de aparições* determinado *a priori*, com todas as dimensões diferentes, mas determinadas, inteiramente regido por uma firme legalidade eidética, é prescrito como um sistema absolutamente determinado em seu tipo eidético de processos infinitos de aparição contínua ou como campo desses processos. (HUSSERL, 2006b, p. 317)

Nesse sentido, sei que é ele (o outro) ali, presente diante de mim: um outro eu que, porém, retira de mim o seu sentido. Como vimos (na seção anterior), por questões de princípio, não posso ter uma evidência adequada da experiência do outro, dele enquanto *ego*. Perguntamos-nos, porém: compreender a *epoché* e seus resultados, a partir do idealismo transcendental kantiano, não seria já uma ilusão, fruto de uma leitura husserliana da filosofia de Kant? Ora, o outro, de fato, não se apresenta para mim (como uma evidência adequada), mas, em virtude da semelhança mesma de nossos corpos, ele se presentifica através de mim, por meio de uma apreensão analogizante:

É coisa clara desde um princípio que tão somente uma semelhança que vincule dentro de minha esfera primordial aquele corpo ali com meu corpo, pode fornecer o fundamento da motivação para a apreensão <<analogizante>> do primeiro como outra carne²². (HUSSERL, 1996, p. 174)

É importante, aqui, no entanto, notar que a duplicidade da noção de outro guarda um certo paralelo com a duplicidade da noção de exterioridade no idealismo kantiano. Ora, é por meio dessa relação entre *ego* e *alter ego*, entre mim e o outro, que será resolvida, sem redundar num realismo transcendental, a questão da exterioridade do espaço (na fenomenologia). Após reduzir o mundo à idealidade do mundo, encontro-me nele como um de seus habitantes, como homem real no mundo, como um ingrediente, um corpo entre os corpos; e, ao mesmo tempo, como aquele que o experimenta, investiga e o conhece, aquele por meio do qual ele obtém seu sentido e existência (Cf.

²² Es cosa clara desde un principio que tan sólo una semejanza que vincule dentro de mi esfera primordial aquel cuerpo físico de allí con mi cuerpo físico, puede suministrar el fundamento de la motivación para la aprehensión <<analogizante>> del primero como otro cuerpo vivo. (HUSSERL, 1996, p. 174)

HUSSERL, 2010, p. 30). Eu, enquanto este homem, tenho exterior a mim todo o espaço que circunscreve meu corpo e que se soma às coisas ao redor: todos eles e meu corpo mesmo, fenômenos abrangidos pela redução. A exterioridade, em sentido transcendental (em sentido forte), aqui, não poderia resultar apenas duvidosa. A mera assunção de sua possibilidade seria suficiente para transgredir os limites demarcados pela *epoché*. Ora, a independência da consciência em relação ao ser do mundo, sua transcendentalidade, não poderia ser pensada em termos de interioridade absoluta sem, com isso, findar sucumbindo ao pressuposto da possibilidade mesma de uma exterioridade absoluta para conter o conjunto dos atos constituintes da consciência e possibilitar a demarcação da diferença entre o ato que instaura uma significação e a própria significação, entre o constituinte (interioridade absoluta) e o constituído (exterioridade absoluta). Por uma tal compreensão, seria ela mesma (a exterioridade) uma transcendência que, por sua vez, deveria cair sob o golpe da *epoché*. Por um lado, a fenomenologia, se mantiver o pressuposto do espaço exterior, além de trair o método, resultará num realismo transcendental; pelo outro lado, se reduzir a própria exterioridade absoluta, ela resultará num subjetivismo transcendental²³.

É importante notar que não somente o meu corpo, com meu olhar perscrutador, está incluído nesse espaço diante de mim, mas, sobretudo, os outros corpos com seus respectivos olhares. Num primeiro momento o espaço se mostra como exterioridade empírica (de um realismo empírico):

Se houvera de mostrar-me que todo constituído como próprio de um (logo também o “mundo” reduzido), pertence à essência concreta do sujeito que o constitui, a título de determinação sua, íntima e inseparável, se encontraria então na autoexplicação do eu seu “mundo” próprio como “dentro”; e, de outra parte, o eu, ao recorrer diretamente ao seu mundo, se encontraria a si mesmo como membro das “coisas externas” deste e distinguiria entre o mesmo e o “mundo externo”²⁴. (HUSSERL, 1996, p.160)

Será preciso, porém, que, nesse mesmo espaço cujo sentido constituo na consciência, eu encontre o outro eu, constituindo ele mesmo um sentido de espaço. Obviamente, não habito realmente o espaço que ele constitui, pois isso só seria possível

²³ Este é o dilema com que Husserl inicia a *quinta meditação* das MC (Cf. HUSSERL, 1996, p. 150).

²⁴ Si hubiera de mostrarme que todo lo constituido como propio de uno (luego también el “mundo” reducido), pertenece a la esencia concreta del sujeto que lo constituye, a título de determinación íntima suya inseparable, se encontraría entonces en la autoexplicación del yo su “mundo” propio como “dentro”; y, de otra parte, el yo, al recorrer directamente su mundo, se encontraría a sí mismo como miembro de las “cosas externas” de éste y distinguiría entre él mismo y el “mundo externo”. (Ibid., p.160)

se eu tivesse acesso direto à sua experiência. Sei, porém, que ele o constitui, pela mesma apreensão analógica que me apresenta como um eu, como uma carne. Isso nos indicará um outro tipo de exterioridade, onde o sentido de exterior não significará “estar fora” de minha consciência, mas ali, ao mesmo tempo em que no espaço empírico, idealmente na experiência do outro, “sob” o olhar e “dentro” da consciência do outro. E, assim, a constituição do mundo, enquanto mundo objetivo, não seria mais tarefa exclusiva de minha consciência, mas de todos os *egos*, fazendo de mim apenas um partícipe que, paradoxalmente, é o único eu primordial autêntico. Eis o caráter paradoxal do “problema do outro” aqui tratado: como é possível numa tal progressão – de minha esfera primordial para a presentificação do outro, desta para todos os outros, pela constituição da comunidade universal (humanidade), para o desdobramento da tarefa infinita de constituir a evidência do mundo objetivo –, manter o primado do *ego*, “único princípio originário da fenomenologia transcendental” (RICOEUR, 2009, p. 216)?

Nesse sentido, dirá Ricoeur que as MC são a expressão mais radical do “novo” idealismo transcendental, segundo o qual o mundo já não é somente “para mim”, como o era para o idealismo kantiano, mas sim, e, sobretudo, que ele “recebe de mim” todo o sentido e validade ontológica. A constituição de sentido é tratada como “uma grandiosa empreitada de composição progressiva da significação do mundo sem resto ontológico” (Ibid., p. 14). O que se mostrará ainda mais estéril e paradoxal, quando envolver a constituição do outro “para mim”:

[...] a identificação da fenomenologia com uma egologia acarreta a promoção de um segundo grande problema, o da existência de outrem. A fenomenologia se acuou a si mesma, muito lucidamente, no paradoxo do solipsismo: apenas o ego é constituído primordialmente. [...] Mas se o ego não parece poder ser transcendido a não ser por um outro ego, deve este outro ego ser ele mesmo constituído precisamente *como* estranho, mas *na* esfera da experiência própria do *ego*. Esse problema constitui uma das grandes dificuldades da fenomenologia husserliana. O respeito da experiência ingênua da intersubjetividade e o radicalismo filosófico herdado das *Meditações* anteriores aí se mesclam tão estreitamente que fica difícil separar as descrições do contexto idealista. (Ibid., p. 15)

CAPÍTULO 3: IDEALISMO E O PROBLEMA DA TRANSCENDÊNCIA

É inegável a importância exercida pela fenomenologia husserliana sobre a hermenêutica de Ricoeur. Mais do que o objeto de uma severa crítica filosófica, ela conservou na filosofia de Husserl um pressuposto indispensável (Cf. RICOEUR, 1975, p. 95), revelando no caráter antitético de sua crítica mais do que uma objeção, uma relação “dialética” entre ambas as disciplinas (Cf. Ibid., p. 88). A apropriação crítica (se assim podemos chamar) da fenomenologia husserliana, que podemos observar em obras como *O Voluntário e o Involuntário*, *Tempo e Narrativa III*, *O Si-mesmo como um Outro*, constituiu uma etapa do desenvolvimento do pensamento de Ricoeur. Nesses textos, as críticas à fenomenologia aparecem muitas vezes de forma truncada, parcial, quase como uma menção a uma análise já realizada noutro texto. E, de fato, as críticas à fenomenologia, como se constituíssem uma vida paralela, formaram em sua filosofia um corpo em contínua atualização, cada vez mais abrangente e profundo, mantendo-se coerente ao longo das mudanças de seu pensamento filosófico. Não cabe, aqui, inventariar o conjunto dessas apropriações críticas. É mister, porém, não perder de vista o seu centro de articulação mesmo em relação aos temas que aqui nos interessam, isto é, aqueles da objeção do solipsismo e da concepção do outro (*alter ego* ou *estranho*) nas MC.

Ora, ao se referir às MC, é contra o idealismo transcendental, principalmente, que Ricoeur direciona sua própria objeção. Mais especificamente, contra a teoria da constituição que explicitamente redefine a fenomenologia (e a descoberta da universalidade da intencionalidade) em termos idealistas (Cf. NALLI, 2006, p. 171). Para tanto, escolhemos utilizar o texto *Fenomenologia e Hermenêutica*, publicado originalmente pela *Noûs*, em 1975, como guia de amostragem e análise dessas críticas, no presente capítulo, pois ele, a partir da leitura das MC e do *Nachwort* às *Ideen*, expõe esquematicamente, em cinco teses, alguns dos aspectos críticos subjacentes às demais objeções endereçadas a Husserl. As teses visaram uma reconstrução resumida da base do idealismo husserliano e, seguindo a mesma orientação esquemática, elas transitaram do caráter contraditório ao complementar para, ao final, restituir a relação (dialética) entre fenomenologia e hermenêutica.

1. As cinco teses do idealismo husserliano

As cinco teses do idealismo, e sua forma esquemática, não corresponderiam a enunciados ou definições propriamente husserlianos, pelo menos, não *ipsis litteris*. Note-se que o conjunto articulado das teses não nos apresenta uma totalidade coerente de uma filosofia viável. As teses foram formuladas para tornar clara a sua inviabilidade mesma. Cada uma delas sintetiza diferentes aspectos da filosofia husserliana para deixar entrever seus aspectos mais problemáticos, para “mostrar” o idealismo como uma chaga que faz da fenomenologia uma tentativa malograda.

A primeira tese postula que “o ideal de cientificidade que a fenomenologia reivindica, não está em continuidade com as ciências, com a sua axiomática, com o seu empreendimento fundacional: a ‘justificação última’ que a constitui é de outra ordem”²⁵ (RICOEUR, 1975, p. 86). Tal reivindicação, dirá, acompanha a fenomenologia desde os *Prolegomenos à Crisis*, como uma constante que define sua razão de ser, sua motivação extrafilosófica: uma crise do conhecimento; e sua destinação mesma: ser uma *mathesis*. O que revelaria que, em cada fase, a fenomenologia atendia a um chamado (ou vocação) para o qual ela era já refratária. A “justificação última” apontaria para o início, para a exigência de radicalidade e independência em seu ponto de partida: de apoditicidade. Desse modo, a fenomenologia não se deixaria penetrar pelas ciências mesmas, voltando-se contra tudo que soasse a relativismo: objetivismo, naturalismo, filosofia da vida, antropologia (Cf. Ibid., p. 86). Então blindada pela apoditicidade de seu ponto de partida, a fenomenologia se entrincheiraria e tornaria inimigas aquelas, cuja crise primeiramente motivara seu início, as únicas que poderiam lhe pôr em dúvida a eficácia do método, uma vez que por vocação as deveria servir: as próprias ciências.

De acordo com a tese, a exigência de apoditicidade, então, passaria a caracterizar o que é primeiro na ordem do método. Toda evidência mediata deve remeter a uma evidência imediata, esta sim apodítica: pois seria inconcebível o não ser de uma coisa ou de um estado de coisas então evidente (Cf. HUSSERL, 1996, p. 57). Ela seria operada por meio de uma desconexão radical que já não poderia ser demonstrada argumentativamente, uma vez que sua dedução deveria atender à exigência fundamental

²⁵ The ideal of scientificity which phenomenology claims is not in continuity with the sciences, with their axioms, with their fundamental enterprise: the “ultimate justification” which constitutes phenomenology is of another order (RICOEUR, 1975, p. 86)

de negar qualquer relação com a coisa (então evidente), cuja não existência já não poderia ser posta em dúvida. A evidência apodítica, portanto, para excluir toda dúvida, duplicar-se-ia reflexivamente como fenômeno de ser, sem se deixar destruir (Cf. RICOEUR, 2009, p. 180). É aí, para Ricoeur, que o idealismo de Husserl tem seu início (Cf. Id., 1975, p. 86).

A segunda tese postula que “a fundação principal é da ordem da intuição; fundar é ver”²⁶ (Ibid., p. 86). É preciso que a evidência seja imediata, diretamente dada, para que sirva de fundamento. Por atender a essa exigência de imediateidade, a noção de apoditicidade nos remeteria ao caráter de visão da evidência e à prioridade do “ver” na ordem da fundação. O que nos levaria à “estranheza” do método fenomenológico: pela redução, delimitar-se-ia um ponto de partida apodítico que seria, enquanto um “princípio”, um “campo” e, enquanto “primeira verdade”, uma “experiência” (Cf. Ibid., p. 87). Nesse sentido, o *cogito* reduzido seria um *sum* na medida em que constituiria um “campo de experiência”, o termo de uma “visão” ou intuição originária que preencheria uma intenção vazia. Segundo Ricoeur, a reflexão que precederia a redução e apreenderia o sentido (o *sum* desse *cogito*) seria um ver “preenchido” pelo que é dado, presente, à consciência (Cf. Id., 2009, p. 184). Assim, contra qualquer “construção especulativa” (das “filosofias da dedução ou da construção”), a fenomenologia decidiria toda questão radical no nível da visão.

No entanto, não seria fácil conciliar a tendência intuicionista da fenomenologia, que atende à exigência de imediateidade da evidência apodítica e nos remete a um sentido já “dado” que deve, porém, ser “apreendido”, com o esforço para “constituir” as estruturas de sentido da consciência, que são antes da ordem do “fazer” (*Leistung*) que do “ver”. O que, segundo Ricoeur, nos levaria ao “problema da luz e do ver em Husserl”, da atividade e da passividade, isto é, o de conciliar duas exigências contrárias da evidência apodítica: a prioridade da constituição de sentido na consciência e a prioridade da intuição que efetiva uma presença para a consciência, respectivamente (Cf. Ibid., p. 180).

²⁶ The principle foundation is on the order of intuition; to found is to see (RICOEUR, 1975, p. 86)

A terceira tese postula que “o lugar da intuitividade total é a subjectividade. Toda transcendência é duvidosa, só a imanência é indubitável” ²⁷ (Id., 1975, p. 87). Aqui se instauraria uma nova exigência da evidência apodítica: a perfeição (ou adequação). Toda transcendência é duvidosa, pois sempre se dá somente através de séries de “perfis” ou “contornos”, sempre de modo parcial e incompleto. Sua convergência total de sentido nunca se deixa preencher completamente, resultando sempre numa “presunção” que, a qualquer momento, pode ser “desapontada” (pela intuição que deveria confirmá-la), pode “explodir” (Cf. Ibid., p. 87). Note-se que a transcendência seria, pois, da ordem da percepção das coisas, do mundo, que seria marcada pela parcialidade e dubitabilidade próprias das aparências. A imanência, por sua vez, seria da ordem das ideias, do *cogito* reduzido ao mero fenômeno de ser. Ela não seria duvidosa por não ser dada por meio de “perfis” ou “contornos”: ela se daria por completo, adequada, perfeita. Pela redução fenomenológica, a transcendência do mundo se tornaria mera presunção de transcendência, apenas um índice de transcendência, este sim, apodítico.

Nesse sentido, somente como imanência absoluta é que o “campo de experiência”, ponto de partida do método, mostrar-se-ia independente e sempre verdadeiro, impermeável ao mundo que o poderia desapontar, refratário. Somente ela permitiria a coincidência entre a reflexão e a experiência então refletida. Assim, não seria a existência das coisas do mundo propriamente que atenderia à exigência de apoditicidade da evidência, mas a própria coerência interna de seu aparecer – a coincidência entre intenção e preenchimento da intenção. Daí ser pensável a “hipótese hiperbólica” da “destruição do mundo”, pois ela não nos remeteria ao aniquilamento do mundo *simpliciter*, mas apenas à possibilidade de perda da coerência de sua aparição mesma (Cf. Ibid., p. 87).

A quarta tese postula que “a subjectividade, assim promovida ao papel de transcendental, não é a consciência empírica, objeto da psicologia” ²⁸ (Ibid., p. 87). Não obstante, a fenomenologia e a psicologia seriam paralelas. Apenas a redução (a promotora) as distinguiria e separaria. O princípio de sua separação não seria mais que uma conversão filosófica, que constituiria uma “duplicata” transcendental e manteria, de um lado, uma “disciplina noética”, e do outro, uma “disciplina empírica”, conservando,

²⁷ The place of the fullest intuitivity is subjectivity. All transcendence is doubtful; only immanence is indubitable. (Ibid., p. 87)

²⁸ Subjectivity thus promoted to a transcendental role is not the empirical consciousness, the object of psychology. (Ibid., p. 87)

porém, em ambas o mesmo conteúdo. Em suma, dirá Ricoeur, “o fenomenológico é o psicológico ‘reduzido’” (Ibid., p. 87). Nesse sentido, a subjetividade, então “promovida” a transcendental, não seria, senão, a minha própria subjetividade submetida à redução. O *ego cogito* não poderia ser impessoal, pois, para constituir um campo de experiência, seria preciso partir de minha própria experiência para fazê-lo. Por isso, dirá o intérprete, “Husserl opta sem hesitação pelo caráter pessoal do *ego cogito*” (Id., 2009, p. 187).

Ora, pela primazia da imanência em detrimento da transcendência, e devido à confusão entre empírico e transcendental provocada pelo paralelismo entre fenomenologia e psicologia, a teoria idealista da constituição de sentido na consciência, assim, “reduziria” a subjetividade a uma mera hipóstase, o que apenas atestaria o constante perigo que, segundo Ricoeur, a fenomenologia corre de redundar num radical subjetivismo transcendental (Cf. Id., 1975, p. 94).

A quinta tese postula que “o processo de reflexão desenvolve suas próprias implicações éticas: desse modo, a reflexão é o ato imediatamente responsável por si”²⁹ (Ibid., p. 87). Ora, enquanto uma exigência do método, a apoditicidade seria operada tanto num nível teórico quanto prático. Segundo Ricoeur, a “conversão filosófica” pela qual a reflexão seria extraída da atitude natural, o que marcaria o ponto de partida do método, seria, pois, ao mesmo tempo epistemológica e ética. O ato fundacional seria “supremamente” autônomo e implicaria imediatamente uma dimensão ética, à medida que ele só poderia ser “autoposicional” – autorresponsável. Entretanto, Ricoeur dirá que Husserl não parece introduzir a temática fundacional como uma “adição prática”, mas tão somente como uma empreitada epistemológica.

Esta tese conta com imediatez com que o *ego cogito* é dado a si mesmo, com a pretensão da primazia epistemológica da presença de si a si como ponto de partida absoluto e origem última, diretamente acessível pela reflexão. De acordo com a tese, antes, pois, dessa “experiência” transcendental, haveria um anteponto de partida (um ponto de partida antes do ponto de partida), e este não seria ainda um “campo de experiência”, mas uma espécie de *dever*, que congregaria uma série de exigências para o filósofo debutante e, no entanto, não o implicariam eticamente. Isso, pois, uma vez que

²⁹ The process of reflection develops its own ethical implications: in this way, reflection is the immediately self-responsible act. (Ibid., p. 87)

o ponto de partida do filosofar é absoluto, em relação a quê qualquer autoposicionamento seria possível?

As teses, na ordem em que são apresentadas, “mostram” em teses esquemáticas uma filosofia (o idealismo) que, para se proteger dos enganos da transcendência, enclausura-se dentro si mesma, cortando todos os laços (com o mundo e com os outros), para findar, pela exclusão de tudo que é mundano, excluindo a si mesma. O idealismo, assim, aparece como traidor da própria fenomenologia que lhe dá origem, ao escamotear a “imensa e inexcedível” descoberta que a fez nascer: o caráter universal da intencionalidade – de que a consciência teria seu sentido para além de si mesma (Cf. Ibid., p. 94).

2. Apoditicidade e objetividade

O que é posto, primeiramente, em questão por Ricoeur (seguindo a primeira tese) é o modo como, desde a transformação da fenomenologia em filosofia fenomenológica, a descoberta da intencionalidade passa a ser expressa, a saber, apenas nos termos de uma relação sujeito-objeto. Tal conceitualidade, para além de enfraquecer o escopo do método, faria surgir como questão fundamental a origem da unidade de sentido do objeto e, conseqüentemente, a presunção de uma subjetividade constitutiva como base fundamental (Cf. Ibid., p. 88). Por isso, seria somente em torno dessa questão que a fenomenologia, enquanto idealismo, passaria a operar. Ou, em outras palavras, a intencionalidade passaria a ser posta, não mais em termos de uma consciência que “não é nada, senão o exterior de si mesma” (SARTRE, 2005, p. 56), mas nos termos da síntese de constituição do próprio objeto: “numa síntese temporal que se constitui a unidade de um objeto intencional” (RICOEUR, 2009, p. 192).

O malogro idealista, para Ricoeur, parece ter sido o preço pago pela fenomenologia, por se transformar em filosofia transcendental. O método teria nascido da crítica e desta, a filosofia, mas também o perigo de sucumbir às críticas que primeiramente possibilitaram a existência do próprio método. Para não resultar em psicologismo, relativismo, objetivismo, subjetivismo, etc., que a fenomenologia husserliana manteria vivo seu gênio descritivo ao longo de toda a sua história – herança da “fase” pré-idealista. Seu fado de superação, os compromissos e demandas que condenam uma filosofia a atender a todas as promessas e exigências que possibilitaram

ao método primeiramente ser erigido, é que pareceria ser a força que faria dessa então nova filosofia uma grande tentativa malograda, distorcendo-lhe o valor das descobertas (intencionalidade, *epoché*, etc.) ao lhe impor questões já estranhas à sua vocação inicial.

Nesse sentido, por força da prerrogativa descritiva da fenomenologia, a *epoché* deveria pôr entre parênteses, suspender, toda questão sobre o ser ou o não ser do mundo para esclarecer a origem de um sentido já dado. Teríamos, nesse caso, não apenas uma estrutura ou uma *épura*³⁰ da existência do mundo, mas sua plenitude mesma, “o ser do mundo e não apenas o seu sentido esquemático” (Ibid., p. 199). Em lugar disso, segundo Ricoeur, todo intentado cai sob a condição de constituído: reduz-se a um sentido identificável (uma síntese de identificação), inerente à consciência, oriundo de uma síntese dos seus diversos modos de aparecer (perceber, memorar, recordar, imaginar, etc.) que se escoa passivamente na “forma unificadora do tempo” (Cf. Ibid., p. 192).

Não resta dúvida de que a “transformação” da fenomenologia em filosofia idealista tenha dado margem a críticas bem problemáticas (ou mesmo extravagantes). Para Adorno, por exemplo, pela *epoché* o idealismo exprimiria seu poder, não ao revelar o segredo da transcendência do mundo na consciência, mas ao propiciar a expulsão do pensamento pelo próprio pensamento – por expulsar tudo que não é lógico, tudo que é fugaz ou ainda sem sentido. Ela daria lugar à coisificação da razão na consciência. Com a redução eidética, a fenomenologia se veria transformada numa teoria das relações entre coisas ideais, no protótipo de uma doutrina do “absolutismo lógico” (Cf. ADORNO, 1970, p. 66). Já para Sartre, ao reduzir tudo a mero conteúdo da consciência, é com o “espírito-aranha” que a filosofia idealista de Husserl passaria a se assemelhar. Como uma “filosofia alimentar”, “segundo à qual conhecer é comer”, ela reduziria tudo à sua própria substância, resumindo a tomada de consciência do mundo a um triplo processo de assimilar, unificar e identificar (Cf. SARTRE, 2005, p. 55).

A própria ciência, seguindo a primeira tese, sucumbiria a essa fome idealista. O ideal de cientificidade então exigido pela fenomenologia não visaria garantir se uma dada ciência é verdadeira ou o seu método eficaz, mas se a ideia de ciência subjacente a ela seria suficientemente científica enquanto tal. A exigência de apoditicidade, para ser atendida, não se interessaria, pois, pelo processo vivo e ativo do trabalho científico, mas apenas por uma abstração, ela reduziria a ciência a seu mero fenômeno e depuraria dele a sua constituição ideal: o ideal de cientificidade. Para Adorno, pois, em consonância

³⁰ Desenho, segundo uma escala dada, que representa em um ou vários planos as projeções de diversas partes de uma figura de três dimensões.

com a primeira tese, a legitimação da ciência, pela fenomenologia, já não poderia advir de uma prática científica em particular, mas somente da sua essência universal, então isolada pela redução eidética. Assim, o retorno crítico que a fenomenologia inicialmente (em sua “fase” pré-idealista) ofereceria à metodologia científica resultaria tão inquestionável e dogmático quanto o de qualquer de seus adversários positivistas (Cf. ADORNO, 1970, p. 72).

Nesse sentido, seria o gênio descritivo, mais antigo que a redução fenomenológica, que pareceria salvaguardar (ou pelo menos tentar salvaguardar) a fenomenologia do perigo da logicização cega e ingênua, de se transformar no protótipo de um absolutismo lógico (mencionado acima). Seria, pois, a fundação pela intuição, que daria margem a interpretações realistas da fenomenologia. Note-se que ela se incorporará à exigência de apoditicidade, servindo de nota distintiva do sentido de real – provindo do preenchimento das idealidades lógicas, das intenções vazias. Isso pareceria salvaguardar o método por oferecer um contato genuíno com a realidade (ou pelo menos com o que, por meio dessa nova exigência, se passa a conceber pela realidade), se não findasse por plantar nele uma tendência conflitante com o caráter idealista da filosofia fenomenológica. A exigência de fundação intuitiva cumpriria seu papel ao incluir a contingência do mundo no sistema fenomenológico, livrando-o do idílio dogmático, o que (de certo modo) garantiria a dominância do gênio da descrição. Afinal, uma vez que a intuição fundante nem sempre poderia servir de confirmação para um sentido antecipado, a constituição se impregnaria de um halo de incerteza e passaria a depender, sobretudo, do estado de coisas dado no mundo, confirmável apenas pela intuição.

E eis porque Ricoeur passa a tratar os “gênios” descritivo e idealista como exigências contrárias da fenomenologia: elas deveriam atender, em um só golpe, às tendências realista e idealista da fenomenologia. É preciso notar que seria esse conflito, a tentativa de conciliação entre as duas tendências (ou de dominância de uma sobre a outra), o que daria lugar à radicalização do gênio idealista, levando a fenomenologia ao perigo de se reduzir a um subjetivismo transcendental e plantaria uma ambiguidade no cerne da noção de constituição.

Para Adorno, no entanto, o absoluto da presença não passaria de um artifício unificador do próprio idealismo. A princípio, uma ocorrência determinada no tempo *presente*, pela imprevisibilidade e por sua particularidade, perderia o poder de fundar absolutamente o conhecimento, tornando-a refém da duração (ele não poderia ser

absoluto). No entanto, no momento da intuição, a consciência do objeto é arrancada da uniformidade ideal dos juízos e conclusões passadas, atualmente presentes na consciência, e, sobretudo, das relações cuja reunião expõe à luz o horizonte interno do objeto (sua estrutura ou *épura*). “A descontinuidade da intuição rende honras à continuidade ‘falsificada’ da organização”, diz Adorno, pois será então vinculada a este (ao horizonte do objeto) como mais uma possibilidade, a do próprio engano (Cf. ADORNO, 1970, p. 63).

Ora, para que o “ver” (intuir) atendesse à exigência de fundação última, seria preciso que o intuído (o “visto”) fundante fosse ele mesmo incondicionado, caso contrário, a fenomenologia não passaria de uma forma de relativismo. Seria preciso que a fundação intuitiva fosse absoluta. A obra do conhecimento deveria, pois, terminar num “ver”, num intuir o que é dado no “campo de experiência” – a coisa ela mesma. Desse modo, a presença fundante, plena e adequada, *na* consciência teria que equivaler à intuição primeira e última.

Seguindo essa orientação, a constituição da unidade de sentido do objeto na consciência será traduzida, por um lado, pelo desenvolvimento dos pressupostos implícitos e potenciais da estrutura horizontal do objeto então presente (as possibilidades de seu aparecer), por outro, pelo reconhecimento e distinção dos tipos irreduzíveis com que tal presença poderá se dar originariamente: intuição sensível, intuição categorial, *Einfühlung*, etc. A unidade de sentido enquanto constituída é concebida como “pressuposta” – e aí estaria a *operação* antecipatória, o “fazer” da consciência – e seu preenchimento, que atende à exigência realista, como “confirmada” – e aí estaria o “ver” da consciência, “a sanção da presença” (Cf. RICOEUR, 2009, p. 200).

É preciso notar que, nas MC, a noção de presença aparece com um caráter duplo (ou ambíguo): ora enquanto pertença (aquilo que se faz presente na consciência, como uma parte), ora enquanto simultaneidade (aquilo que ocorre num tempo presente). E isso é o que parecerá caracterizar a noção de fundação – por relacioná-la, ora a uma atualidade concreta, ora a uma continuidade, à consciência imanente do tempo, forma fundamental da síntese (Cf. RICOEUR, 2009, p. 193). As quatro primeiras meditações, que (supomos) deveriam preparar o caminho para a *quinta*, pela exigência de um ponto de partida apodítico e absoluto, em atendimento às duas exigências conflitantes (realista e idealista), segundo Ricoeur, converterão em *egologia* todos os aspectos do método –

numa exegese da constituição do sentido objetivo na consciência – e levará até seu “grau extremo de virulência a interpretação solipsista do *ego*” (Cf. Ibid., p. 198).

Nesse sentido, para Ricoeur, a *quinta meditação* já iniciaria, pois, com um débito filosófico contraído pelas quatro primeiras: o de atender à exigência de apoditicidade, que levaria a uma egologia pura, sem com isso inviabilizar o atendimento à exigência de universalidade, sem o qual a fenomenologia se perderia irremediavelmente na deriva solipsista. Seria preciso incluir uma compreensão do outro, enquanto outro, no cerne do idealismo transcendental. Mas como poderíamos compreender a constituição do outro *ego*, enquanto um outro, para nós, se, pela *epoché*, toda transcendência fora reduzida à mera presunção de transcendência? Como poderia o outro *ego* escapar da redução, sem que se lhe subtraísse aquilo que o tornaria um *outro* – sua condição de *ego* transcendental (independente)?

Até o fim o gênio da descrição e a exigência da constituição tentam se reunir e fracassam no fundir-se um no outro. Segundo a exigência idealista da constituição, o outro deve ser uma modificação de mim mesmo; segundo o gênio realista da descrição o outro nunca cessa de se excluir da esfera da “minha mônada”. (Ibid., p. 235)

3. Egologia e exterioridade

Não há dúvida de que as quatro primeiras meditações erigem a fenomenologia como um idealismo. No final da *quarta meditação*, testemunhamos a apoteose de um sistema que se distingue por ter sido erguido não apenas sobre a dúvida – para que a existência de todos os objetos de sentido externo resultaria duvidosa, definindo por essa premissa a nota distintiva do idealismo transcendental (Cf. KANT, 2001, p. 346) – mas, sobretudo, sobre uma certeza apodítica – para além da repetição pura e simples da redução, do mundo ao *sentido*, do *sentido* ao *cogito-cogitatum*, uma radicalização ao se centrar na noção de mônada e se desenvolver como autoexplicitação. Seria, pois, a princípio numa doutrina do *ego*, numa egologia, portanto, que fenomenologia e idealismo se unirão (Cf. RICOEUR, 2009, p. 213). O próprio Husserl parece deixar isso claro:

[...] é a fenomenologia *eo ipso* <<idealismo transcendental>> [...] que não é exatamente nada mais que uma autoexposição de meu *ego* enquanto sujeito de todo conhecimento possível, e por respeito a todo sentido de realidade que possa fazer para

mim, o *ego*, um sentido, desenvolvida esta exposição consequentemente como uma ciência egológica sistemática³¹. (HUSSERL, 1996, p. 143)

A leitura de Ricoeur do idealismo, no entanto, parece partir da assimilação do idealismo husserliano ao kantiano, pelo menos no que concerne ao ponto de partida da interpretação deste idealismo e aos meios de resolução dos impasses daquele (o problema da conciliação entre as tendências realista e idealista, anteriormente debatido, por exemplo). Não admira que, mais adiante em sua crítica à *quinta meditação*, ao tratar do problema das comunidades intersubjetivas, do conflito entre a realidade e a idealidade das mesmas, seja em direção à exigência de coordenação de um realismo empírico a um idealismo transcendental que Ricoeur apontará o caminho subentendido pela doutrina husserliana (Cf. RICOEUR, 2009, p. 236).

Ora, seria próprio do idealismo transcendental kantiano que, ao conceber a realidade das coisas dentro de parâmetros indubitáveis, concederia à matéria uma realidade (pelo menos fenomênica, empírica), sem precisar para tanto deduzir-lhe uma causa exterior, “sem sair da simples consciência de si próprio, nem admitir algo mais do que a certeza das representações em mim, por conseguinte, nada mais do que o *cogito ergo sum*” (KANT, 2001, p. 349). Assim que Kant coordenaria o idealismo transcendental ao realismo empírico (Cf. Ibid., p. 351). É nesses termos de coordenação que, parece-nos, Ricoeur desenvolve a interpretação do idealismo transcendental husserliano nos termos da duplicidade, do conflito de duas tendências contrárias: entre constituição e preenchimento, ideia e intuição, sentido e existência, objetos ideais e reais. Essa mesma duplicidade parece encontrar análogos em outras críticas do filósofo francês, como, por exemplo, no paralelismo ou “duplicação” do psicológico no fenomenológico (quarta tese do idealismo, exposta anteriormente) (Cf. RICOEUR, 1975, p. 87), na dupla exigência da constituição do outro *em* e *através de* meu próprio *ego* (tendência idealista) e enquanto um *outro* (tendência realista) (Cf. Id., 2009, p. 217), na omissão da ideia de Infinito (tendência realista) e sua polaridade necessária com o *ego* transcendental (tendência idealista), sem a qual a noção deste não bastará para o cumprimento das tarefas de uma *philosophia prima* (Cf. Ibid., p. 177).

³¹ [...] es la fenomenología *eo ipso* <<idealismo transcendental>> [...] que no es exactamente nada más que una autoexposición de mi *ego* en cuanto sujeto de todo conocimiento posible, y por respecto a todo sentido de realidad con que haya de poder haber para mí, el *ego*, un sentido, desarrollada esta exposición consequentemente como una ciencia egológica sistemática. (HUSSERL, 1996, p. 143)

Kant, porém, parece ir mais além e conceber no *idealismo transcendental* a doutrina que consideraria os fenômenos como simples representações, não como coisas em si. O tempo e o espaço, através dos quais eles nos seriam dados, não seria mais que “formas sensíveis da nossa intuição” (Cf. KANT, 2001, p. 348). A noção de *exterioridade*, então, passaria a estar refletida nesse duplo aspecto: ora, seria concebido como o que está no espaço (representado em mim), ora, como o que está fora de mim e de minhas representações, que seria a *coisa em si*. Ora, é precisamente a segunda forma da *exterioridade* que cairá sob o golpe da *epoché*. Para Husserl, “[...] toda fundamentação, toda prova de fato de uma verdade ou da existência de um ser, tem lugar pura e exclusivamente em mim, e seu termo é um caráter no *cogitatum* de meu *cogito*”³² (HUSSERL, 1996, p. 139).

Todavia, para Kant, seria apenas através do testemunho imediato da minha consciência que eu poderia estar certo de existir e de que as minhas próprias representações e as coisas exteriores por elas representadas também existiriam: “apenas com a diferença de que a representação de mim próprio, como de um sujeito pensante, está simplesmente *referida ao sentido interno*” (KANT, 2001, p. 351, GRIFO NOSSO). Porém, dirá Ricoeur que Husserl concebera o *ego*, não apenas como um “polo sujeito” (*ego*-polo) oposto ao polo objeto, mas como o que a tudo engloba: tudo passaria a ser estrutura (*Gebilde*) da subjetividade transcendental, produto da sua atividade (*Leistung*), tudo passaria a ser síntese (Cf. RICOEUR, 2009, p. 213). Ou como parece concordar o próprio Husserl: “[...] desta maneira se torna compreensível toda a forma do ser, real e ideal, como ‘criações’ da subjetividade transcendental”³³ (HUSSERL, 1996, p. 142). Ao se transformar em egologia, Ricoeur faz o idealismo transcendental husserliano transitar do idealismo transcendental kantiano para se aproximar do idealismo berkeleyano:

[...] se toda realidade transcendental é a vida do eu, o problema de sua constituição vai coincidir com a autoconstituição do *ego*, e a fenomenologia vem a ser uma *Selbstausslegung* (uma explicação do Si mesmo), mesmo quando é constituição da coisa, do corpo, do psiquismo, da cultura. (RICOEUR, 2009, p. 213)

Acreditamos, no entanto, que o sentido de “criação”, referido por Husserl, não está ligado apenas ao “fazer” da constituição, à síntese ativa, mas, sobretudo, a um

³² [...] toda fundamentación, toda prueba de hecho de una verdad o de la existencia de un ser, tiene lugar pura y exclusivamente en mí, y su término es un carácter en el *cogitatum* de mi *cogito* (HUSSERL, 1996, p. 139)

³³ [...] de esta manera se torna comprensible toda forma del *ser*, real e ideal, como <<creaciones>> de la subjetividad trascendental (HUSSERL, 1996, p. 142)

“ver”, que já está dado. Nas *Conferências de Paris*, ele deixa claro que “tudo que é ente para o *ego*” se apresenta como “criação” por se tratar de uma produção originada nas motivações sintéticas da própria vida intencional, seja de uma realização passiva, seja de uma ativa (Cf. HUSSERL, 2010, p. 30). A intuição, enquanto passividade, é transportada até o “coração do campo transcendental”, onde exercerá um papel essencial na síntese de identidade do próprio *ego*. A autoconstituição do *ego* já não será uma construção, pois se deterá diante de estruturas já dadas, constituídas passivamente. Todavia, dirá Ricoeur, neste nível, no da teoria egológico-transcendental da constituição do ser, o método já não procederá regressivamente das obras da subjetividade transcendental para as suas respectivas condições de possibilidade, mas à moda cartesiana, segundo uma introspecção, uma *inspectio mentis*, por uma inspeção da essência do eu (Cf. RICOEUR, 2009, p. 208).

Uma vez vistos e estendidas, tem-se como consequência uma fenomenologia universal sob a forma de uma autoexposição do *ego* levada a cabo com constante evidência e ao mesmo tempo em concreção. Dito mais exatamente e em primeiro lugar: como uma autoexposição em sentido estrito, que mostra sistematicamente como se constitui o *ego* enquanto ente, em si e para si, de uma essência própria; e em segundo lugar: como uma autoexposição em sentido lato, que partindo da anterior mostra como o *ego* constitui em si, por virtude desta essência própria, <<algo outro>>, <<algo objetivo>>, e em geral tudo que tem para ele valor de realidade, tanto no eu como no não eu³⁴. (HUSSERL, 1996, p. 143)

É importante, no entanto, notar que, no §41 das MC, o mundo e o concreto da minha própria existência figuram como ideias-limite, pois somente pela investigação total do noema-mundo é que a plena concreção do *ego* seria alcançada – e esse seria o desdobramento do idealismo transcendental. Por isso, a egologia, segundo Ricoeur, se confunde com a própria fenomenologia. A fenomenologia, assim, perderia sua motivação extrafilosófica (a crise das ciências, do conhecimento). Sua força motriz passaria a ser uma tarefa infinita: desenvolver essa “ciência egológica sistemática” que é o próprio idealismo transcendental. A exigência de universalidade passaria por uma

³⁴ Una vez vistos y cogidas, se tiene como consecuencia una fenomenología universal bajo la forma de una autoexposición del *ego* llevada a cabo con constante evidencia y al mismo tiempo en concreción. Dicho más exactamente y en primer término: como una autoexposición en sentido estricto, que muestra sistemáticamente cómo se constituye el *ego* en cuanto ente, en sí y para sí, de una esencia propia; y en según término: como una autoexposición en sentido lato, que partiendo de la anterior muestra cómo el *ego* constituye en sí, por virtud de esta esencia propia, <<algo otro>>, <<algo objetivo>>, y en general todo cuanto tiene para él valor de realidad así en el yo como en el no-yo. (HUSSERL, 1996, p. 143)

correção que faria do “para-mim” da *primeira meditação cartesiana* um “para-o-outro”, já dissolvido num “para-nós” e num “para-todos”, num *ego* possível, no *eidos ego*, pela *quinta meditação* (Cf. RICOEUR, 2009, p. 182). As duas principais exigências do método, finalmente, entrariam em conflito: a exigência de apoditicidade e a de universalidade.

CAPÍTULO 4: OS PARADOXOS DO MUNDO

Husserl buscará uma unidade entre o sistema de fenômenos do ego, o meu “mundo” primordial, atividade pura de dar sentido e de constituir, e o mundo dos outros, numa percepção que dê uma “experiência imediata” da identidade entre tais mundos – isto de forma muito *paradoxal* (PELIZZOLI, 2002, p. 69)

Para Ricoeur, a *quinta meditação cartesiana* de Husserl, como vimos, é iniciada com um impasse imposto pelo próprio idealismo transcendental para atender à pretensão de ser autenticamente uma filosofia transcendental: como poderá a fenomenologia resolver os problemas transcendentais do mundo objetivo, e resolvê-los segundo a exigência de universalidade, sem deixar de atender analítica e sistematicamente às exigências de apoditicidade, isto é, como teoria constitutiva que se move no âmbito do *ego* transcendentalmente reduzido, como egologia (Cf. HUSSERL, 1996, p. 149)? Ora, é por esse impasse que o filósofo francês nos apresenta a gravidade a partir do qual Husserl tratará a questão do outro: o que sucede aos outros *egos* que certamente não são mera representação ou mera coisa representada em mim, “meras unidades sintéticas de verificação possível em mim”, mas sim, por sua própria essência, precisamente outros *egos* (Cf. Ibid., p. 149)? Seria, então, a exigência de apoditicidade, tal qual preconizada pela fenomenologia, demasiado radical para sustentar a pretensão (de fundamentar a universalidade) da fenomenologia?

É partindo dessa dificuldade que Ricoeur desdobrará a questão do outro e denunciará um (novo?) conflito no coração da fenomenologia que imporá a esta um destino de uma tentativa malograda, consequente de duas exigências aparentemente opostas trazidas pela questão:

[...] por uma parte, deve ir até o fim da redução e enfrentar o desafio de constituir o sentido do *alter ego* “em” e “a partir de” mim. Pelo outro lado, deve explicar a originalidade, a especificidade da experiência do outro, enquanto precisamente esta é a experiência de um outro que não é eu. Toda a V *Meditação* vai sofrer a tração mais extrema entre essas duas exigências: constituir o outro *em mim*, e constituí-lo como *outro*. (RICOEUR, 2009, p. 217)

Husserl, ainda no início da *quinta meditação*, questiona retoricamente se a fenomenologia não teria sido demasiado exigente com o realismo transcendental que atribuíra a Descartes, afinal essa poderia ser a tendência a partir da qual essa questão, a da transcendência do outro, surgiria ou para a qual ela pareceria nos conduzir. Isso não seria de todo sem razão, dirá, pois, apesar de lhe faltar uma fundamentação fenomenológica adequada, por essa tendência, será desde a imanência do *ego* que se buscará a via para a transcendência do outro (Cf. HUSSERL, 1996, p. 149). E Husserl tratará, pois, a via do realismo transcendental como um paradoxo (como veremos, uma possibilidade própria das filosofias transcendentais, que a fenomenologia seria capaz de resolver):

Em mim, pois, em todo caso, no marco de minha vida pura de consciência reduzida transcendentalmente, tenho experiência do mundo e, a uma, dos outros; e, segundo seu próprio sentido empírico, não dele como, por assim dizer, sintético produto meu privado, senão como mundo estranho a mim, como intersubjetivo, existente para todos, acessível em seus objetos a todos. E, sem embargo, cada qual tem suas experiências, seus fenômenos e unidades fenomênicas, seu fenômeno do mundo; enquanto que o mundo experimentado, cara a cara de todos os sujeitos que têm experiência dele e de todos os seus fenômenos de mundo, é em si³⁵. (Ibid., p. 151)

Sendo assim, como um modo de desenvolver as implicações problemáticas e as dificuldades geradas pelo idealismo para a “questão do outro”, Ricoeur triplicará esse “estranho” paradoxo, desenvolvendo uma versão diferente para cada nível da nossa experiência do outro *ego*, segundo o modo como seu “teor de sentido” nos é dado.

1. Primeiro paradoxo

Suponhamos um outro homem que entre em nosso campo perceptivo. Percebo seu corpo entre os corpos que compõem o mundo diante de mim. Quando reduzo o mundo ao fenômeno do mundo, inevitavelmente incluo-o como parte deste. No entanto, ele não é como os outros corpos (cadeira, mesa, etc.). A mim ele é dado com um “teor de sentido” paradoxal. Vê-lo não é o mesmo que ver um boneco ou uma reprodução

³⁵ En mí, pues, en todo caso, en el marco de mi vida pura de conciencia reducida transcendentalmente, tengo experiencia del mundo y, a una, de los otros; y, según su propio sentido empírico, no de él como, por así decir, sintético producto mío privado, sino como mundo extraño a mí, como intersubjetivo, existente para todos, accesible en sus objetos a todos. Y, sin embargo, cada cual tiene sus experiencias, sus fenómenos y unidades fenoménicas, su fenómeno del mundo; mientras que el mundo experimentado, cara a cara de todos los sujetos que tienen experiencia de él y de todos sus fenómenos de mundo, es en sí. (HUSSERL, 1996, p. 151)

qualquer. Eu o percebo como um corpo que pode me perceber, tanto quanto eu mesmo posso percebê-lo. E ele, tanto quanto eu, percebe a si mesmo habitando o mesmo espaço que eu habito e vendo os mesmos corpos que eu vejo. Por ele, percebo que somos, eu e ele, o mesmo: homens habitando um mundo. Ainda assim, para mim, o eu meditante (o sujeito) que é ele (esse objeto), após a redução, já não seria mais do que um fenômeno, uma presunção de transcendência. Para mim, ele seria dado à minha percepção como mero objeto: eu o objetificaria, assim como em sua percepção ele me objetificaria. Eis, então, o caráter paradoxal, e “aparentemente” realista transcendental, disso: eu e ele somos, ao mesmo tempo, sujeitos e objetos.

Primeiro paradoxo: enquanto falando em termos absolutos, um só é sujeito, eu, o outro não se dá simplesmente como um objeto psicofísico situado na natureza. Ele é também um sujeito de experiência tanto quanto eu. Como tal, ele me percebe a mim mesmo como pertencente ao mundo de sua experiência. (RICOEUR, 2009, p. 218)

O paradoxo apresentado por Ricoeur, aqui, evoca-nos a seguinte questão: como pode um eu, sujeito de experiência, isto é, ego transcendental incondicionado, ser, ao mesmo tempo, um objeto do mundo, constituído noutro *ego*? Mais ainda: enquanto constituído, esse outro é uma síntese, um resultado da atividade de minha consciência, é parte do fluxo que me constitui enquanto mônada, um de meus “feixes intencionais”. Portanto, esse outro me pertence. Como posso, então, ao mesmo tempo, pertencer a ele – uma vez que, enquanto outra mônada, seria ele a me constituir? Em suma, a questão do outro traria consigo, como pressuposto fundamental, uma exigência de mutualidade que iria de encontro às exigências idealistas do método (expostas por Ricoeur) – de que minha mônada, enquanto absoluta, seria somente por si e para si, e não por ou para uma outra mônada. Esse paradoxo nada mais seria senão um reflexo da exigência principal da questão do outro: a de constituir o outro enquanto um *outro ego*, enquanto alteridade.

A esse paradoxo, Ricoeur liga o primeiro nível ou grau da experiência do outro, a saber, a experiência do corpo do outro e de sua semelhança em relação ao meu. O sentido do meu *ego* passa do meu corpo, situado no mundo, para o corpo do outro. Ele é apresentado para mim como outra vida, outro *ego*, “graças a uma espécie de analogia que opera de corpo para *corpo*, de carne para carne” (Ibid., p. 228). Por analogia, aqui, não devemos entender uma operação lógica ou um tropo linguístico. Ela nos remete a uma das formas primitivas da gênese passiva: a *associação*. Ela é a configuração em forma de par, o começo de uma multiplicidade de um conjunto, é uma estrutura universal que compreende as formas da simultaneidade e da sucessão (Cf. HUSSERL,

1996, p. 137). É por ela que o sentido *ego* concreto, ou monádico, se ligará a um corpo situado no mundo, formando um par entre o *ego* e o meu corpo. Por identificar o corpo do outro ao meu, apercebo em seu corpo a mesma paridade, que me presentifica um outro *ego*, ausente em meu campo perceptivo (pois não pode se apresentar). O sentido *ego* se transfere do meu corpo, através do qual me situo no mundo, para o corpo do outro, percebido ali diante de mim.

Para melhor desenvolver tal problemática, Husserl realiza uma suspensão no contexto da própria experiência transcendental para obter a esfera de pertença, ou esfera do próprio: é a *epoché abstrativa*. Ela consistirá em, do interior do *ego* transcendental reduzido, isto é, do contexto apodítico do ponto de partida absoluto do método, eliminarem-se do campo de investigação os resultados constitutivos da intencionalidade que me apresenta subjetividades estranhas (ou estrangeiras), esse outro *ego* então presentificado. Delimitar-se-á, com isso, o nexos total dessa intencionalidade, atual e potencial, para obter apenas o que se constitui exclusivamente no ser próprio do *ego*, como parte inseparável, atribuível ao seu ser próprio (Cf. Ibid., p.153):

O especificamente meu próprio como *ego*, meu ser concreto como <<mônada>> puramente em mim mesmo e para mim mesmo, em mim a esfera enclausurada do meu próprio, abarca, igual a toda outra, também a intencionalidade dirigida a algo estranho, só que, em um princípio, por motivos metódicos, deve ficar eliminado tematicamente rendimento sintético dela: a realidade do estranho para mim³⁶. (Ibid., p. 154)

Trata-se de uma espécie de golpe de força, dirá Ricoeur, através do qual será repelida a tentação de hispostasiar essa “transcendência especial”, a do outro *ego*. Por meio da *epoché abstrativa*, Husserl transformaria o solipsismo (a objeção do solipsismo) em argumento. Seria, pois, para atender aos “motivos metódicos” da *quarta meditação*, que ele recorreria a tal artifício e faria de tudo um acontecimento monádico (Cf. RICOEUR, 2009, p. 219).

Como então entender isso? Tratar-se-ia de um modo de repelir o resíduo de realismo transcendental que a questão do outro traz para o contexto do método: a tentação de pressupor o outro *ego* como *res cogitans*? Ou se trataria de uma reestruturação do campo investigativo que redireciona a questão do outro, da

³⁶ Lo específicamente mío propio como *ego*, mi ser concreto como <<mónada>> puramente en mí mismo y para mí mismo, en mí la esfera clausurada de lo mío propio, abarca, igual que toda otra, también la intencionalidad dirigida a algo ajeno, sólo que, en un principio, por motivos metódicos, debe quedar eliminado temáticamente el rendimiento sintético de ella: la realidad de lo ajeno para mí. (HUSSERL, 1996, p. 154)

justificativa da objetividade (universalidade) pela evidência da realidade do outro *ego* para esclarecer o que significa ter experiência do outro?

A interpretação de Ricoeur parece nos conduzir aos conflitos da primeira hipótese (acima). Entretanto, o “aparente” paradoxo (em questão) poderia aparecer, tendo em vista a segunda hipótese, noutros termos:

Neste ponto, sem embargo, chama nossa atenção algo notável: uma cadeia de evidências que, em seu encadeamento, dão, em troca, a impressão de paradoxais. O todo íntegro de minha vida psíquica – a deste eu “psicofísico” – e, nele, a vida que faz experiência do mundo não se veem afetados pelo apagamento do estranho [pela *epoché* abstrativa]; assim que tão pouco se veem afetadas por ele minhas experiências reais e possíveis do outro que eu. Pertence, portanto, a meu ser anímico a constituição inteira do mundo que existe para mim, em consequência, também sua cisão nos sistemas constitutivos que constituem o meu próprio e os que constituem o estranho a mim. Eu, o “homem” reduzido (o “eu psicofísico”) estou, pois, constituído como membro do mundo, junto com o múltiplo “exterior a mim”; mas eu mesmo, em minha “alma”, constituo tudo isto e o levo intencionalmente em mim³⁷. (HUSSERL, 1996, p. 159)

Este mesmo paradoxo aparecerá, com poucas alterações, na *Crise*, nos §§53 e 54, como uma dificuldade advinda do método da *epoché*, na tarefa de construir uma “ontologia do mundo-da-vida”. Em lugar de o outro *ego* figurar como uma contraparte, é a humanidade, a “intersubjetividade universal”, que exercerá esse papel, assim como no §61 das MC.

Ora, como antes pontuado, pela *epoché* abstrativa o campo de investigação (o campo transcendental inteiro de experiência) fora dividido em dois estratos: o próprio e o estranho. Nesta redução de segundo grau, porém, já não será composto um mundo objetivo, mas uma natureza primordial, uma natureza exclusivamente minha, própria. A divisão nos apresentará a mônada como uma totalidade isolável, ligando-a ao meu corpo próprio, ou *carne* (*Leib*). Esta se ligará inexoravelmente a este corpo (*Körper*) que

³⁷ En este punto, sin embargo, llama nuestra atención algo notable: una cadena de evidencias que, en su encadenamiento, dan, en cambio, la impresión de paradojas. El todo íntegro de mi vida psíquica – la de este yo “psicofísico” – y, en él, la vida que hace experiencia del mundo no se ven afectados por el apagamiento de lo ajeno [pela *epoché* abstrativa]; así que tampoco se ven afectadas por él mis experiencias reales y posibles de otro que yo. Pertenece, por lo tanto, a mi ser anímico la constitución entera del mundo que existe para mí y, en consecuencia, también su escisión en los sistemas constitutivos que constituyen lo mío propio y los que constituyen lo ajeno a mí. Yo, el “hombre” reducido (el “yo psicofísico”) estoy, pues, constituido como miembro del mundo, junto con lo múltiple “exterior a mí”; pero yo mismo, en mi “alma”, constituo todo esto y lo llevo intencionalmente en mí. (HUSSERL, 1996, p. 159)

movimento, pelo qual me exprimo e me situo. Assim, mundo circundante, natureza primordial, carne e esfera de pertença serão todos coextensivos e servirão de matriz para o sentido outros *egos*. Por uma apreensão analógica, a minha carne servirá de polo de referência para todos os outros corpos, para todos aqueles por meio dos quais outros *egos* se presentificam (Cf. Ibid., p. 223).

É nesse momento que, nas MC, figurará a noção de *alter ego*: um sentido “novo” de ser que transcende (ou, conforme tradução francesa, *transgresse*, isto é, “transgride”) meu *ego* monádico no que há de próprio a ele mesmo, constituindo-se como *ego*, não como *eu mesmo* ou parte real (*reell*) de meu próprio *ego*, mas se refletindo em minha mônada – constitui-se como uma segunda mônada. O *alter ego* não me é dado propriamente, de forma adequada. Ele seria o “alter” na expressão “alter ego”, uma vez que “ego” aludiria ao meu próprio *ego*, então refletido. Ele é o outro, o estranho, e que, no entanto, se remete a mim, como a um reflexo (Cf. HUSSERL, 1996, p. 154).

A apreensão ou transferência analógica não é um tipo de raciocínio, mas o processo de antecipação de sentido próprio da noese – é por meio dela que a consciência doa ou constitui um sentido novo para cada nova intencionalidade. Ela não é uma operação especial da constituição de sentido que nos presentifica o outro *ego*. Trata-se da transferência de sentido de um outro objeto já conhecido para um objeto novo que entra em nossa consciência, de modo que possamos conhecê-lo. É um desvio a partir do qual o *ego*, como substrato dos *habitus*, é recorrido (ou tomado de empréstimo) pela coisa mesma para participar de sua própria constituição de sentido. É assim que o *ego* antecipa uma significação vazia para servir de modelo de preenchimento e confirmação atual do que ainda repousa para ele desconhecido (Cf. Ibid., p. 172). A transferência ou apreensão analógica marcará a diferença mesma entre o *perceber* e o *aperceber* na fenomenologia (respectivamente, entre *apresentar-se* e *presentificar-se*). A *apercepção*, portanto, é essa antecipação de sentido de um objeto que nos ensina a vê-lo. Em suma, o sentido do objeto já conhecido serve de *analogon*, ou modelo, para o sentido do novo objeto. É porque tal operação (uma etapa importante da constituição de sentido) faz da descoberta do sentido do mundo um processo sempre inacabado, que o idealismo transcendental resultará numa tarefa infinita.

A evidência da realidade do mundo nunca está concluída. Há sempre a antecipação – um horizonte infinito do antecipado – na percepção e, por conseguinte, o mundo existe de tal forma que nunca é garantia da sua própria existência. Pelo contrário, a percepção imanente é uma plena posse do seu

objecto: o antecipado e o dado sobrepõem-se inteiramente. A evidência do mundo está, pois, incompleta. A evidência da consciência, que se encontra assim fundamentalmente distinta do mundo e que nos revela, conseqüentemente, uma consciência que não pode deixar de ser transcendental – é a única indubitável. (LEVINAS, 1997, p. 48)

No caso da percepção do outro, no entanto, não há e nem pode haver evidência confirmativa ou intuição primária para garantir que um dado corpo (*Körper*) seja uma carne (*Leib*), um ego transcendental. Será necessário que a transferência analógica opere além dos limites de confirmação possível (que motiva a própria operação), uma vez que a carne do outro nunca poderá se apresentar (como vimos, a minha carne e a do outro são impossíveis). E é por essa operação exceder os limites de confirmação possível que Ricoeur insistirá em compreender a presentificação da carne do outro como uma espécie de transgressão da esfera monádica, do originário para o não originário. Afinal, “[...] todas as outras analogias atuam indo de objeto para objeto na mesma esfera de experiência; aqui, a analogia atua indo do ‘próprio’ para ‘o estranho’” (RICOEUR, 2009, p. 230).

A presentificação da carne do outro, todavia, é assumida como uma transcendência especial. Diferente da transcendência do mundo, para a qual assumimos um sentido de exterioridade transcendental, de um “estar fora” da consciência, que sempre poderá ser posto em dúvida, por ser sempre mediado por esta. A experiência que nos apresenta o outro *ego* pareceria supor uma certa mutualidade entre o transcendente e o transcendental. O que se presentifica para mim é o “aí-para-mim” do outro. O sentido do mundo, então, não se constituiria apenas sob o meu olhar, enquanto um “para mim”, mas perante múltiplos olhares, “para-os-outros”, “para-todos”. A esse tipo de intencionalidade especial (“aí-para-mim” do outro) Husserl chama de empatia (*Einfühlung*). É por meio dela que constituímos o sentido *alter ego*.

Entretanto, não apercebemos a carne do outro devido a qualquer estrutura física em seu corpo. É mais propriamente por seu comportamento que o fazemos, é a concordância do sentido antecipado do comportamento de seu corpo que integrará a operação da apreensão analógica como modelo de preenchimento indireto e o diferirá dos outros corpos (não carnis) e nos indicará a paridade que presentifica sua carne. Por isso, Ricoeur dirá que a concordância do comportamento, aqui, ilustra bem a teoria dos signos apresentada na I *Investigação lógica*, e compreenderá a relação entre o corpo e a

carne do outro nos termos da relação entre um signo e seu sentido. O comportamento concordante, assim, será inscrito na categoria de signos indicativos, de índice: “[é] o índice de uma vida estranha; indica o vivido do outro pelo seu encadeamento harmonioso e dá assim uma ‘acessibilidade confirmável’ àquilo que é ‘originariamente acessível’” (Ibid., p. 232). Essa interpretação, parece-nos, possibilitará ao filósofo francês a superação dialética da fenomenologia pela “teoria do texto”.

Todavia, segundo Ricoeur, no que diz respeito ao tratamento do tema da alteridade pela fenomenologia, toda a severidade da questão do outro deverá ser resolvida pela análise dessa transcendência especial que caracteriza a empatia, e comportará todo o peso do tema, então incidente sobre a alteridade do outro *ego*. Pois seria essa exterioridade do olhar do outro para mim que drenaria o mundo para fora de mim, retirando-me sua posse exclusiva: para atender, finalmente, à exigência de universalidade. Ora, nesse sentido, a apreensão analógica exercerá um papel fundamental na empatia, pois ela atestará, mesmo que indiretamente, que esse outro em meu campo perceptivo deve ser também um *ego* semelhante a mim.

A *epoché abstrativa*, por sua vez, que, nas MC, parece estrear apenas na *quinta meditação*, e inaugurar uma nova etapa do pensamento de Husserl, segundo Ricoeur, já operava implicitamente na *terceira meditação*, no tratamento transcendental da evidência. Isso indicaria que a teoria da evidência, na obra, já possuía um caráter solipsista, uma vez que não há alteridade primitiva na evidência dada só para mim – o que, caso contrário, deveria ser inerente à própria noção de passividade. Ora, pelos pressupostos do idealismo transcendental, a evidência não poderia, ou mesmo não precisaria, fazer-nos sair de nós mesmos. E “[na] solidão – não social, mas transcendental – do meu *ego*, o outro que não é ainda *alter ego*, mas *altera res*, uma ‘coisa’, [seria] uma taça instantânea de minha própria vida” (RICOEUR, 2009, p. 204). Seria, então, a *epoché abstrativa* uma redundância da redução transcendental, um excesso (ou golpe de força) do método plantado para dissimular a aparência então dominante de subjetivismo transcendental ou mesmo de solipsismo da fenomenologia transcendental? Por isso, insistirá Ricoeur, contra o modo como ele mesmo interpretara a empatia, que ela não poderá ser tratada como algo supérfluo: como uma simples teoria da expressão e do signo (Cf. RICOEUR, 2009, p. 232).

Em concordância com essa reivindicação, dirá Lévinas que, para tratar devidamente a questão do outro (sem o paradoxo apresentado nesta seção), seria preciso deixar entrever uma relação com o outro que não se traduzisse, nem como “uma

limitação intolerável do pensante”, nem como “uma simples absorção desse outro por um eu”, sob a forma de conteúdo lógico. Desse modo se poria fim à identificação do pensamento com uma relação sujeito-objeto, ao pressuposto de que o pensamento é, por essência, objetificante. “Com efeito, quando toda a *Sinngebung* era obra de um eu soberano, o outro não podia deixar de ser neutralizado por uma representação” (LÉVINAS, 1997, p. 164).

2. Segundo paradoxo

Do ponto de vista da crítica de Ricoeur, o primeiro paradoxo permanece sem solução devido às dificuldades geradas pelo idealismo. Pela exigência de a análise partir de um solo absoluto, o campo transcendental, seguir-se-ia que a constituição da relação social não poderia ser senão um sentido da própria mônada – a constituição do sentido da presença de outro *ego* para mim e de minha presença para o outro *ego*, então implicada. Em suma: “Husserl mostra como se constitui a intersubjetividade a partir do solipsismo da mônada” (LEVINAS, 1997, p. 61). Ora, o próprio solo apodítico de análise não teria permitido a Husserl compreender o *commercium* humano – a partir do qual a mutualidade seria concebível. A constituição do sentido de objetivo, da objetividade, do que é universalmente válido bem como as condições de validade universal, esgotar-se-iam, pois, no apriorismo egológico da fenomenologia transcendental.

A autoexposição <<fenomenológica>> que se leva a cabo em meu *ego*, a de todas as suas constituições e a de todos os objetos existentes para ele, tem tomado por necessidade a forma metódica de uma autoexposição apriorística, de uma autoexposição que insere os *factas* no correspondente universo de possibilidades puras (eidéticas). Esta exposição só concerne, pois, a meu *ego* fático como este é uma das possibilidades puras que podem obter-se dele pensando-o (fingindo-o) livremente modificando: vale, por onde, enquanto eidética, para o universo destas minhas possibilidades enquanto *ego* em geral, de minhas possibilidades de ser de outro modo qualquer; por conseguinte, também para toda possível intersubjetividade referida em correlativa modificação a estas minhas possibilidades, e por sua vez para todo mundo

concebível como intersubjetividade constituído nela³⁸. (HUSSERL, 1996, p. 142)

Nesse sentido, o paradoxo da seção anterior poderia ser resumido da seguinte maneira: como um “solipsismo que não nega a existência de outrem, mas descreve uma existência que, em princípio, pode considerar-se como se existisse sozinha” (LEVINAS, 1997, p. 61). Ele decorreria, assim, das implicações que acompanharam a questão do outro, trazidas pela própria filosofia transcendental – como a conciliação da exterioridade do outro com a interioridade unilateral do eu. O segundo paradoxo, para Ricoeur, parecerá decorrer, entretanto, dos próprios motivos idealistas da fenomenologia husserliana, que, para cumprir a exigência de universalidade, tratará a egologia em termos de monadologia.

Segundo paradoxo: o mundo não é somente um quadro privado, mas um bem comum. Mas esse ponto não é fácil de se compreender, porque há de um lado o “fenômeno mundo” para cada um, e do outro lado o fenômeno mundo oposto (*gegenüber*) a todos os sujeitos de experiência e a todos os seus “fenômenos mundos”. O sentido daquilo que denominamos a objetividade do mundo entra em jogo em cima deste segundo paradoxo. (RICOEUR, 2009, p. 218)

Enquanto outro *ego*, o outro constitui um mundo próprio, no qual eu sou apenas um corpo entre os corpos. A questão do outro fora inicialmente posta a partir de um abismo intransponível entre a minha esfera de experiência e a do outro, a esfera do estranho. O estranho, enquanto tal, será para mim sempre o estranho, aquele ou aquilo que escapa às possibilidades de preenchimento, que nunca se apresenta realmente. Nesse sentido, poderíamos pensar que, em termos absolutos, há tantos mundos próprios quantos são os sujeitos que se presentificam, não apenas em minha esfera de experiência, como no âmbito de sentido da própria humanidade. E esses mundos próprios, enquanto monádicos, seriam, para cada *ego* concreto, a condição de validade absoluta. Seria, entretanto, um contrassenso conceber uma tal multiplicidade de

³⁸ La autoexposición <<fenomenológica>> que se lleva a cabo en mi *ego*, la de todas sus constituciones y la de todos los objetos existentes para él, ha tomado por necesidad la forma metódica de una autoexposición apriorística, de una autoexposición que inserta los *factas* en el correspondiente universo de posibilidades puras (eidéticas). Esta exposición sólo concierne, pues, a mi *ego* fáctico en tanto éste es una de las posibilidades puras que pueden obtenerse de él pensándolo (fingiéndolo) libremente modificando: vale, por ende, en cuando eidética, para el universo de estas mis posibilidades en cuanto *ego* en general, de mis posibilidades de ser de otro modo cualquiera; por consiguiente, también para toda posible intersubjetividad referida en correlativa modificación a estas mis posibilidades, y a su vez para todo mundo concebible como intersubjetividad constituido en ella. (HUSSERL, 1996, p. 142)

mundos. A objetividade do mundo (a ideia de que vivemos no mesmo mundo) nos faz supor que haveria, em algum grau, uma identidade entre as esferas de experiência de modo a garantir, sem redundar em relativismo, um critério de validade comum – eis o enigma do paradoxo.

O primeiro passo de Husserl, segundo Ricoeur, será fazer do meu mundo um epifenômeno, um aspecto do mundo, seu correlato. A concordância do comportamento do outro, que me certificaria, pela “visada analogizante”, a presença de outro *ego* diante de mim, já não servirá para preencher essa antecipação paradoxal que é o mundo próprio do outro. Será tarefa, então, da imaginação “ilustrar”, “presentificar”, o nexos essencial da esfera de pertença do outro, de sua carne, que constitui o aspecto estranho do mundo, o mundo do outro, que se confirmará por uma espécie de preenchimento secundário da própria imaginação (Cf. RICOEUR, 2009, p. 234).

A constituição da objetividade herdaria, então, da experiência sensível que deveria ultrapassar, todo o seu estilo e a “própria dimensão da sua arquitetura”. Ela se resolverá concomitantemente à constituição do próprio espaço. A sensibilidade, nesse sentido, já não seria o que registra o fato, um acontecimento do mundo, mas, pelo seu poder de constituir o mundo circundante que produz para si, um lugar para “as mais notáveis obras do espírito” e de onde elas já não se poderão se evadir (Cf. LEVINAS, 1997, p. 144). Pela reversibilidade entre o mundo possível (mundo do outro), preenchido pela imaginação, e o mundo circundante, preenchido pela percepção, que deverá, pois, constituir-se a objetividade do mundo e dissipar o fantasma de um mundo *em si*, trazido pelo presente paradoxo.

Assim como [pela *epoché abstrativa*] mantivemos fora de consideração os rendimentos intencionais da empatia, da experiência do outro, temos uma natureza e uma corporalidade que se constituem, é certo, como unidade objetiva espacial e transcendente frente à corrente de vivências, mas como mera multiplicidade de objetos de experiência possível; sendo aqui esta experiência minha própria vida, e o experimentado nela, nada mais que uma unidade sintética que é inseparável desta vida e de suas potencialidades³⁹. (HUSSERL, 1996, p.166)

³⁹ Así como mantenemos fuera de la consideración los rendimientos intencionales de la <<endopatía>>, de la experiencia del otro, **tenemos una naturaleza y una corporalidad que se constituye, es cierto, como unidad objetiva espacial y trascendente frente a la corriente de vivencias**, pero como mera multiplicidad de objetos de experiencia posible; siendo aquí esta experiencia puramente mi propia vida, y lo experimentado en ella, nada más que una unidad sintética que es inseparable de esta vida y sus potencialidades. (HUSSERL, 1996, p.166)

Nesse sentido, seguindo a orientação de Ricoeur, o jogo de espelhos da reflexão do outro em mim terá que ser possível, não porque o outro *ego* tem uma carne, um mundo próprio que se espelha no meu, mas porque eu mesmo me percebo nesse mundo próprio que constitui como um corpo no espaço, entre os corpos, como uma coisa entre as coisas. Deverá ocorrer, portanto, por uma reciprocidade *a priori* dos pontos de vista, essa “equalização objetivante” que fará de mim um outro entre os outros.

Para Ricoeur, a reciprocidade entre mim e o outro terá por efeito atestar que só há outros, tornando possível uma comunidade de homens reais, a partir da qual se constituiria um sentido de objetividade fundada no meu encontro com o outro e não estritamente na constituição do sentido do outro para mim: “se é verdade que um só é eu e o outro um outro, impõe-se explicar essa *equalização* mediante a qual me torno um outro para os outros, um outro entre os outros. É uma equalização no sentido em que a reciprocidade abole o privilégio do eu só” (RICOEUR, 2009, p. 243).

Seria, pois, a reciprocidade *a priori* entre os pontos de vista que constituiria o próprio espaço objetivo, a partir da qual o mundo circundante e os mundos possíveis poderiam manter um correlato comum. A equalização, então, desceria ao nível da própria constituição de sentido, para cumprir-lhe a exigência de universalidade. Nesse sentido, se já era compreensível a síntese de identidade nos termos de um objeto que se mantinha o mesmo em uma pluralidade de vividos, de diferentes tipos, e em uma variedade de aspectos passados (recoleccionados), presentes e futuros (antecipados). Agora, nossa compreensão da síntese se ampliará e passará a incluir o ponto de vista do outro como um ponto de vista possível para mim. Esse objeto percebido “lá adiante” por mim será percebido “aqui” pelo outro, da mesma forma que, se eu estivesse “lá adiante”, no lugar do outro, perceberia o mesmo objeto “aqui”. E essa reciprocidade também valerá para o outro. Mais ainda: o corpo do outro percebido “lá adiante” por mim seria o vivido “aqui” pelo outro, sua própria carne, da mesma forma que eu, enquanto um percebido “lá adiante” para o outro, viveria meu próprio corpo aqui (Cf. HUSSERL, 1996, p. 189). E esta solução, em lugar de dissolver o paradoxo, nos aprofundaria ainda mais nele:

Vê-se o paradoxo: por um lado, deve-se dizer que é “puramente em mim, *ego* meditante”, que se constitui o sentido do outro, do homem psicofísico, portanto também de mim enquanto sou *um outro* entre os *outros*. E isto contra toda hipóstase da sociedade como um ser absoluto. Por outro lado, é legítimo

professar um realismo da reciprocidade que, no limite, faz de mim um homem entre os outros seres humanos. (RICOEUR, 2009, p. 243)

Se até então o mundo transcendente se distinguia do *ego* transcendental, pela dependência daquele em relação a este (Cf. HUSSERL, 2010, p. 9), agora o sentido da transcendência do mundo dará lugar ao outro no sistema das certezas universais. Transcendente será também aquilo que depende do outro *ego*. Nesse sentido, mundo transcendente e mundo objetivo serão coextensivos e correlatos do mundo primordial. A divisão do campo transcendental operada pela *epoché abstrativa*, entre a esfera do próprio e a esfera do estranho, ecoará, então, em divisões como o subjetivo e o objetivo, interior e exterior, concreto e eideticamente puro, etc. A transcendência do mundo, então, já não marcaria a opacidade do para si, a inacessibilidade do “fora da” consciência, mas, pela simetria mesma entre ego-polo e outro-ego-polo, marcará a sua transparência mesma como um sistema de possibilidades (de mundos possíveis). Ou como atestará Ricoeur:

Começamos com o *cogito* que respondia à idéia de ciência universal e que poderia ter sido somente um sujeito epistemológico. A IV e a V *Meditações* nos forçaram a referir a origem de todo sentido a uma subjetividade singular e a uma intersubjetividade monádica: egologia e monadologia são de ora em diante o lugar de todo sentido possível. (RICOEUR, 2009, p. 248)

Para ele, será a monadologia a conciliadora entre o idealismo e a intersubjetividade em Husserl. Ora, a mônada para Leibniz, ao mesmo tempo em que é uma substância, é um aspecto finito, uma individuação, ou mesmo uma perceptiva finita, da Cidade de Deus (que é infinita), onde habitam infinitas mônadas. Na monadologia de Husserl, entretanto, não seria de cima que as mônadas se harmonizariam, como a harmonização divina em Leibniz – em que as mônadas são orquestradas e regidas por Deus. As mônadas se harmonizariam lateralmente. Isso não significará que elas influiriam umas sobre as outras, afinal são mônadas. Seria, pois, pela constituição de um tempo objetivo, numa comunidade temporal formada entre as mônadas, que a sincronia se operaria. Por uma identidade mútua, equalizada, entre seus sistemas de constituição próprios, então, se constituiria uma *Natureza comum*, cuja harmonia não seria causada, mas constatada nos comportamentos concordantes que presentificam os outros para nós. A minha *carne* seria, por isso, compreendida como uma parte da *Natureza comum*, ela seria a *Natureza que me pertence* ao mesmo tempo em que um aspecto, uma perspectiva particular, da *Natureza mesma*. O sentido de

intersubjetividade, então, ganha um novo contorno e passa a conotar a participação sincrônica de outro *ego* comigo nesta Natureza mesma. Em suma, eu e o outro partilharíamos de uma *Natureza comum*, como os lados partilham de um mesmo cubo.

Para Ricoeur, será a constituição intermonádica que justificará o mundo da experiência objetiva. A relação intermonádica comportaria uma estrutura que resistia ao nosso arbítrio, sendo dela, pois, a procedência da necessidade na ordem objetiva. Entretanto, só poderá haver sistema, aqui, “caso se possa passar da multiplicidade infinita das mônadas à unicidade do mundo monádico” (Ibid., p. 251).

3. Terceiro paradoxo

Resta, todavia, segundo Ricoeur, um obstáculo entre a unidade do mundo monádico e a multiplicidade infinita das mônadas. Ora, Husserl define a mônada como a concreção plena de um *ego* que não é somente polo idêntico dos objetos, como também e, sobretudo, substrato das habitualidades, do *habitus* (Cf. HUSSERL, 1996, p. 122). Será, pois, a análise do *habitus* (fenomenologia genética) que romperá essa simetria entre as propriedades dos objetos do mundo (mundo objetivo) e as propriedades do *ego* concreto. Com efeito, ela nos permitirá descobrir a história sedimentar do pensamento, depositada nas coisas constituídas.

Cada novo sentido constituído no *ego*, advém de uma antecipação, uma significação vazia a ser preenchida, e esta será tomada de empréstimo do sentido de um outro objeto já conhecido. Se o preenchimento confirmar a antecipação, para esse novo objeto, o sentido antecipado e preenchido, isto é, confirmado, tornar-se-á uma propriedade permanente nova desse *ego*. O ato passará, mas o *ego*, eu, sou e permaneço um eu que se decidiu desta ou daquela maneira (Cf. Ibid., p. 121). Nesse sentido, a análise do *habitus* me apresenta um mundo que é “meu” por familiaridade. É pelo contato habitual que ele “entra” em minha esfera de pertença (Cf. RICOEUR, 2009, p. 206).

Por isso, a análise do *habitus* revelaria que entre o meu mundo primordial e o do outro não é possível transparência. E bastaria ampliar o âmbito da análise e considerar as comunidades como personalidades de ordem superior, constituintes de mundos culturais (Cf. HUSSERL, 1996, p. 199), para que tenhamos o contexto – das diferenças pessoais e culturais – em que o terceiro paradoxo se inscreverá:

Terceiro paradoxo: à experiência de outrem se liga a constituição de objetos de um aspecto novo: os objetos culturais – livros, instrumentos e ferramentas, obras de todo o tipo – que remetem expressamente a uma constituição ativa pelos sujeitos *estranhos*. Esses objetos culturais estão “diante de cada um”, mais precisamente para cada membro de uma comunidade cultural particular. (RICOEUR, 2009, p. 218)

Ricoeur parece extrair este paradoxo de uma menção feita por Husserl no final do §43, das MC, em que desenvolvia o modo de apresentação onto-noemático do outro. Tratar-se-ia mesmo de uma extensão da abrangência da questão do outro, então incluindo em seu bojo objetos determinados por “predicados espirituais” que remeteriam a outros sujeitos, de culturas diferentes. Nos §§55, 56 e 58, Husserl desenvolverá o tema das comunidades intermonádicas (intersubjetivas) ideias e culturais sem, no entanto, desenvolvê-la segundo qualquer paradoxo. Mais ainda: dirá ele que a análise da inerência ao mundo desse gênero de predicados, os “predicados espirituais”, que pela gênese temporal tem sua fonte no “agir” e no “sofrer” do outro homem, é desnecessária, posto que sua origem para cada subjetividade já seja parte do mundo, pois pressupõe uma comunidade humana que exista (HUSSERL, 1996, p. 199).

Ora, tendo em vista análises introduzidas nas primeiras quatro *meditações*, tínhamos a *ideia do mundo* como um guia transcendental da egologia, no desenvolvimento de uma fenomenologia universal sob a forma de uma autoexposição do ego (*quarta meditação*, §41). Ela (a ideia do mundo) é o que então nos assegura que a subjetividade transcendental não é um caos de vividos intencionais e o que possibilitaria (segundo a análise de Ricoeur) a equiparação entre mim e o outro. Isso parece afim com a noção de individuação que determinará a interpretação do filósofo francês de *ego* monádico. Segundo ele, por ser uma egologia, uma eidética, a análise da ideia do mundo deve ser precedida pela redução eidética desse *ego* monádico. Resultará, pois dessa redução, não uma “função eu” em geral, perdida no interior da consciência, ou mesmo o poder de dizer “eu”, mas uma épura do meu eu, de meu *ego cogito*, alcançada pelas variações imaginativas sobre a minha própria vida, sobre as variações circunstanciais da minha existência de fato (Cf. RICOEUR, 2009, p. 187).

É essa redução ao *eidos ego* que permitirá à análise ligar a egologia à monadologia. O *eidos ego*, por não ser uma generalização do *ego cogito*, mas “o homem meu *semelhante*”, passaria a atender bem ao requisito de simetria entre mim e o outro, e à reversibilidade entre nossos pontos de vista, sem para tanto ter que se referir a qualquer comunidade real ou cultural de homens ou aos “predicados espirituais” em

questão. Entretanto, Husserl se veria obrigado a assumir que o *eidos* do *ego* é único, a assumi-lo como a essência que “ilustra” as variações da minha própria existência, como “aí-para-mim” do outro, num estilo geral que expressaria o próprio movimento que presentifica o outro para mim: “se eu fosse outro”. “Neste sentido a *eidética*, por não recorrer à *similitude* da primeira e da segunda pessoas, [faria] as suas variações no plano solipsista” (Ibid., p. 208).

Seguindo o sentido do argumento, à segunda pessoa, ao tu, seria reputada uma variação de mim mesmo, de minha possível situação concreta, ao mesmo tempo em que seria um olhar (dessa segunda pessoa) sobre o mundo que revelaria o que para mim se manteria ainda desconhecido. E quanto à assimetria da personalidade desse tu?

Segundo Ricoeur, para suprimir o obstáculo da assimetria entre meu *habitus* e o do outro, e reestabelecer a reciprocidade dos outros, na análise, Husserl naturaliza a carne do outro e a concebe como *psyché*. A noção de carne que, enquanto *ego* monádico, expressava o fluxo heraclitiano da consciência, resultará agora cristalizada. Assim, pela *apreensão analógica*, os homens aparecem uns para os outros de maneira intrapsíquica (*innerpsychisch*), em sistemas potenciais de intencionalidade que, agora, enquanto *vivido-psíquico*, são constituídos como já existindo de maneira mundana. “Eu me vejo no mundo como uma *psyché* entre as *psychés*, *psyché* que se iguala às outras *psychés* separada delas, ligada a elas” (Ibid., p. 244).

Todavia, reivindica Ricoeur, conceber o *ego* monádico como o substrato do *habitus*, como pessoa, implicará também conceber que ele se particulariza em sua própria história e na história de sua cultura. Por ele, constituímos um mundo por familiaridade e a nós mesmos *habitando* nele, como um outro entre os outros, partícipes de uma comunidade, de uma cultura. Ele nos aloca como coautores de uma obra, como intérpretes de um diálogo anterior a nós e que não se extinguirá em nosso perecer. Ele nos aloca *in medias res*, nunca no início ou no final, como exige o idealismo (Cf. RICOEUR, 1975, p. 91).

O “sistema monádico” não é, portanto, senão uma estrutura de acolhida para problemas ético-religiosos: o solo sobre o qual “deve (*muss*) ser posta toda questão suscetível de ter um sentido possível para nós”. Assim, o único sistema que a fenomenologia pode conceber é sempre um sistema de possibilidades, isto é, finalmente de possibilidades. Tal sistema deixa em aberto todas as questões últimas. É, precisamente, apenas um sistema de “sentido possível para nós”. (Id., 2009, p. 252)

Entretanto, segundo Lévinas, ao conceber o sujeito como mônada, findamos por negar a existência do irracional. Existir, assim, é ter sentido. Por isso, dirá, o idealismo de Husserl não consistirá em dizer que o mundo da percepção se reduz às vivências da consciência, a meros conteúdos psicológicos, mas em definir o sujeito enquanto origem, enquanto lugar onde cada coisa responde por si mesma. Ao cristalizar a carne do outro, Husserl reestabelece a autossuficiência do único sujeito absoluto de direito: o meu *ego* transcendental. Nesse sentido, o sujeito é absoluto, não na medida em que seja indubitável, “mas é indubitável porque responde sempre por si mesmo e a si mesmo” (LEVINAS, 1997, p. 61).

CAPÍTULO 5: OBJEÇÃO DO SOLIPSISMO

Husserl inicia a *quinta meditação* sob o título “determinação do domínio transcendental como ‘intersubjetividade monadológica’”. Todavia, ele a inicia com o duplo propósito de expor o “problema da experiência do outro” e objetar o solipsismo, como se reconhecesse neste uma tendência da própria filosofia transcendental ou uma interpretação possível: daí reconhecê-lo como uma objeção⁴⁰?

Para Ricoeur, como vimos, Husserl se oporá a uma tendência da própria fenomenologia, decorrente do idealismo exposto nas quatro primeiras *meditações* – para que o sentido do mundo não é mais do que a autoexplicitação do *ego*, “a exegese de sua vida concreta”. Toda alteridade seria absorvida pelo *ego*. Nesse sentido, a experiência do outro será um problema, pois seu sentido só poderá nascer *em (in)* e *a partir de (aus)* mim, incorporado à vida intencional do *ego* concreto (Cf. Ibid., p. 217). E isso faria do solipsismo uma aporia interna, que minaria a fenomenologia por dentro, um caminho sem saída, traçado pelo próprio filósofo e de que ele, agora (na *quinta meditação*), tentaria escapar.

Seria, porém, referindo-se a um problema próprio das *meditações* anteriores que Husserl tratara a experiência do outro como um problema? Note-se que é atingida por esse problema, parece-nos, não apenas a fenomenologia transcendental em sua pretensão de ser reputada uma Filosofia Transcendental, mas qualquer filosofia que pretenda tal reputação – como a de Descartes, a quem se refere, ao mesmo tempo, como “descobridor” da subjetividade transcendental e “pai” do realismo transcendental, e a quem dedicou o título “Meditações cartesianas”. “Filosofia Transcendental, pode ser dito, foi originada em Descartes”⁴¹ (HUSSERL, 2011, p. 241), reafirmará Husserl noutro lugar. É a tendência pregnante em uma tradição (da Filosofia Transcendental), iniciada em Descartes, que Husserl se opõe com a *quinta meditação*. Mais ainda: o solipsismo só parecerá uma tendência da própria fenomenologia para uma leitura que se inicie supondo nela uma filosofia cartesiana. Por isso, para a leitura das MC, esse nos parece um ponto de partida alternativo: não se trataria, pois, de uma reafirmação do

⁴⁰ É preciso notar que é em oposição à “objeção” que as “nossas novas meditações” serão erigidas. O solipsismo, então, parece figurar como um possível descaminho interpretativo a ser combatido, um mal-entendido antecipado.

⁴¹ Transcendental Philosophy may be said to have originated in Descartes (HUSSERL, 2011, p. 241)

casamento da fenomenologia à filosofia cartesiana⁴², mas do início (ou de mais um capítulo) de seu lento divórcio com esta.

Parece-nos claro que Ricoeur, em sua interpretação, lê a fenomenologia como um neocartesianismo declarado (em seu título), chegando a indicar, nas MC, um paralelismo entre a questão da intersubjetividade e a questão da ideia de infinito tratada por Descartes em sua terceira meditação (em *Meditações sobre Filosofia Primeira*):

Assim como foi possível censurar Descartes por fundar toda verdade sobre a verdade divina e esta sobre a evidência da ideia de infinito, pode-se também perguntar se Husserl foi bem-sucedido em recolocar “na” intersubjetividade o *ego* originário “no” qual o *alter-ego* se constitui. Mas se há uma saída no cartesianismo, porque a estrutura como dois focos dessa filosofia é primitiva, será possível perguntar se Husserl, que não professa nenhuma polaridade original do *ego* e do ser, teve sucesso em tentar explicar a *alteridade* “do outro” e a alteridade de toda a natureza que o outro drena e recentra em torno de “si mesmo”. (RICOEUR, 2009, p. 178)

1. O “problema transcendental”

Grosso modo, podemos dizer que o solipsismo é a visão segundo a qual um sujeito só pode ter acesso aos conteúdos de sua própria consciência, vivendo em isolamento de quaisquer outras coisas ou sujeitos que existam fora desta. Husserl explicitamente rejeita a visão de que sua filosofia seja solipsista. Para ele, o sujeito, em virtude da intencionalidade, constitui objetos não realmente (*reell*) contidos na consciência e, em virtude da empatia, com outros sujeitos (Cf. DRUMMOND, 2007, p. 193). Entretanto, pelas críticas até então apresentadas, parece que a noção de intencionalidade, chave para a rejeição do solipsismo (uma vez que a empatia é, ela mesma, uma intencionalidade), perdera seu sentido original de caráter de uma consciência que tem seu sentido além de si mesma, para se resumir a um movimento de retração que tem início na reflexão, a um encracolar-se do *ego* entorno de si mesmo numa egologia monádica sem fim, numa deriva solipsista (interpretação de Ricoeur).

Na tradição filosófica, o solipsismo tem sido associado ao idealismo subjetivo epistemológico, uma radicalização do subjetivismo, segundo o qual todos os objetos (objetos de conhecimento) se reduzem a meros conteúdos de consciência. Não raro, as

⁴² Isso tendo em vista seu título e o lugar comum de interpretar a fenomenologia como um neocartesianismo

filosofias que adotam esse tipo de idealismo findam redundando numa forma de idealismo metafísico, que nega peremptoriamente a existência (existência independente) do mundo externo. Em suma, o solipsismo pode ser compreendido como um subjetivismo radical, seja ele epistemológico, seja ele metafísico, por reduzir todo existente à consciência própria, a um eu transcendentalmente solitário (*solus ipse*), que doravante é o meu próprio (Cf. MORA, 2001, p. 2732).

Em um dos rascunhos escritos para o artigo da *Enciclopédia Britânica* (o Rascunho B), Husserl dirá que a questão da inclusão-de-tudo na consciência pertence ao sentido do que ele então designará como “o problema transcendental”:

Toda e qualquer entidade, o mundo todo de que falamos diretamente e que é o campo constante (pré-dado como autoevidentemente real) de todas as nossas atividades práticas e teóricas – tudo isso de repente se torna ininteligível. Todo sentido que ele tem para nós, se incondicionalmente universal ou aplicável a indivíduos caso a caso, é, como nós logo veremos, um sentido que ocorre na imanência de nossa própria percepção, representação, pensamento, valoração (e assim por diante) vive e que toma forma numa gênese subjetiva; toda aceitação de ser é realizada em nós mesmos, toda evidência experimental ou teórica fundando esta aceitação está ativa em nós e habitualmente nos motiva para diante⁴³. (HUSSERL, 2011, p. 169)

O “problema transcendental” se define, pois, pelo retrocesso necessário ao “ego filosofante”, e é com ele que a subjetividade transcendental é descoberta. É por esse retrocesso mesmo que se caracteriza a *epoché* cartesiana. Ele é a ocasião de o ego encontrar a si mesmo como “o único ente apoditicamente certo”. Segundo Husserl, é o “problema transcendental” que levará Descartes, em sua busca por um ponto arquimédico, a pôr a existência do mundo fora de vigência, como não garantida frente à possibilidade da dúvida e à possibilidade de seu não ser. Logo, “este ego realiza, antes de mais, um filosofar seriamente solipsista” (Ibid., p. 2).

Apesar de, na época das *Conferências de Paris*, Husserl já não se identificar com o conteúdo das *Meditações* de Descartes⁴⁴, para Ricoeur, o estabelecimento de um solo

⁴³ Each and every entity, the whole world that we talk about straightforwardly and that is the constant field (pre-given as self-evidently real) of all our theoretical and practical activities -- all of that suddenly becomes unintelligible. Every sense it has for us, whether unconditionally universal or applicable case by case to individuals, is, as we then see, a meaning that occurs in the immanence of our own perceiving, representing, thinking, evaluating (and so on) lives and that takes shape in subjective genesis; every acceptance of being is carried out within ourselves, all experiential or theoretical evidence grounding that acceptance is active within us and habitually motivates us onward (HUSSERL, 2011, p. 169)

⁴⁴ Se atendermos ao conteúdo das meditações, *hoje para nós tão estranho*, bem depressa se leva a cabo um retrocesso ao ego filosofante num segundo e mais profundo sentido. (HUSSERL, 2010, p. 2, GRIFO NOSSO)

seguro que sirva de ponto de partida absoluto, para assentar toda a fundamentação do conhecimento e lhe garantir a apoditicidade, ensaiado no início das MC, apenas afunda a fenomenologia ainda mais nesse solipsismo epistemológico atribuído por Husserl a Descartes – e que, então, é um problema para a fenomenologia. Seria, pois, para Ricoeur, essa certeza do caráter primeiro do *ego cogito*, sem a qual seria impossível um solo seguro, mantida pela hipótese do não ser do mundo, fazendo de sua presença sempre anterior uma ilusão (Cf. RICOEUR, 2009, p. 181).

Ora, o que Husserl nos deixa claro, entretanto, é que a objeção solipsista é uma decorrência não da fenomenologia, mas da herança cartesiana da filosofia transcendental. A *quinta meditação*, assim, teria sido erigida contra essa herança mesma. A possibilidade do não ser do mundo e o “aparente” solipsismo epistemológico com ela relacionado são tratados por Husserl como questões cartesianas, pertencentes ao conjunto dos “problemas transcendentais do mundo objetivo” ⁴⁵ (HUSSERL, 1996, p. 149). Note-se que não é a existência do mundo – desse mundo de que temos a experiência contínua, sempre e inquestionavelmente diante dos olhos – que o preocupa. Não interessa às MC prová-la. Assumir essa questão seria já se inscrever no realismo transcendental. O que interessa a Husserl é se a evidência da existência do mundo, se sua prova, não obstante o caráter óbvio dele, é realmente apodítica e, sobretudo, universal.

O “problema transcendental”, da apoditicidade da evidência do mundo, aplicar-se-á em cada uma das determinações do pressuposto do mundo, inclusive às determinações ingenuamente aceitas de sua transcendência e independência: de que o mundo e tudo o que lhe pertence é “em si mesmo” e “por si mesmo” tal como é, independente de qualquer sujeito para quem ele seja dado (Cf. Id., 2011, p. 169). A possibilidade da não existência do mundo, para Descartes, é apresentada como uma etapa de uma série de hipóteses que visam o estabelecimento de pontos arquimédicos, isto é, das primeiras premissas que, por serem claras, distintas, indubitáveis e sempre verdadeiras, garantirão a construção de uma base sólida para todo o saber. A etapa em questão, expressa no §12 de suas *Meditações*, é a do gênio enganador:

Suporei, portanto, que há não um Deus ótimo, fonte soberana da verdade, mas algum gênio maligno e, ao mesmo tempo, sumamente poderoso e manhoso, que põe toda a sua indústria em que me engane: pensarei que o céu, o ar, a terra, as cores, as figuras, os sons e todas as coisas externas nada mais são do que *ludíbrios dos sonhos*,

⁴⁵ [...] problemas transcendentales del mundo objetivo (HUSSERL, 1996, p. 149)

ciladas que *ele me estende à minha credulidade*. Pensarei que sou eu mesmo desprovido de mãos, de olhos, de carne, de sangue, de sentido algum, mas tenho a falsa opinião de que possuo tudo isso. Manter-me-ei obstinadamente firme nesta meditação, de maneira que, se não estiver em meu poder conhecer algo verdadeiro, estará em mim pelo menos negar meu assentimento aos erros, às coisas falsas. (DESCARTES, 2004, p. 22, GRIFO NOSSO)

Apesar de extravagante, é nessa hipótese que, segundo Husserl, encontramos um *insight* que abrirá “as portas que dão entrada à autêntica filosofia transcendental” ⁴⁶ (HUSSERL, 1996, p.67). É o pressuposto de que nós começamos, em nossa experiência do mundo, com total convicção da realidade daquilo de que temos experiência (Cf. SMITH, 2003, p. 23). Para Husserl, a possibilidade do não ser do mundo não se refere à sua destruição *simpliciter*, mas à nossa total carência de critérios exteriores para estabelecer o mundo exterior como uma certeza. Note-se que a hipótese de Descartes parece uma radicalização do argumento dos sonhos – os únicos critérios que possuo para ter certeza de sonhar são os próprios “ludíbrios dos sonhos”. Assim, tudo que possuímos como critério da certeza da existência do mundo seria a nossa própria “credulidade”. É o que Husserl chamará de *Urdoxa*, isto é, a certeza que é a posição primeira de nossas vidas cognitivas, que só poderá ser modificado, ou “modalizado”, não pela confirmação do preenchimento, mas por sua infirmação mesma, pela entrada da desarmonia e do conflito em nossa experiência (Cf. SMITH, 2003, p. 23). Daí a importância dada por Husserl à *evidência negativa* nas MC. Descartes, porém, ao refutar o *insight* pela dissolução da dúvida e provar a existência do mundo externo (e a correspondência entre nossa percepção e o mundo), pela certeza de Deus, não chega a cruzá-las. Como assevera Husserl, em outro dos rascunhos para a *Enciclopédia Britânica* (Rascunho A), essa é a problemática que deve motivar o desenvolvimento da filosofia transcendental:

Já nas Meditações de Descartes (e esta é precisamente a razão porque ele foi o despertador [*sic*] do problema transcendental pela realização da epoché) o *insight* estava já preparado, nomeadamente, que, tanto quanto concerne o ego meditante, tudo que nós declaramos realmente ser e ser-assim-e-assim – e isso significa todo universo – é apenas como algo em-que-se-acredita dentre crenças subjetivas, e é-assim-e-assim apenas como algo representado, pensado, e assim por diante, como tendo este ou aquele sentido. Por isso, a vida subjetiva consciente em pura imanência é o lugar onde todo sentido é dado e

⁴⁶ [...] las puertas que dan entrada a la auténtica filosofía trascendental (Ibid., p. 67)

todo ser é posto e confirmado. Assim se nós formos esclarecer o que a subjetividade pode e realiza aqui em sua imanência escondida, nós precisaremos de um autoentendimento puro e sistemático do meditador, um desvelamento da vida do pensamento, exclusivamente por meio da “experiência interior”⁴⁷ (HUSSERL, 2011, p. 132)

É por uma crítica fugaz da experiência sensível, dirá Husserl, que Descartes tenta demonstrar a existência do mundo externo. Portanto, para propiciar uma fundamentação radical da ciência, como proposto pelo projeto da *mathesis universalis*, seria preciso partir de uma crítica radical da validade e do alcance da evidência do mundo (Cf. Ibid., p. 5). O “problema transcendental” é, em suma, o problema do mundo: este “aparecer do mundo”, este “ser para nós” do mundo, que somente pode ganhar sua significância “subjetivamente”, o que ele é? Nós podemos chamá-lo de mundo “interno” por estar relacionado com a consciência, mas como pode este mundo deveras geral, cujo ser imanente é tão sombrio quanto a consciência em que existe, vir a aparecer diante de nós numa variedade de aspectos “particulares”, e cuja experiência nos dará a certeza de que são aspectos de um mundo “em si” e “por si”? E, note-se, nesse problema se incluem igualmente os mundos “ideais”, como o mundo dos números, das “verdades nelas mesmas” ou da fantasia (Cf. Ibid., p. 243).

A *epoché* cartesiana retrocede à consciência pela dúvida, que modifica a crença prévia por meio da qual o mundo se apresenta a nós. A certeza crédula na realidade do mundo faz parte do próprio modo de seu aparecer para nós. Ao duvidar, retiramos do campo de investigação precisamente aquilo que deveria ser esclarecido. Nesse sentido, a dúvida é já uma tomada de posição, tão ingênua quanto a crença que a ela sucumbe. Diferente da *epoché* cartesiana, a *epoché* fenomenológica se caracteriza por um certo abster-se da crença no mundo, sem contudo a excluí-la ou modificá-la, que apenas retira dela o valor de premissa, sua validade lógica (Cf. SMITH, 2003, p. 21). Ela bane o mundo do campo judicativo para, assim, desvelar-lhe o sentido de seu aparecer como uma tomada de posição, um situar-se (mundanizar-se) ou um crer.

⁴⁷ Already in Descartes' Meditations (and this is precisely the reason why he was the epoch-making awakener of transcendental problematic) the insight was already prepared, namely, that, as far as the knowing ego is concerned, everything we declare to really be and to be-thus-and-so -- and finally this means the whole universe -- is only as something believed-in within subjective beliefs, and is-thus-and-so only as something represented, thought, and so on, as having this or that sense. Hence, the subjective conscious life in pure immanence is the place where all sense is bestowed and all being is posited and confirmed. Thus if we are to clarify what subjectivity can and does accomplish here in its hidden immanence, we need a systematic and pure self-understanding of the knower, a disclosure of the life of thinking, exclusively by means of "inner experience." (Id., 2011, p. 132)

Trata-se uma epoché de validade: nós nos abtemos, no caso da percepção, da coperformance da validade que a pessoa que percebe performa. Isto é, em nossa liberdade. Não se pode arbitrariamente e inesitantemente modalizar uma validade: não se pode transformar certeza em dúvida ou negação, ou prazer em desprazer, amor em ódio, desejo em aborrecimento. Mas se pode inesitantemente se abster de qualquer validade, isto é, pode-se pôr sua performance fora de ação para certos propósitos particulares⁴⁸. (HUSSERL, 1984, p. 237)

O solipsismo, seja ele metafísico ou epistemológico, é uma tomada de posição que supõe uma negação, seja enunciada ou esteja implícita numa dúvida. Com a *epoché* fenomenológica, não há realmente dúvida ou negação do mundo ou dos outros. O campo transcendental, por ela desvelado, é a nós apresentado, não como um limite epistemológico, posto que já não considera duvidosa a transcendência do mundo – suspender não é o mesmo que duvidar –, ou como a única existência autêntica, posto que a consciência é tão sombria quanto o mundo nela apresentado, não podendo por isso ser aceita ingenuamente. Como, então, sustentar que a imanência é *indubitável* e a transcendência *duvidosa* sem com isso incorrer numa tomada de posição ingênua (vide terceira tese do idealismo, no Capítulo 3)? Note-se a mudança do foco investigativo que caracteriza as MC: das análises intencionais do eixo *cogito-cogitatum qua cogitatum* (*noemática*), para o eixo *ego-cogito* (*noética*), que perpassa desde as análises da consciência interna do tempo, das sínteses passivas, do *habitus*, pela eidética do *ego*, para a investigação da intersubjetividade transcendental – “o ser em si primeiro, que antecede e sustenta toda a objectividade mundana” (Id., 2010, p. 39).

Não nos parecerá de todo certo, portanto, afirmar que, pela “egologia” desenvolvida nas MC, a fenomenologia resulte num solipsismo transcendental. A possibilidade do não ser do mundo não destrói o mundo, mas, pelo risco mesmo da deriva onírica (ludíbrios dos sonhos), do delírio, da alucinação, reforça o sentido de um mundo cuja única certeza possível “para mim”, em última instância, não advém da confirmação de seu preenchimento momentâneo, mas da infirmação mesma pelo olhar do outro (pelo “aí-para-mim” do outro, pela empatia). Pela *epoché*, encontro um mundo e pessoas constituídas – certamente, constituídos subjetivamente, por meio de pensamentos, sentimentos, paixões e atos que os ligam à minha vida –, um mundo cujo

⁴⁸ This is an epoche of validity: we abstain, in the case of perception, from the coperformance of the validity that the perceiving person performs. This is within our freedom. One cannot arbitrarily and unhesitatingly modalize a validity: one cannot transform certainty into doubt or negation, or pleasure into displeasure, love into hate, desire into abhorrence. But one can unhesitatingly abstain from any validity, that is, one can put its performance out of play for certain particular purposes. (HUSSERL, 1984, p. 237)

sentido de realidade já me inscreve nele, como um outro entre os outros, como uma de suas possibilidades. Pela análise da intersubjetividade transcendental me descubro retirado do centro, que passa agora a ser ocupado pelas comunidades culturais, pelos conjuntos de mônadas que se reparte em diversas formas de associação habitual (*habitus*) e marcam o sentido do mundo não pela constância de uma ideia (ideia de mundo), mas pela contingência, pela diversidade de sua aparição, pela diferença.

2. Eu pessoal e o *ego* transcendental

Na quarta tese do idealismo husserliano, exposta no Capítulo 3, Ricoeur sustenta que, pelo *ego* transcendental não ser o eu empírico (pessoal, humano), qualquer paralelismo só será sustentável pela promoção a transcendental do empírico, ou por sua duplicação. Segundo tal visão, apenas a redução os separará e distinguirá. Nesse sentido, como já dito, tal duplicação teria sido uma traição da fenomenologia à sua maior descoberta – do caráter universal da intencionalidade –, consequente da absorção da intencionalidade pela teoria da constituição de sentido.

Encontraremos, também em Sartre, uma crítica sobre a duplicação do ego que, acreditamos, aproxima-se da quarta tese por relacionar-se à teoria da constituição (e de sua influência para a distorção da descoberta da intencionalidade) e por atribuir essa aporia a uma confusão tácita entre o constituinte e o constituído. Por essa segunda crítica, esperamos obter um maior esclarecimento sobre os pressupostos da tese de Ricoeur e de seu caráter aporético. Dirá Sartre, que ela adviria da dupla condição em que o eu figura na fenomenologia: ora como constituinte, ora como constituído. Por sua autoexplicitação decorrer do próprio desdobramento do conteúdo da consciência pela reflexão, deduz-se daí que o ego transcendental, o eu reflexivo (eu constituinte), não pode ele mesmo ser dado numa evidência perfeita, adequada, e, assegurará Sartre, nem apodítica – “ele nos aparece velado”. Entretanto, podemos seguramente saber que é ele a fonte da própria consciência e, “nada, exceto a consciência, pode ser a fonte consciência”. Assim, pela reflexão fenomenológica, ao descobrirmos um eu constituído (eu refletido), que é o eu empírico, ao mesmo tempo autor da reflexão e do ato refletido, parte da consciência e correlato de sua própria fonte, passamos a conceber não um, mas dois eus. Trata-se de um problema insolúvel, dirá (Cf. SARTRE, 2010, p. 195).

Entretanto, como solução radical, Ricoeur proporrá mover o eixo de interpretação, da questão da subjetividade para a questão do mundo. Assim, ele aproxima a fenomenologia transcendental de sua teoria do texto, por propor subordinar a questão da “intenção do autor” para a questão da “coisa do texto” (Cf. RICOEUR, 1975, p. 94). Tratar-se-á, note-se, de questionar a primazia da subjetividade. Isso não quer dizer que se busca, com isso, recuperar sob o texto uma intenção qualquer perdida, mas antes de expor perante o texto o mundo que ele abre e revela. O “texto” em questão é a própria estrutura imanente da subjetividade transcendental. Em suma: Ricoeur propõe que a exegese egológica seja suportada pela teoria do texto (Cf. Ibid., p. 93). Porém, para que tal solução seja compreensível, devemos supor que, entre o texto e a coisa do texto, em nosso caso, entre a subjetividade transcendental e o mundo, jaz uma relação análoga àquela que Frege estabeleceu entre o sentido e a referência (Cf. Id., 2008, p. 64).

Entretanto, não nos parece que ela toque realmente o problema da quarta tese. A solução, na verdade, se sobrepõe ao problema de modo a cobrir as então exigências do método que, segundo Ricoeur, levaram inicialmente a tal duplicação. E, parece-nos, a duplicação do empírico no transcendental, aqui, se ligaria a uma confusão que remonta à descoberta por Descartes da “subjetividade transcendental”. Ora, pelo “duvidar”, como dito na seção anterior, a “subjetividade transcendental” fora primeiro revelada, tendo em seu “ego cogito” a sua primeira apropriação conceitual. Porém, ao concebê-lo faticamente, a “*mens* transcendental cartesiana” se tornou a “mente humana”, a alma, que mais se tornaria o objeto da psicologia (ciência positiva) (Cf. HUSSERL, 2011, p. 241). Note-se que ambos tentam, de formas diferentes, resgatar o “pedaço do mundo” e reestabelecer sua certeza desde o ponto de partida: em Ricoeur, ora por conceber o texto como evento, ora por conceber o mundo como “coisa do texto”, então transcendente ao próprio texto; e em Sartre, por estabelecer o *ego cogito* como uma constatação de fato (Cf. SARTRE, 2010, p. 190). Além disso, uma vez tendo incluído o aporte da teoria do texto, já não sabemos como interpretar a concepção husserliana de identidade. Posto que tal aporte influi sobre a interpretação da própria intencionalidade, a teoria do texto, por sua proximidade à filosofia da linguagem de Frege, tenderá a nos deixar vacilantes em conceber a síntese de identidade, ora a partir da referência, em que ser idêntico é ter a mesma extensão no mundo exterior (fazendo da transcendência uma premissa), ora a partir do sentido, em que ser idêntico é ser sinônimo (fazendo da egologia não uma auto(des)coberta, mas uma tautologia).

A “distância” entre ambos é, antes, aquela entre o transcendental e o transcendente: assim como o eu reduzido não é um pedaço do mundo, ou mesmo um índice, de igual maneira, nem o mundo, nem qualquer objeto do mundo é uma parte do *ego* transcendental, nem se encontra na vida de minha consciência como uma parte integrante dela (HUSSERL, 1996, p. 69). A identidade do *ego* transcendental com eu empírico não consistirá numa relação de sentido e referência, entre ambos eus, ou mesmo numa coextensão, isto é, de dois sentidos distintos que mantêm a mesma referência. Disso resultaria, respectivamente, ora a clivagem brentaniana entre o psíquico e o físico, o que tenderia a naturalizar o *ego* transcendental ao torná-lo uma parte real do mundo, ora o surgimento de um terceiro reino que contivesse a referência comum do transcendental e do empírico.

Não há duplicação na *epoché* (nem na reflexão, nem na redução). Dirá Husserl, em contraste, que o eu que é dado por meio dela não é o do ser humano que se encontra a si mesmo como este ou aquele homem na experiência natural do eu, nem do ser humano que se encontra com sua própria e pura *mens sive intellectus sive animus* ao se restringir aos puros conteúdos da experiência “interior” ou puramente psicológica do eu, apreendido de modo natural. Ambos eus e todos os homens são “[...] temas das ciências positivas ou objetivas no sentido corrente: da biologia, antropologia e, como incluída nelas, também da psicologia” ⁴⁹ (Ibid., p.68). Esses são os eus que podemos constatar de fato ou inerentes ao evento da experiência puramente psicológica, da subjetividade psicológica. A confusão do *ego* transcendental ao eu empírico é, certamente, um contrassenso: como poderíamos resolver os problemas transcendentais do mundo objetivo partindo, para tanto, de uma subjetividade que, enquanto mundana (“de fato”), faria ela mesma parte dos problemas a serem resolvidos? Eis que é esse o círculo vicioso que condena o psicologismo: “o psicologismo é a identificação sumária do subjetivo ao psíquico, a confusão apressada da consciência com a alma” (MOURA, 2006a, p. 45).

Ora, para Husserl, o eu empírico de minha vida interior, minha alma, não pode ser um ponto de partida ou um campo de investigação das questões transcendentais. Eu, esse eu empírico, em minha autoconsciência, encontro-me como um ser humano conhecendo a si enquanto vive num mundo, que se resume à totalidade do que para mim

⁴⁹ [...] temas de las ciencias positivas u objetivas en el sentido corriente: de la biología, la antropología, y como incluida en ellas, también de la psicología. (HUSSERL, 1996, p.68)

mesmo é válido como existente, sou porém “cego para a imensa dimensão transcendental de problemas. Esta dimensão está num reino escondido de *anonimato*”⁵⁰ (HUSSERL, 1984, p. 205, GRIFO NOSSO). Em outras palavras, eu sou um ego transcendental, mas não estou, na atitude natural, consciente disso. Ora, enquanto *ego* transcendental, eu não faço parte do mundo, por isso, já não sou um ser humano, uma pessoa, ou mesmo uma alma. Eu sou esse fluxo heraclítico de vividos, onde ainda não se constituiu uma alma, nem uma realidade, e os vividos ainda não têm apoio ou validade (Cf. MOURA, 2006a, p. 45). Eu, o *ego* transcendental, sou uma irre realidade.

É importante notar que o *ego* transcendental não pode ser real (*realiter*), pois a realidade é um modo da “posicionalidade”, que pode variar entre os modos de ser real, realmente provável, realmente duvidoso, nulo, entre outros, e se distingue dos modos da “quaseposicionalidade”, isto é, da fantasia (Cf. HUSSERL, 1996, p. 110). Ora, esses são modos do próprio *ego* transcendental. Nesse sentido, a inexistência é tão só uma modalidade da simples existência, da certeza da existência (Cf. Ibid., p. 109). “Realidade e irre realidade se copertencem essencialmente na forma realidade e subjetividade, aquilo que reciprocamente se exclui e, por outro lado, essencialmente se exige” (Id. apud MOURA, 2006a, p. 45).

Quanto ao paralelismo entre a psicologia e a filosofia transcendental, Husserl dirá que elas estão “aliadas uma à outra de modo peculiar e inseparável”⁵¹ (Id., 1984, p. 205). Trata-se de uma “aliança de identidade e diferença [...] entre o eu psicológico (o ego humano, mundanizado no mundo espaço-temporal) e o ego transcendental, sua vida egóica, e sua realização”⁵² (Ibid., p. 205). Nas MC, o paralelismo é tratado no §35, onde a psicologia aparece como ciência positiva, não como uma disciplina empírica (como a ciência experimental de Wundt), mas como uma eidética, uma psicologia intencional pura (psicologia fenomenológica). É ela que, então, responde pelo “eu do ser humano, concreto, como alma tomada puramente em si e por si, com a polarização psíquica, eu enquanto polo de minhas habitualidades, das qualidades de meu caráter”⁵³

⁵⁰ I am blind to the immense transcendental dimension of problems. This dimension is in a hidden [realm of] anonymity (Id., 1984, p. 205)

⁵¹ psychology and transcendental philosophy are allied with each other in a peculiar and inseparable way (HUSSERL, 1984, p. 205)

⁵² the alliance of difference and identity [...] between the psychological ego (the human ego, that is, made worldly in the spatiotemporal world) and the transcendental ego, its ego-life, and its accomplishment. (Ibid., p. 205)

⁵³ el yo del ser humano, concreto como alma tomada puramente en sí y por sí, con la polarización psíquica yo en cuanto polo de mis habitualidades, de las cualidades de mi carácter (Id., 1996, p. 128)

(Id., 1996, p. 128). Ora, a fenomenologia transcendental poderia, sem dúvida, desenvolver-se plenamente sem a psicologia. O que, porém, sugerirá a prática de duas reduções possíveis na consciência – uma fenomenológica e uma psicológica⁵⁴ – é a dupla relatividade do *ego*, ora enquanto polo idêntico dos objetos, ora enquanto substrato do *habitus*. A redução psicológica, entretanto, não poderá ir além do psíquico em realidades animais, uma vez que a psicologia é subserviente à existência real, estando inclusive a sua eidética confinada nas possibilidades dos mundos reais (Cf. Id., 2011, p. 242).

Todavia, a psicologia interessa à fenomenologia transcendental como uma possibilidade de trânsito, de ela conduzir, por meio de sua execução concreta, à própria filosofia transcendental:

[...] um radical e psicológico desdobramento de minha vida aperceptiva e do mundo particular que aparece nela, com respeito ao *como* das aparências particulares (portanto, do “visão-de-mundo” humana) – isto, na transição para a atitude transcendental, teria imediatamente que assumir significância transcendental tão logo como eu agora, no nível superior, constantemente levo em conta a realização de verificação de sentido que é responsável pela apercepção objetiva, ou seja, a realização através do que a representação do mundo tem o sentido de algo realmente existente, algo humano e psíquico, o sentido de ser minha vida psíquica e a de outros seres humanos – a vida na qual todos têm suas representações do mundo, encontram-se como existentes, representando, agindo de acordo com propósitos no mundo⁵⁵. (Id., 1984, p. 206)

Portanto, a redução não promove a subjetividade psicológica ao papel de transcendental. Elas formam um paralelo não pela identificação de uma mesma coisa “eu”, então purificada pela *epoché*, mas antes pelas disciplinas que as têm por tema andarem em paralelo, isto é, pela correspondência mesma de suas conquistas e realizações. Mas entre ambas se forma, antes de mais, um hiato – é preciso sair de uma

⁵⁴ enquanto disciplina eidética, a psicologia pura requererá uma redução eidética própria, da alma no eidos alma (Cf. Ibid., p. 128).

⁵⁵ [...] a radical, psychological unfolding of my apperceptive life and of the particular world appearing in it, in respect to the *how* of the particular appearances (thus of the human “world-picture”)—this, in the transition to the transcendental attitude, would immediately have to take on transcendental significance as soon as I now, at the higher level, constantly take into account the meaning-conferring accomplishment which is responsible for the objective apperception, i.e., the accomplishment through which the world-representation has the sense of something really existing, something human and psychic, the sense of being my psychic life and that of other human beings—the life in which everyone has his world-representations, finds himself as existing, representing, acting according to purposes in the world. (Id., 1984, p. 206)

para entrar na outra. Apesar de pura, a psicologia pertence ao mundo da atitude natural. Ela é, portanto, marcada tanto pela ingenuidade da atitude natural quanto pela contingência da situação mundana e pelo caráter (*habitus*) daquele que investiga, do *ego* meditando. Ela forma um caminho alternativo que conduz à subjetividade transcendental, partindo da contingência de uma situação a partir da qual o mundo é mundo exclusivamente para mim.

3. Intersubjetividade e passividade

Na segunda tese do idealismo, Ricoeur nos diz que, para a fenomenologia, o princípio da fundação é da ordem da intuição. E, de fato, a atividade de fundar é levada a cabo pela demonstração da verdade dos juízos ou de quaisquer outros tipos de antecipações presuntivas, por meio de uma evidência. Ora, dado que o julgar é ele mesmo um presumir que tal coisa existe ou é de tal maneira, o julgar não nos apresentará a coisa mesma julgada, mas apenas uma significação vazia, uma mera presunção da coisa, sua possibilidade mesma. É a evidência que tornará a coisa presente propriamente (a coisa mesma) para mim (Cf. Id., 1996, p. 51). A evidência designa “o modo preeminente de consciência da aparição autêntica, do representar a si mesma, do dar-se a si mesma uma coisa, um fato objetivo, um valor, etc., no modo terminal do ‘aqui está’, dado ‘direta’, ‘intuitiva’, ‘originalmente’”⁵⁶ (Ibid., p. 108).

Mas não significa isso que toda questão radical seja resolvida somente no nível da intuição, uma vez que a própria intuição e seu valor de demonstração e fundação são temas importantes da fenomenologia transcendental. A questão da fundação na fenomenologia é introduzida por Husserl na III *Investigação Lógica*, no §14, ligada à teoria do todo e das partes, mais especificamente à distinção entre duas espécies de partes que compõem um objeto: partes independentes, “pedaços”, e partes não independentes, “momentos”. São elas, respectivamente, partes separáveis e inseparáveis segundo uma lei essencial. Ora, “quando, por lei de essência, um *a* só pode existir, como tal *a*, se estiver numa unidade compreensiva, que o liga a um *m*, dizemos que o *a*, como tal, necessita ser fundado por um *m*”⁵⁷ (Id., 2009, p. 410). Nesse sentido, por

⁵⁶ [...] el preeminente modo de conciencia de la *aparición auténtica*, del *representarse a si misma*, del *darse a si misma una cosa*, un hecho objetivo, un universal, un valor, etcétera, en el *modo terminal* del <<aquí está>>, dado <<direta>>, <<intuitiva>>, <<originalmente>>. (Id., 1996, p. 108)

⁵⁷ Cuando, por ley de esencia, un *a* sólo puede existir, como tal *a*, si se halla en una unidad comprensiva, que lo enlaza con un *m*, decimos que *el a, como tal, necesita ser fundado por un m* (Id., 2009, p. 410)

estarem essencialmente ligados, a *carne* e o *corpo*, por exemplo, fundam-se mutuamente. Assim, mais do que uma questão de “visão”, a fundação é uma questão de inseparabilidade, de nexos essenciais.

Nosso problema, porém, não está resolvido. Seja ela compreendida em termos de intuição, seja em termos de nexos entre vividos, a fundação remeterá, ainda assim, à mônada que eu sou, ao nexos essenciais de meu mundo primordial: ele é o fundamento sobre o qual o mundo objetivo se constitui (Cf. Id., 1996, p. 169). Ora, isso poderá nos remeter a um solipsismo epistemológico.

É importante, porém, notar no texto das MC, que a noção de mônada aparece apenas no início da *quarta meditação*, no §33, para preencher uma “grande lacuna” remanescente nas meditações até ali empreendidas. No §31, Husserl adverte:

Mas agora temos que chamar a atenção sobre uma grande lacuna de nossa exposição. [...] Até aqui só temos tocado um lado desta autoconstituição, só temos dirigido o olhar à *corrente do cogito*. Mas o *ego* não se apreende meramente como vida que corre, senão como um eu que vive isto e aquilo, que vive neste e naquele *cogito* como sendo o mesmo eu⁵⁸. (Ibid., p. 120)

A noção de mônada, “do *ego* tomado em sua plena concreção”⁵⁹ (Ibid., p. 122), surge de uma distinção no interior do *ego* transcendental então necessária, daquilo que é certo e indubitável para mim que é exclusivamente meu, aquilo que está presente para mim aqui e agora. Ela atesta que percepção está individuada por seu lugar na temporalidade imanente (Cf. MOURA, 2006a, p. 51). Ora, até então, não era imputável qualquer tipo de personalidade ou caráter à subjetividade transcendental, ela era concebida simplesmente como uma “vida que corre”, era anônima, pré-pessoal. A mônada que eu sou, o sentido de pertença, é, pois, um estrado de sentido do próprio *ego* transcendental que apenas a *quinta meditação* ensinará a abstrair – pela *epoché abstrativa*.

Por um lado, a mônada é o lugar de toda fundamentação concreta, de toda apresentação autêntica. São dela, portanto, todos os nexos de sentido atualmente vividos, figuráveis em toda e qualquer evidência concreta. Por outro, os fenômenos são dados no fluxo de vividos como “membros de um sistema que congrega a totalidade dos

⁵⁸ Pero ahora tenemos que llamar la atención sobre una gran laguna de nuestra exposición. [...] Hasta qué sólo hemos tocado un lado de esta autoconstitución, sólo hemos dirigido la mirada a la *corriente del cogito*. Pero el *ego* no se apreende meramente como vida que corre, sino como un yo que vive esto y aquello, que vive en este y aquel *cogito* como siendo el mismo yo. (HUSSERL, 1996, p. 120)

⁵⁹ El *ego* tomado en su plena concreción (Ibid., p. 122)

fenômenos possíveis, que são apenas ‘atualizados’ nesta percepção singular que é a minha ou a de outrem” (Ibid., p. 50). Nesse sentido, não há mônada sem monadologia: a realidade do estranho a mim, do que não me pertence exclusiva e atualmente, então afastada do campo de investigação pela *epoché abstrativa*, já se revela a mim com o sentido de uma outra individuação possível⁶⁰, de outra mônada. Portanto, só será possível abstrair a minha mônada partindo de um contexto intersubjetivo, monadológico, que a *epoché abstrativa* não tratará de excluir, mas de revelar.

Entretanto, tudo isso só fará sentido se considerarmos, desde o princípio, que a subjetividade transcendental é um domínio intersubjetivo, universal. O que implicará na universalidade não só dos estratos de sentido (como é o caso da mônada), como, sobretudo, dos princípios da gênese constituinte – os princípios de constituição de sentido.

Husserl divide os princípios da gênese em duas formas fundamentais: nos princípios da *gênese ativa* e da *gênese passiva*. Na primeira, é um “eu” que figura como geneticamente constituinte. As sínteses ativas provêm de atos específicos desse “eu”, então polarizados, individuados, sendo já, portanto, de caráter intersubjetivo:

O característico é que atos egóicos, articulados entre si no âmbito social [...], associados entre si por determinada conexão, se unem em múltiplas *sínteses de atividade específica*, e sobre a base de objetos já dados (em modos de consciência que os dão antecipadamente) se constituem originariamente novos objetos⁶¹. (HUSSERL, 1996, p. 134)

Ora, note-se que a própria consciência de universalidade é uma atividade. É nela que se constituirá objetivamente o universal (Cf. Ibid., p. 134). Entretanto, a gênese universal e a estrutura genética do ego em sua universalidade, são de um grau superior, e repousa sobre a conformação temporal que é a própria síntese de identidade, uma síntese passiva, pré-pessoal (Cf. Ibid., p. 133). Às estruturas de atividade, é pressuposta, por necessidade, como solo (ou subsolo) fundamental, de grau inferior de constituição, uma passividade que dê antecipadamente os nexos associativos que figurarão na gênese ativa (Cf. Ibid., p. 135). Ou ainda, como assevera Husserl: “passividade é o que é nela

⁶⁰ Não se trata necessariamente de um outro homem, pois poderia ser eu mesmo de outrora ou antecipado, ou ainda um outro animal.

⁶¹ Lo característico es que actos yoicos, mancomunados entre sí en el ámbito social [...], asociados entre sí por determinada conexión, se unem en multiples *síntesis de actividad específica*, y sobre la base de objetos ya dados (en modos de conciencia que los dan anticipativamente) se constituyen originariamente nuevos objetos. (HUSSERL, 1996, p. 134)

mesma primeiro, porque toda atividade essencialmente pressupõe uma fundação de passividade assim como uma formação objetual que está já pré-constituída nela” ⁶² (Id., 2001, p. 276).

A distinção entre as formas fundamentais da síntese, em princípios da gênese ativa e passiva, do ponto de vista do método, consiste numa gradação que apresentará níveis cada vez mais profundos de análise, pela qual se segue como princípio que os graus superiores têm seu fundamento nos graus inferiores. Entretanto, é o “atentar para” ativo que serve de ponte da passividade para a atividade, ou melhor, é ele o início do *mis en scène* da atividade (Cf. Ibid., 276). As formas da gênese de grau superior, da atividade, têm em conjunto o caráter da irrealidade, por isso não podem ser atribuídos a cada *ego* concreto enquanto tal (Cf. Id., 1996, p. 134). É, pois, assim que Husserl concilia o que Ricoeur apresentou como a dupla exigência segundo a qual a constituição ora consistirá num “fazer” ora num “ver” da consciência (Cf. RICOEUR, 2009, p. 199).

Como compreender, porém, que dois *egos* monádicos distintos possam se situar num mesmo mundo e conhecer os mesmos objetos? Ora, se cada percepção tem seu “sentido” individual – o que nos remete à unidade monádica de cada *ego* –, este sentido, todavia, é algo de irreal. É isso que possibilitará duas percepções (minhas ou de outro *ego*) serem idênticas em sentido e objeto, apesar de sua separação real (*reell*) (Cf. MOURA, 2006a, p. 51). Enquanto concreção plena, o *ego* monádico nos remete à ambiguidade mesma entre o presente e a presença: “o presente é necessariamente o presente preenchido”⁶³ (HUSSERL, 2001, p. 466). Por ser ele mesmo uma individuação temporal imanente, o *ego* monádico não é ainda uma pessoa, apesar de ser já um *ego* para onde se dirigem as afecções, um *ego* que sente, uma passividade: “as afecções procedem do plano de fundo da passividade para o ego: elas são o que é pressuposto [para o ego] para voltar-se em direção a” ⁶⁴ (Ibid., p. 276). Entretanto, é no cerne de minha passividade mesma que se formará um sentido pregnante de outro, cuja constatação advirá da ligação de meu presente a outra presença, a outro presente:

Minha passividade se mantém em conexão com a passividade de todos os outros: uma e a mesma coisa-mundo é constituída por nós, um e o mesmo

⁶² [...] passivity is what is in itself first because all activity essentially presupposes a foundation of passivity as well as an objectlike formation that is already pre-constituted in it. (Id., 2001, p. 276)

⁶³ [...] the present is necessarily the fulfilled present (HUSSERL, 2001, p. 466)

⁶⁴ [...] the affections proceed to the ego from out of the passivity of the background: they are what are presupposed [for the ego] to turn toward. (HUSSERL, 2001, p. 276)

tempo [é constituído] como tempo objetivo de tal modo que através dele, meu Agora e o Agora de todo outro – e assim sua vida-presente (com todas as imanências) e minha vida-presente – são objetivamente “simultâneas”. [...] Isto é, minha vida e a vida de um outro não meramente existem, cada uma para si mesmas; em vez disso, uma está “direcionada” para o outra⁶⁵. (Ibid., p. 632)

Portanto, mesmo na plena concreção da mônada, de meu mundo primordial, o sentido de outro está já dado, pré-constituído como “simultaneidade” objetiva. Ora, sempre que apreendo algo ele mesmo, a redução fenomenológica me dá um “ele mesmo” que pertence à minha consciência pura, às minha *cogitationes*, ao fluxo de vivências atuais, então presentes. O movimento em direção ao outro (que então caracterizará a empatia) pode se referir a um Agora, mas este já não será algo dado ele mesmo: ele é objetivo enquanto Agora posto, enquanto “ao mesmo tempo em que” (Cf. Id., 2006c, p. 144). É pela identidade mesma entre o meu Agora e o do outro *ego* constitui uma comunidade temporal e fundará, na individuação monádica do meu ego, a objetividade do Agora.

⁶⁵ My passivity stands in connection with the passivity of all others: One and the same thing-world is constituted for us, one and the same time [is constituted] as objective time such that through this, my Now and the Now of every other—and thus his life-present (with all immanences) and my life-present—are objectively "simultaneous." [...] That is, my life and the life of another do not merely exist, each for themselves; rather, one is "directed" toward the other. (Ibid., p. 632)

CAPÍTULO 6: INTERSUBJETIVIDADE E MUNDO

De fundo às críticas de Ricoeur, jaz uma reivindicação: o tema do *outro*, como tratado por Husserl, não “cria a alteridade”, por lhe conferir uma significação estéril, a “admissão de que o outro não está condenado a permanecer um estranho”, de que ele é meu semelhante, de que entre mim e ele repousa apenas uma relação de espelhamento. Segundo o filósofo francês, o outro de Husserl, que é como eu, preenche o afastamento, a distância mesma que caracterizaria o sentido autêntico de alteridade (Cf. RICOEUR, 1991, p. 390).

Além disso, a experiência do outro ego, tratada por Husserl, nos termos de uma transgressão da esfera do próprio, só teria valor nos limites de uma transgressão de sentido, de uma presunção indemonstrável. E para atender à prerrogativa de justificar a universalidade do campo transcendental, ele passaria a tratá-la nos termos da semelhança de sistemas de constituição, de uma transferência de sentido de meu ego para um outro corpo que não é o meu. Nesse sentido, a transferência de sentido não produziria o sentido de *alter* do *alter ego*, além de acarretar na transgressão do programa da própria fenomenologia: “transgredindo a experiência da carne própria” (Ibid., p. 390).

Entretanto, não nos parece de todo certo tratar o tema da intersubjetividade em Husserl como Ricoeur o trata, isto é, a partir de uma perspectiva ontológica da alteridade. O outro não é uma tese a ser demonstrada, nem um “pedaço” do mundo que, ao mesmo tempo em que fora, esteja presente em e para mim. Trata-se de um sentido a descrever, do sentido de uma experiência que é sempre “minha”, seja quem for que, aí, para si mesmo diga “eu” (Cf. ALVES, 2008, p. 336), e que, no entanto, refere-se a uma outra experiência (estranha ou estrangeira) e nos permite compreender a diferença entre “presente para mim” e presente para o/no mundo.

As questões típicas da Fenomenologia não são, pois, questões sobre a existência ou não-existência dos objetos de que podemos ter experiência, mas sobre o sentido da experiência desses objetos. Esta conversão temática é o próprio exercício da redução fenomenológica. (ALVES, 2008, p. 336)

Husserl não nos parece buscar a solução do enigma que constitui o sentido ontológico de *alter* da experiência do outro, nem preencher a “distância” que lhe define a “estran[h/geir]eza”. Estas não são prerrogativas da fenomenologia husserliana. Note-se que a impossibilidade do volver a presentificação da experiência do outro em

apresentação verificadora, em preenchimento intuitivo, será o próprio penhor dessa distância inultrapassável entre *ego* e *alter ego* (Cf. Ibid., p. 350). O outro, pois, ego não é uma projeção especular de meu próprio ego, uma multiplicação de mim mesmo ou um espelhamento de minha mônada. Não se trata de uma “visão”, mas, antes, de um limite de compreensão: é o outro que, em sua alteridade enigmática, só é “visível” por analogia (Cf. Ibid., p. 348). A analogia não é propriamente o sentido do outro, mas, antes, o modo como damos sentido àquilo que se nos presentifica como um outro sujeito e que, para nós, resultará sempre indeterminável.

Caberia à fenomenologia, à análise intencional, descrever a estrutura noético-noemática desse “outro sujeito”. Entretanto, não é ele simplesmente um objeto a ser descrito, uma estrutura horizontal de potencialidades atualizáveis, um *eidos*. Não nos seria permitido, pois, pressupor que a identidade de um sujeito é análoga à identidade de um objeto. Husserl nos fala em *eidos ego* ao se referir à estrutura de variação de nós mesmos, de nossa própria vida egológica, único meio a partir da qual podemos compreender a vida do outro – como uma possibilidade de nossa própria. O sentido de outro, na fenomenologia, remete-nos diretamente ao tema do ego próprio, como um “ingrediente” na constituição da experiência de mim mesmo enquanto ego empírico, da constituição de sentido de homem.

1. Em *Problemas Básicos da Fenomenologia*

As críticas de Ricoeur parecem partir do pressuposto de que os temas da intersubjetividade e da empatia foram introduzidos com as MC. Entretanto, até a década de 60, as obras anteriores às MC e a LFLT que tratavam dos temas, por ainda não terem sido decodificadas ou mesmo divulgadas, teria levado a considerar que eles fariam parte de discussões e desenvolvimentos tardios de sua obra, que visariam à resolução de problemas decorrentes da conversão do método fenomenológico em filosofia transcendental (tendo como referencial as *Ideias I*, de 1913). Entretanto, sabemos já, por meio das publicações então disponíveis que tais temas tiveram um papel essencial no desenvolvimento da fenomenologia após as IL. Mais ainda, que sua introdução é contemporânea, ou mesmo faz parte, dessa conversão do método em idealismo: isso parece ser atestado pelas lições proferidas por Husserl no semestre de inverno de 1910/1911, em Göttingen, conhecidas como *Grundprobleme der Phänomenologie der Intersubjektivität* (Problemas básicos da fenomenologia), ou *Zur Phänomenologie der*

Intersubjektivität I (pelo menos, sua primeira parte). Nestas lições, Husserl introduz noções como empatia (*Einfühlung*), corpo (*Körper*), carne (*Leib*), outro, etc., apresentando a grande relevância da noção de intersubjetividade para a então recente formulação de seu idealismo.

Acreditamos que a interpretação de Ricoeur guarde certa afinidade com a concepção da filosofia fenomenológica presente em *Ideias* I (na “fase” de *Ideias* I), ainda muito próxima do pensamento cartesiano, sendo suas críticas (talvez) mais próximas a *Problemas*⁶⁶ do que às MC. De qualquer modo, pelo desvio, esperamos oferecer uma introdução alternativa (histórica) à questão da intersubjetividade na fenomenologia.

É a intersubjetividade transcendental que antecede e sustenta a objetividade do mundo, daí Husserl tê-la afirmado como “primeiro ser em si” (Cf. HUSSERL, 2010, p. 39). Mas, na ordem da fundação, o “primeiro” não poderia ser o outro homem ainda, posto que se trate de um estrato de sentido superior. Mais ainda, parece-nos que ao considerarmos a presentificação do outro, já pressupomos um sentido de “presente” que não pode ser dado ele mesmo, mas que se liga ao sentido daquilo que é atualmente presente, que mantém com este um nexos essencial.

O Agora objetivo, a “simultaneidade” em minha consciência se refere a uma forma de unidade definida. E, segundo a ordem da fundação, a unidade viria primeiro. Portanto, pelo encompassamento da simultaneidade, dois diversos fluxos de vivências seriam fenomenologicamente coordenados um ao outro sem, porém, serem dados eles mesmos um para o outro, sem se unirem num fluxo unitário de consciência – de tal sorte que fôssemos capazes de “ver” os conteúdos de ambos os fluxos e a forma de sua união (Cf. Id., 2006c, p. 145).

Nesse sentido, cada *ego* se acharia como o centro, o “ponto-zero de um sistema de coordenadas”, em relação ao qual pode considerar, arranjar, conhecer, perceber e se orientar no mundo. Nesse sentido, de modo quase análogo ao Agora, cada “eu” distinguiria o espaço objetivo como um sistema de possíveis “aqui” por ele ocupáveis, de lugares relativos que poderiam coincidir com seu centro absoluto. Ora, é essa centralidade relativa de cada ego, análoga à centralidade absoluta de nosso próprio, que nos permite dar sentido ao “em frente de”, “atrás de”, “à esquerda de” e “à direita de”,

⁶⁶ Obra advinda de preleções avançadas mais ou menos contemporâneas à produção e publicação de *Ideias* I, especialmente se tivermos em vista as preleções publicadas sob o título *Ideia da fenomenologia*.

bem como, em relação ao tempo objetivo, ao “antes de” e “depois de” (Cf. Ibid., p. 6). É ela, a centralidade relativa do outro ego, que nos permite pensar o espaço universal e o tempo do mundo.

Mais ainda, o encompassamento da “simultaneidade” não é apenas uma sincronia de vivências distintas, mas, sobretudo, um encompassamento de sentidos. Trata-se de uma sincronia de fluxos de consciência distintos (com conteúdos distintos) que, no entanto, intentam os mesmos objetos, o mesmo mundo. Ora, a compreensão da transcendência na imanência, que se refere à unidade de sentido numa multiplicidade de conteúdos atuais e potenciais realmente (*reell*) inerentes a uma mesma consciência, passa a abranger também a unidade numa multiplicidade de vivências potenciais de outras consciências (ou variações potenciais da vida de meu *ego*) que compartilham de um mesmo objeto intencional. É o encompassamento da “simultaneidade”, finalmente, que conserva a transcendência das estruturas de sentido dos objetos e confere ao mundo um sentido próprio e comum apreensível pelos diferentes egos – sem o qual não seriam possíveis as ciências da natureza.

Ora, para tanto, porém, seria necessário que o meu mundo circundante (*Umwelt*) e o do outro fossem idênticos – isto é, que fossem o mesmo em sua diferença mútua. Note-se, não se trataria de uma equalização, posto que, por princípio, não é uma semelhança que funda uma dada síntese de identidade (entre um “mesmo” objeto em meu mundo circundante e no do outro), mas, antes, o sentido antecipado desse objeto que une os múltiplos perfis de apresentação, tanto para mim quanto para o outro, e, assim, harmoniza o meu mundo ao do outro, fazendo de sua percepção atual, uma variação potencial da minha própria.

Em virtude da empatia, os egos empatizados seriam postos enquanto “pontos-zero” de orientação, como centros absolutos de seus próprios mundos circundantes, a partir dos quais o espaço objetivo poderia se expandir infinitamente em lugares potencialmente ocupáveis por qualquer ego. Assim, este universo seria o mesmo que existe para mim e para os demais egos empatizados. Ora, na redução fenomenológica, cada objeto é “[...] também um índice para o eu empatizado, um índice dos contextos experienciais e possibilidades de experiências pertencentes a ele, que são empatizados nele por mim – e assim é para todo eu” ⁶⁷ (Ibid., p. 86). Em outras palavras, cada pessoa

⁶⁷ [...] also an index for the empathized I, an index of the experiential contexts and possibilities of experience belonging to it, and which are empathized in it by me — and so it is for every I. (HUSSERL, 2006c, p. 86)

tem ao redor de si o mesmo mundo e talvez muitos vejam as mesmas coisas, o mesmo “segmento do mundo”. Entretanto, as mesmas coisas aparecem para cada um em diferentes aparências conforme os diferentes lugares que ocupam e de onde olham. Cada uma dessas coisas tem “frente”, “lados”, “costas”, e o que é a frente da coisa para mim, para o outro pode ser as costas. A coisa, no entanto, mantém as mesmas propriedades, apesar das diferentes visões, dos diferentes perfis.

Ora, ao considerar a “simultaneidade” enquanto uma unidade intersubjetiva encompassadora de sentido, remetemo-nos à constituição de sentido de realidades como mundo transcendente e natureza, que não podem ser dadas em aparições fechadas, adequadas, e, portanto, não podem ser verificadas realmente. Husserl parece interessado, sobretudo, no modo como nós, especialmente em nossos esforços científicos, visamos à objetividade – pelo menos, tendo em vista a possibilidade mesma de compreensão total da natureza, que não se limita a qualquer ponto de vista unitário (Cf. CARR, 1987, p. 36). Em *Ideias I*, no §143, Husserl aponta que, para realidades como o mundo e a natureza, apesar da inadequação e unilateralidade que lhes são inerentes, o dado perfeito (adequado) deve estar prescrito como ideia “em sentido kantiano”. O *continuum* infinito de aparições parciais dessas realidades (dimensões, nuances, lados, etc.) deve ser “inteiramente regido por uma firme legalidade eidética”, isto é, absolutamente prescrito por determinações a priori (Cf. HUSSERL, 2006b, p. 317). Eis o papel dado, segundo Carr, por Husserl à intersubjetividade no idealismo husserliano desta “fase” ou “época”: “[...] a intersecção e concordância de intenções simultâneas, porém, diferentes do mesmo objeto de ocupação – na busca de tal objetividade”⁶⁸ (Cf. CARR, 1987, p. 36).

Nesse sentido, do mesmo modo que é lícito considerar nosso ego como polo de identidade (*ego-polo*), oposto ao polo-objeto (unidade de sentido do objeto), ao X determinável (Cf. HUSSERL, 1996, p. 122), seria talvez possível também considerar os egos empatizados como polos secundários de sentido, em relação aos quais tais realidades como mundo transcendente e natureza teriam sua verificação potencial. Ora, seria pela prerrogativa do outro como um polo de verificação potencial (secundário) que a empatia nos presentificaria corpos com carne – que ela instituiria para o outro corpo uma dimensão sensível (sentiente), constitutiva – e prescreveria o estado normal desses corpos.

⁶⁸ [...] the intersection and agreement of simultaneous but different intendings of the same object of affairs – in the pursuit of such objectivity (Cf. CARR, 1987, p. 36)

Quando uma carne troca seu lugar espacial objetivo com outra, as aparições que os eus relevantes têm de suas coisas experimentadas mudam continuamente. E isso é feito de tal modo que, num caso ideal, subsequente às carnes trocando seus lugares, suas respectivas aparições teriam sido trocadas ao redor também. Prevalece aqui uma certa possibilidade ideal sob a rubrica de uma normalidade (meramente ideal). Isto significa que se dois indivíduos normais trocam de lugar ou imaginam seus lugares trocados, e se suas carnes estão num estado normal ideal, então cada indivíduo encontrará as mesmas aparições em sua consciência, que eram antes realizadas na consciência do outro.⁶⁹ (Id., 2006c, p. 7)

É importante aqui fazer uma observação: a diferença entre a carne e o corpo não advém da diferença entre interno e externo, mas, antes, as noções de interno e externo é que extraem seu sentido por analogia a essa diferença. Note-se que tenho acesso a meu corpo, que posso percebê-lo e, ao fazê-lo, apreendendo dele um sentido externo, vejo-o “de fora”, tal qual os outros empatizados o veriam. O que é dado diante de mim, não é o resultado de um raciocínio inferencial, mas de uma vinculação de sentido. Não vejo um corpo cuja forma e comportamento me levam a lhe pressupor dedutivamente uma carne, um sujeito humano. Ao invés disso, é a apreensão da vida psíquica, da sentiência ali, que comanda a apreensão do corpo: “vemos” imediatamente um outro sujeito ali adiante, que me vê “de fora” (como eu mesmo posso me ver), na sua unidade (corpo e carne), com o seu mundo circundante (Cf. ALVES, 2008, p. 350). Nesse sentido, a diferença entre a carne e o corpo, que na empatia é “transferida” para o outro, redundando na diferença entre o sentiente e o sensível, o vidente e o visível, etc. Ela não tem sentido fora do contexto da redução transcendental, pela qual ganho “acesso” à consciência constituinte, onde o corpo e a carne formam um todo inseparável.

Entretanto, a ligação essencial entre o corpo e a carne parece, em certa medida, guardar uma implicação (formal) mútua. Assim, a anomalia dos órgãos dos sentidos do corpo (visão, tato, etc.), por princípio, pode implicar num desvio no modo como o mundo e a natureza são apresentados⁷⁰. Apenas no estado normal de nossos corpos, a

⁶⁹ When a lived body switches its objective spatial spot with another, the appearances that the relevant I's have of their experienced things change continuously. And this is done in such way that, in an ideal case, subsequent to the lived bodies switching their places, their respective appearances have been switched around too. There prevails here a certain ideal possibility under the rubric of a (merely ideal) normality. This means that if two normal individuals change places or imagine their places changed, and if their lived bodies are in an ideal normal state, then each individual will find the same appearances in his consciousness that were earlier realized in the other's consciousness. (HUSSERL, 2006c, p. 7)

⁷⁰ Em *Problemas*, Husserl não se alonga nessa questão. Parece-nos que era mais importante para ele conceber na intersubjetividade monadológica uma espécie de sistema ortoestético. Em *Ideias II*, ele

visão que o outro tem do objeto, de lá do lugar de onde ele olha, será a minha própria se eu o estiver olhando de lá, de sua posição. Portanto, não se trata apenas de uma identidade espacial, mas de uma prescrição eidética entre nossos corpos (*Körper*), de uma coordenação ortoestética. É preciso que os meus olhos e os do outro sejam idênticos e, sobretudo, normais (Cf. HUSSERL, 2006c, p. 7).

A “simultaneidade” (o Agora objetivo), pela empatia, engloba a minha carne à do outro, indicando que elas pertencem ao mesmo tempo, e esse “fato” deve ser registrado na própria consciência – neste caso em minha própria, pela simultaneidade de nossos corpos em meu mundo circundante. E isso nos leva ao seguinte questionamento: se o tempo posto pela empatia é o Agora que é empiricamente posto como o mesmo ponto do tempo objetivo, como o Agora da consciência do outro, não deve ser ele mesmo, antes, posto por minha própria consciência? Ele mesmo, como eu, em sua consciência deve pôr empiricamente a simultaneidade de nossas carnes. Ora, é preciso que a empatia e o ato empatizado pertençam ao mesmo Agora objetivo. No entanto, o Agora objetivo só pode ser posto pela empatia. E à minha consciência não pertence a consciência do outro, e vice-versa; não há via possível de continuidade de mim para o outro, entre nossas carnes, que verifique tal sincronia de nossos Agoras. Para dar conta desse problema, Husserl estabelece a distinção entre empatia fenomenológica e empatia empírica:

Pode-se também dizer: empatia fenomenológica é uma experiência fenomenológica de um eu fenomenológico que nele [mesmo] fundamentalmente experiencia outro tal eu como ele mesmo é. Isto não é tautologia, como quando expressamos uma sentença similar em referência à empatia empírica, isto é, que nela alguém alcança a experiência do outro nos termos da vida interior daquela pessoa. Por esta ser basicamente a definição de empatia empírica.⁷¹ (Ibid., p. 86, NOTA DE RODAPÉ)

Antes mesmo nos lançarmos numa distinção entre empatia empírica e fenomenológica, tendo em vista a concepção de empatia de Lipps, caberia perguntar se há sentido em se conceber o mundo natural (empírico), por essência objetivo, prescindindo da noção pura e simples de *empatia* – uma vez que é por ela que

tratará da mesma questão, dessa vez tomando como exemplo da o comprometimento da visão das cores pela ingestão de Santonin (Cf. Id., 2000, p. 68).

⁷¹ One can also say: Phenomenological empathy is a phenomenological experience of a phenomenological I that in it fundamentally experiences another such I as it is itself. This is no tautology, as when we express a similar sentence in reference to empirical empathy, i.e., that in it someone attains experience of another in terms of that person's inner life. For basically that is the definition of empirical empathy. (Id., 2006c, p. 86, NOTA DE RODAPÉ)

constituímos o sentido de objetividade do mundo. Tal distinção não parece resolver o problema em questão, pois o “eu” fenomenologicamente empatizado (reduzido a seu *eidos*) ainda deverá formar comigo uma unidade de sentido, interpondo, entre mim e o outro (entre nossas diferenças) – sob a égide da normalidade (do estado normal de nossos corpos) – um *eidos*, *eidos ego*. E o outro, que até então figurava como uma espécie de “ponto cego” da verificação do mundo objetivo e da natureza, passa a figurar como uma mera variação eidética de mim mesmo. Portanto, a identidade de nossos Agoras passa a depender do *eidos ego*, não sendo mais que uma variação eidética de meu próprio Agora. Diante disso, que papel resta para a própria noção de empatia?

Husserl, quase vinte anos depois, revisitará estas questões, não mais sob a rubrica da distinção entre empatia fenomenológica e empatia empírica, mas a partir do paralelismo da fenomenologia transcendental com a psicologia pura. E um novo termo será introduzido nessa equação, ainda ausente em *Problemas*: a noção de *estranho*, que dará um novo sentido (ou um duplo sentido) à noção de outro, retirando-o de seu papel acessório no “sistema” (idealismo), para lhe dar um lugar de destaque.

2. A noção de *estranho*

A introdução da noção de estranho parece resgatar a irredutibilidade do outro, enquanto um outro, um não eu, e adicionar ao idealismo uma dimensão de inacessibilidade absoluta e contingência, antes reservada apenas à sensibilidade. Ela adiciona uma outra sensibilidade que não a minha. Por ela, entendemos que o mundo é já dado a mim como excedente à minha consciência possível e atual. Se tenho deste um sentido total é apenas porque ele se refere, em parte, a outra consciência (outras consciências). O estranho é “intrinsecamente o primeiro outro (primeiro não eu)” porque é por ele – enquanto esse *locus* estranho de dadidade (*givenness*, *Gegebenheit*) – ter sentido para mim que qualquer coisa pode ser objetiva (Cf. CARR, 1987, p. 58).

A noção de estranho reforça a suposição de que o mundo poderia ter outro sentido, que eu poderia estar enganado, alucinando ou sonhando (numa deriva onírica). Ora, ao adicionar uma outra sensibilidade, para mim sempre inacessível, a noção de estranho desloca a possibilidade de preenchimento e verificação para a consciência do outro, capaz de infirmar as realizações de sentido de minha própria consciência. O outro não é somente aquele que vê o lado, para mim velado, de um objeto. Assim como o tato pode revelar uma ilusão de ótica, o outro sujeito pode revelar que não há objeto algum

diante de mim para ser visto (onde eu pensei ter visto um). O testemunho do estranho, ao introduzir a possibilidade do erro e da substituição na esfera intersubjetiva, lança a constituição do sentido de realidade para uma dimensão social.

O outro é aquele que, seja pela estranheza, seja pela familiaridade, de “fora”, pode me determinar. Enquanto homem, imerso na atitude natural, estou “no” mundo e me percebo determinado de diversos modos “desde fora” por tudo o que me circunda. Neste caso, “desde fora” significa “desde uma exterioridade espaço-temporal”, natural. Assim como “determinação”, aqui, significa “determinação natural”, causal. Mas este não é o único sentido de exterioridade em questão para Husserl.

Em sentido transcendental, é patente que só pode estar condicionado por algo “exterior”, por algo que ultrapasse minha pertença limitada, na medida em que essa transcendência tenha o sentido de “outro sujeito” que, de modo inteiramente compreensível, adquira e comprove em mim sua validade de outro ego transcendental. Assim se esclarece a possibilidade e o sentido, não só de uma pluralidade de sujeitos absolutos *coexistentes* (“mônadas”), senão também de sujeitos que *atuam* transcendentalmente *uns sobre [os] outros* e que constituem em atos comunitários formações comuns, suas obras⁷². (HUSSERL, 1962, p. 285, GRIFO DO AUTOR)

A exterioridade transcendental, aqui, não é a aquela a que Kant se refere no quarto paralogismo da Dialética Transcendental, da *Crítica da Razão Pura* (Cf. KANT, 2001, p. 352). No caso da fenomenologia, é sem sentido pressupor qualquer estrutura ou coisa fora de mim. A “determinação” também não tem o sentido de causa. Note-se, o “outro sujeito” recebe sua validade de mim e, no entanto, ele é, ainda assim, “exterior” a mim. E, se ele é um *ego* transcendental como eu, é dele que eu mesmo, enquanto um “outro sujeito”, recebo minha validade.

É numa autorreflexão que começo a redução transcendental, a apreensão absoluta de mim mesmo, refletindo com pureza sobre o que encontro “em” mim mesmo, e que distingo entre o que me é próprio (inseparável de mim mesmo) e o que está constituído em mim “sobre essa base da motivação como algo estranho de níveis distintos: [...] como algo real e também ideal, como natureza, animalidade, comunidade humana, povo

⁷² En sentido trascendental, es patente que suelo puedo estar condicionado por algo “exterior”, por algo que rebase mi pertenencia limitada, en la medida en que esa trascendencia tenga el sentido de “otro sujeto” que, de modo enteramente comprensible, adquira y compruebe en mí su validez de otro ego transcendental. Así se esclarece la posibilidad y el sentido, no sólo de una pluralidad de sujetos absolutos *coexistentes* (“mónadas”), sino también de sujetos que *actúan* transcendentalmente *unos sobre otros* y que constituyen en actos comunitarios formaciones comunes, sus obras. (HUSSERL, 1962, p. 285, GRIFO DO AUTOR)

e Estado, [...]” ⁷³ (HUSSERL, 1962, p. 284). O estranho, a consciência estranha, não está culturalmente condicionada e não é relativa ou dependente de qualquer contexto, social, cultural ou histórico (Cf. ALVES, 2011, p. 171). Em suma, o sentido (ou, o que seria, talvez, mais próprio: a motivação) de estranho parece, assim, abranger quase a totalidade da problemática fenomenológica, podendo ser “constituído também como fenomenologia por um trabalho específico do pensamento” ⁷⁴ (HUSSERL, 1962, p. 284).

Entretanto, dirá Carr, com a noção de estranho, ao lidar com sujeitos, com outras consciências doadoras de sentido, com outros egos transcendentais, “nós não podemos legitimamente falar de objetos, de fato ou mesmo do mundo sem, ao mesmo tempo, perguntar, com efeito: objetos de quem, fatos de quem, mundo de quem?” ⁷⁵ (CARR, 1987, p. 36). Mesmo o mundo “objetivo” da ciência é remetido à comunidade científica, tendo em vista a sua constituição. Mais: com a noção de estranho, a objetividade passa a corresponder (também) à abertura para novas determinações de sentido, advindas do outro; os objetos de “nossa referência”, então, “subdeterminam” nossa própria “referência” a eles, posto que devam ser sempre intentados de tal modo que permitam possíveis novas determinações (Cf. Ibid., p. 36).

Entretanto, pode-se objetar que a introdução da noção de estranho teria uma implicação relativista para a fenomenologia. Nas MC, Husserl nos apresenta o ego transcendental, enquanto unidade temporal, como polo de identidade e substrato do *habitus*, das habitualidades. E Carr entende por isso a maneira pela qual uma experiência contínua e duradoura se destaca de um fundo de crenças (de um plano de fundo temporal) e convicções sobre o qual recai e do qual recebe, assim, uma inclinação de sentido. Portanto, se assumirmos que cada sujeito, enquanto substrato de um *habitus* próprio, tem um diferente passado experiencial, tendo fixado, por isso, diferentes “decisões” (de doação de sentido), e, mesmo na pertença a uma determinada comunidade cultural, que os temas de interesse do sujeito desta comunidade são diferentes daqueles dos membros de outra comunidade, “[...] nós podemos dizer que ele confronta o mundo de sua experiência em um modo que é único para ele ou para os

⁷³ [...] esa base de motivación, como algo “ajeno” de distintos niveles: [...] como algo real y también como algo ideal, como naturaleza, animalidad, comunidad humana, pueblo y Estado. (Ibid., p. 284)

⁷⁴ [...] constituido también como fenomenología por un trabajo específico de pensamiento. (Ibid., p. 284)

⁷⁵ we cannot legitimately speak of objects, fact or even the world without at the same time asking, in effect: whose objects, whose facts, whose world? (CARR, 1987, p. 36)

membros de sua comunidade”⁷⁶ (Ibid., p. 39). Finalmente, resultaria disso: por um lado, se o “dado” é visto como aquilo que é “tido como certo” sobre o mundo por um sujeito ou comunidade em particular, tal “certeza” (ou “verdade”) estará em função do contexto temporal de sua experiência, de tal modo que o contexto condicionante variará, dependendo de quem experiencia. Por outro lado, que um objeto seja “intentado como” ou interpretado de um modo em particular em detrimento de outros modos possíveis de interpretá-lo ou “intentá-lo como”, pode derivar de um contexto temporalmente variável (Cf. Ibid., p. 39).

Ora, Carr interpreta as implicações da intersubjetividade na fenomenologia segundo uma espécie de *holismo interno*, tendência comum entre alguns dos filósofos da tradição analítica americana, como Ronald McIntyre, Arthur D. Smith, David W. Smith, Dan Zahavi, entre outros, que, desde a década de 80, têm resgatado o pensamento de Husserl e o reinscrito no debate filosófico. Essa tendência exegética sustenta, no entanto, como pressuposto fundamental e mote principal de leitura, a proximidade entre a fenomenologia e as filosofias de Frege e Brentano. Daí, interpretarem a intencionalidade, ora nos termos da relação sentido e referência, ora nos da dualidade brentaniana (psíquico e físico).

Mesmo que deixemos de lado a tendência que alimenta essa leitura relativista, não nos parece aceitável que a intersubjetividade tenha levado a fenomenologia a um relativismo, ou antropologismo – tipo de relativismo a que tal interpretação, nos termos de Husserl, mais se aproximaria. Não cabe, aqui, erigir a crítica husserliana ao antropologismo, vertendo-a contra a presente interpretação da fenomenologia, mas, antes, trazer novos elementos que desfaçam o equívoco de interpretação.

3. Empatia e apercepção

Para fins de esclarecimento, caberá empreender um pequeno desvio temático. O termo *Einfühlung* não fora criado por Husserl. Não se tratava de um conceito novo, pelo menos tendo como referência o inverno de 1910-1911, período das lições sobre a intersubjetividade, presentes em *Problemas*. O conceito já era objeto de debate entre os pensadores ligados ao movimento fenomenológico influenciado por Franz Brentano.

⁷⁶ [...] we can say that he confronts the world of his experience in a way that is unique to him or to the members of his community (Ibid., p. 39)

Husserl, nas lições, erige-o já como uma crítica ao modo como o conceito é tratado por Theodor Lipps, então professor de psicologia em Munique e fundador, com Johannes Daubert e Alexander Pfänder (seus ex-alunos), do círculo de fenomenologia de Munique.

Hoje, Lipps é mais conhecido pela influência que exercera sobre o pensamento de Freud. Apesar de não ter sido ele mesmo também o criador do termo (que já teria sido mencionado, em 1873, por Robert Vischer, em sua tese doutoral, para significar uma espécie de simpatia estética), deve-se a ele a primeira teoria científica da *Einfühlung* e sua introdução no vocabulário fenomenológico. É em relação a essa teoria que Husserl introduz o conceito de *Einfühlung*, para significar o modo como experienciamos o “aí para mim” do outro: “embora não aceite tudo o que ele diz sobre empatia, eu acredito que Lipps estava até então no caminho certo, ao lutar vigorosamente contra a usual e, de fato, lamentável psicologia da empatia”⁷⁷ (HUSSERL, 2006c, p. 84).

Para Lipps, nosso conhecimento da consciência de outros seria principalmente fundada na empatia e, pois, em sentimentos (em vez de operações puramente intelectuais). A empatia se operaria quando alguém pusesse a si no lugar de outro alguém, ou, até certa medida, imitasse-o. Nesse sentido, a empatia seria uma espécie de imitação interior. Mais ainda: ela seria a consciência de uma figura, ou melhor, uma “consciência analogizante” que, por virtude própria, imitaria ou se tornaria tal qual uma outra consciência, então similar e simultânea a ela. E por se tratar de uma consciência figurativa empírica, restaria ao “aparecer de um objeto”, à “figura-objeto” (ou à forma interiormente imitada), ser o portador da relação analogizante com o “sujeito da figura”. Logo, uma consciência autoevidente (presente para si) teria que servir como figura-objeto para outra consciência. Assim, por exemplo, a própria experiência de raiva de alguém teria que servir de análogo (de figura) para a outra consciência (Cf. Ibid., p. 84).

Do ponto de vista da fenomenologia husserliana, esta concepção é “sem sentido”. Não obstante as implicações e os pressupostos problemáticos da forma como Lipps concebe a empatia (intimamente ligada a pressupostos psicologistas), é a partir dela (ou melhor, de sua crítica a ela) que Husserl elaborará sua própria versão do conceito. Note-se que, grosso modo, quando sentimos empatia (empatizamos) com a raiva de alguém (com alguém raivoso), nós mesmos não nos tornamos raivosos, isto é, não reproduzimos

⁷⁷ Although I would not like to accept all that he says about empathy, I believe that Lipps was insofar on the right path as he vigorously struggled against the usual, and in fact, pitiful psychology of empathy (HUSSERL, 2006c, p. 84)

em nós a raiva sentida pelo outro. Assim como não ficamos raivosos ao imaginar a raiva ou mesmo ao recordar um rompante de raiva do passado. Por virtude da empatia nenhum objeto é produzido, reproduzido ou duplicado na consciência (raiva para mim em oposição à raiva para o outro), por isso ela não é a consciência de uma genuína refiguração mais do que uma consciência de “re-recordação” ou de qualquer tipo de recordação (Cf. Ibid., p. 84). A empatia não é uma imitação interior, nem propriamente uma percepção (seja interior ou exterior). Ela não é real (*reell*).

Ela é um tipo de apercepção, ou, mais especificamente, um modo de presentificação. E, como dito outrora, o que marca a apercepção é um processo de transferência ou apreensão analógica de sentido, trata-se de uma antecipação de sentido. As apercepções são experiências intencionais, experiências de ter consciência de algo como percebido e que, todavia, não está autodado nestas experiências, pelo menos não completamente, mesmo que conscientemente se intente o que está verdadeiramente dado nelas (Cf. Id., 2001, p. 624). Nesse sentido, o que é apercebido (presentificado) não é propriamente percebido (apresentado), e vice versa.

A ideia principal que anima a transferência ou apreensão analógica de sentido e perpassa a noção de apercepção, é a de que a nossa experiência do mundo e dos outros consiste num processo contínuo que progride, não segundo a forma da concordância e da progressiva sedimentação do sentido pela confirmação (preenchimento de intenções vazias), mas antes pela contradição, que cada novo ato vem, não a confirmar, mas a infirmar o anterior, ou pelo menos algum aspecto do sentido já sedimentado, de modo a progredir sob a forma permanente da correção e da reestruturação (de novos horizontes de sentido). Note-se, a transferência analógica da apercepção não é uma exceção em meio a tantos outros modos de doação de sentido. Ela é constitutiva da consciência, faz parte de sua dinâmica mesma:

A teoria da consciência é diretamente uma teoria de apercepções; o fluxo de consciência é um fluxo de uma constante gênese; ele não é uma mera série, mas um desenvolvimento, um processo de tornar-se de acordo com leis da sucessão necessária, na qual apercepções concretas de diferentes tipicalidades (entre elas, todas as apercepções que dão origem à apercepção universal de um mundo) crescem de apercepções primordiais ou de intenções aperceptivas de um tipo primitivo.⁷⁸ (Ibid., p. 628)

⁷⁸ The theory of consciousness is directly a theory of apperceptions; the stream of consciousness is a stream of a constant genesis; it is not a mere series, but a development, a process of becoming according to laws of necessary succession in which concrete apperceptions of different typicalities (among them. all

Carr, ao falar em “plano de fundo temporal de crenças” – que trata como horizontes de sentido adquiridos –, ele parece confundir duas diferentes perspectivas de análise fenomenológica: a estática e a genética. Ora, sob a perspectiva da análise intencional, da fenomenologia estática, as estruturas horizontais de sentido devem ser compreendidas como estruturas sintéticas que dão unidade noético-noemática às distintas *cogitationes* (Cf. Id., 1996, p. 89). Os horizontes, por sua vez, são potencialidades pré-determinadas de sentido. Toda vivência tem horizontes mutáveis que vinculam implicitamente uma dada vivência a outras potenciais, que são coassumidos (como, por exemplo, os lados ainda não visíveis de um cubo ou o lado escuro da lua) (Ibid., p. 95). As variações de sentido potencial de um horizonte atendem a uma rígida legalidade eidética, pré-determinando as possibilidades de preenchimento dessas intenções implícitas, isto é, todas as aparições possíveis, confirmadoras da existência de algo. Portanto, não há lugar para infirmações nas potencialidades horizontais. Uma infirmação implicará numa substituição do horizonte, num novo sentido para o objeto. As estruturas horizontais não são, nesse sentido, relativas à comunidade ou ao tempo mundano. Não depende de época ou cultura que um objeto intentado (não importa qual) confirme sua existência pela percepção do mesmo segundo uma prescrição eidética, mesmo se considerássemos a parcialidade da apresentação do objeto e a possibilidade de sua infirmação, pois a análise não se opera no âmbito do mundo natural, de objetos individuais. O único referencial possível é o ego transcendental (que, por não se tratar do ego empírico, humano, não é propriamente uma pessoa em particular que filosofa).

O que parece ter passado em branco na análise de Carr, é que os temas da apercepção e da empatia, como são tratados na análise, não pertencem ao domínio da fenomenologia estática, à análise intencional. A análise genética, pois, é a exploração do processo pelo qual uma apercepção se edifica a partir de outras apercepções já sedimentadas (ou de uma instituição primitiva de sentido). Como uma história puramente ideal da consciência, uma história de todas as possíveis apercepções, ou ainda como uma escavação ou arqueologia de sentidos, à gênese:

[...] não concerne trazer à luz uma gênese factual por apercepções factuais ou tipos factuais num fluxo de consciência factual, ou mesmo em todos os seres humanos

the apperceptions that give rise to the universal apperception of a world) grow out of primordial apperceptions or out of apperceptive intentions of a primitive kind. (Id., 2001, p. 628)

factuais; então ela [a gênese] não é em absoluto similar ao desenvolvimento de espécie vegetal ou animal. Em vez disso, toda forma de apercepção é uma forma essencial e tem sua gênese de acordo com leis essenciais: concordantemente, incluída numa tal ideia de apercepção está que ela deve suportar uma “análise genética”.⁷⁹ (Id., 2001, p. 628)

A empatia é uma apercepção, e isso não significa que ela seja uma sedimentação de sentido. Como a apercepção, ela é um ato de transferência de sentido, de uma intenção vazia. Porém, diferente dos modos mais comuns de apercepção, não há uma percepção direta que lhe sedimente o sentido ao preencher a intenção (posta em questão). Sua confirmação é sempre indireta, por isso, parcial e imperfeita (inadequada). O outro ego, portanto, nunca é *realmente* evidente – apesar de fazer sentido para mim (por essa espécie de apercepção). Como mônada, que é para si mesma como eu mesmo sou para mim e, ao mesmo tempo, em comunidade comigo, o outro está ligado a mim enquanto ego concreto. No entanto, nenhuma ligação real (*reell*) leva de minhas vivências para as dele, e vice versa enquanto que *ego* concreto (Cf. Id., 1996, p. 196).

Pela empatia, apercebo num corpo uma carne, num movimento, um gesto, e numa contração de músculos faciais, uma expressão de alegria, tristeza ou dor. O corpo se torna, enquanto carne, um corpo expressivo, que subentende a unidade vida inteira: não apenas de uma vida pessoal, mas da vida de um ego.

Mas a empatia não se restringe à apercepção do outro ego. Minha própria carne, esse corpo que domino e com o qual posso explorar o meu mundo circundante, acessível pela percepção interna (propriocepção), eu a percebo no mundo como uma coisa entre as coisas, objetificada. E, não obstante, ela não se volve “num completo objectivar-se e num ver-se ‘por fora’, este corpo que é, no seu fundo, não corpo para a consciência, mas consciência de ter corpo” (ALVES, 2011, p. 169). Meu corpo, só o percebo como semelhante ao corpo de um outro homem diante de mim pois já o reconheço como um corpo com uma carne, como um corpo que pode se expressar. A empatia, assim, torna possível, não somente que eu reconheça num corpo um outro sujeito, mas em mim mesmo um homem, como um homem entre os homens. É por ela que me conheço enquanto um habitante do mundo cujo sentido eu mesmo constituo. Nesse sentido, o outro não é uma projeção de mim mesmo. Uma tal projeção só seria

⁷⁹ [...] does not concern bringing to light a factual genesis for factual apperceptions or factual types in a factual stream of consciousness, or even in all factual human beings; thus it is not at all similar to the development of plant or animal species. Rather, every shape of apperception is an essential shape and has its genesis in accordance with essential laws: accordingly, included in such an idea of apperception is that it must undergo a "genetic analysis." (Id., 2001, p. 628)

possível se, antes, por meio da empatia, eu me reconhecesse como um homem, tal qual o outro – se reconhecesse que minha carne é *também* um corpo no mundo. “A descrição husserliana da experiência de um outro sujeito é, desde o início, polarizada por este tema da autoconstituição somática do ego enquanto sujeito humano” (Id., 2008, p. 347).

Num manuscrito de trabalho de 1932, intitulado “Fenomenologia da comunicação”, Husserl deixa entrever o teor de minha ligação com o outro:

Que acontece, agora, quando a intropatia⁸⁰ recíproca, decorrendo activamente, é produzida? Com isso não é ainda produzida nenhuma união social, nenhuma união comunicativa, nenhuma conexão actual entre eu e tu, como essa actualidade que é um pressuposto para a unidade habitual do eu e do tu e a do nós, que não é já um simples estar em conjunto de homens no mundo [...], mas antes uma comunidade pessoalmente ligada, uma união pessoal de diferentes tipos possíveis. O que falta, portanto, é o propósito e a vontade de manifestação – falta o acto específico da comunicação (do comunicar-se), que, enquanto criador da comunidade, se diz directamente em latim *communicatio*.⁸¹ (HUSSERL apud ALVES, 2011, p. 182)

4. Mundanização e comunidade

Num artigo sobre a intersubjetividade na fenomenologia, Pedro Alves afirma categoricamente que Husserl era convicto de que “a figura canônica da alteridade é a humanidade” (ALVES, 2011, p. 171). Isso porque apenas o outro homem figura, mais ainda, encarna a humanidade. Nesta consideração, Alves já pressupõe a figura do ego empatizada como um outro do outro, como um homem entre os homens. E não se trata de reduzir o outro a um exemplar exterior do ego ou mesmo de uma essência humanidade ou eidos ego. Em seu apontamento, ele conserva o duplo sentido de um outro que é ao mesmo tempo o membro de um *nós* e um *estranho*.

⁸⁰ “Intropatia” é o termo, em português, escolhido pelos portugueses para traduzir *Einfühlung*. Por uma questão de clareza e tendo em vista que este não é o termo mais usado para as traduções brasileiras, mantivemo-nos utilizando “empatia”.

⁸¹ “Wie nun, wenn wechselseitige aktiv eingehende Einfühlung hergestellt ist? Damit ist noch keine soziale Einigung, keine kommunikative, hergestellt, kein aktueller Ich-Du-Konnex, als diejenige Aktualität, die Voraussetzung ist für die habituellen Ich-Du und Wir-Einheiten, die nicht ein blosses Zusammensein von Menschen in der Welt sind [...] Was noch fehlt, ist Vorhabe und Wille der Kundgebung – es fehlt der spezifische Akt der Mitteilung (des Sichmitteilens) der als Gemeinschaft schaffender lateinisch geradezu *communicatio* heißt”. Hua, XV, pp. 472. (HUSSERL apud ALVES, 2011, p. 182, TRADUÇÃO DE PEDRO ALVES)

Mas isso não quer dizer que a empatia, a experiência do “aí para mim” do outro se restrinja ao encontro fático, ao corpo a corpo contingente, pelo qual a carne do outro é para mim presentificada. É pela empatia que reconheço o traço humano dos objetos culturais ao meu redor, em meu mundo circundante. É por meio dela que nos símbolos e signos ao meu redor reconheço não apenas sentidos linguísticos, mas, sobretudo, vontades, disposições afetivas, formas de vida. Sem ela, não seria possível a uma comunidade (a Europa, por exemplo) a autoavaliação que sustenta o sentimento de decadência e crise de uma época.

A ideia de comunidade que anima a fenomenologia não é a de um simples coletivo dos indivíduos singulares ou, de vida comunitária, a de um somatório de vidas singulares e realizações singulares que, de algum modo se engendrem para viabilizar a vida de cada indivíduo da coletividade. Isso não significa que uma comunidade real, com uma tal configuração, não seja ela mesma uma comunidade no sentido fenomenológico. Porém, uma organização populacional pode existir e se manter assim por séculos e, ainda assim, não corresponder a apenas uma comunidade.

Comunidade, para a fenomenologia, é, sobretudo, comunidade intencional: um ego está para outro ego, ligado por experiências intencionais comuns, compartilhadas, que tornam “[...] transcendentemente possível o ser de um mundo (de um mundo de homens e de coisas)” ⁸² (HUSSERL, 1996, p. 169). Através de todo ser e viver singulares, perpassa uma unidade que, apesar de fundada na vida singular, configura-se como a unidade de uma vida. É a unidade dessa vida comunitária que dá sentido ao “nós”. Sobre o meu mundo circundante perpassa um mundo circundante comunitário, fundado em mim e, potencialmente, em cada um de seus membros. É nesse mundo circundante comunitário que nós, eu e o outro, instituímos sentidos relevantes à unidade de nossa vida comunitária, compartilhando a constituição de sentido de um mesmo seguimento do mundo (Cf. Id., 2006a, p. 69).

Para compor um nós, não é preciso um encontro fático. O reconhecimento mútuo num encontro fático é que, de certo modo, requer que se esteja em comunidade intencional. Nesse sentido, o que funda ou constitui o sentido de comunidade das comunidades reais é precisamente a ideia de comunidade intencional. Mais ainda: é por esse sentido de comunidade que compreendemos que uma comunidade cultural possa historicamente nos “configurar” – por habitualidades compartilhadas.

⁸² [...] transcendentemente posible el ser de un mundo (de un mundo de hombres y de cosas) (HUSSERL, 1996, p. 169)

Todo homem, precisamente enquanto homem da comunidade que o configura historicamente, começa por compreender seu entorno concreto e, sua cultura, segundo um núcleo e com um horizonte velado. Uma compreensão mais profunda, que abra o horizonte do passado – que é decisivo para a compreensão do presente mesmo –, o é possível por princípio a qualquer que provenha dessa comunidade em certa originariedade que só a ele é possível e que está velada a um homem de outra comunidade que entre em relação com ela⁸³. (Id., 1996, p. 200)

Essas pontuações acerca da noção de comunidade, porém, podem nos levar a questionar se não estaríamos interpretando a fenomenologia segundo um relativismo muito próximo ao considerado por Carr, já discutido. Afinal, é pelas habitualidades compartilhadas que somente os membros de uma comunidade têm acesso ao “horizonte do passado” e aos significados (apercepções) originários da comunidade, que permaneceriam “velados” ou incompreensíveis para os *estranhos* a ela.

É preciso ter em mente que às comunidades ideais não corresponde *realmente* nenhuma verdade universal e absoluta, de uma “verdade em si”. E às “verdades reais”, sustentadas por vivências judicativas efetivas, só poderá corresponder comunidades culturais, historicamente situadas. Nesse caso, a diferença entre os mundos circundantes resultará numa diferença entre essas verdades relativas (às comunidades culturais) operativas em vivências efetivas, da vida cotidiana, tendo como idealidade normativa, a ideia reguladora de verdade e a universalidade do mundo objetivo:

O mercador tem sua verdade mercantil: não é, em relação à sua situação, uma boa verdade, a melhor que possa lhe servir? Acaso não é uma verdade aparente porque o cientista, julgando com outra relatividade distinta, com outros objetivos e ideias, busca outras verdades com as que podemos fazer muito mais coisas, ainda que não possamos fazer precisamente o que se necessita no mercado? Devemos deixar ao fim de [nos] cegar com as ideias e métodos ideais e regulativos das ciências “exatas”, particularmente na filosofia e na lógica; como se seu caráter “em si” fosse norma

⁸³ Todo hombre, precisamente en tanto que hombre de la comunidad que lo configura históricamente, comienza por comprender su entorno concreto, su cultura, según un núcleo y con un horizonte velado. Una comprensión más profunda, que abra el horizonte del pasado – que es decisivo para la comprensión del presente mismo –, le es posible por principio a cualquiera que provenga de esa comunidad en cierta originariedad que sólo a él le es posible y que está vedada a un hombre de otra comunidad que entre en relación con aquella. (Id., 1996, p. 200)

efetivamente absoluta tanto no que diz respeito ao ser objetivo como à verdade.⁸⁴ (Id., 1962, p. 287)

Isso não significa que a “verdade” das ciências matemáticas sejam restritas à comunidade matemática real. Mas que ser partícipe da comunidade é uma condição de inteligibilidade das proposições nela (ou por ela) formuladas. Nesse sentido, em *Problemas*, Husserl lança um *insight* fundamental, que mais de vinte anos depois, será um dos pressupostos motrizes de *Crises*: “[...] os conteúdos teóricos de uma ciência, entendidos como o conteúdo total de proposições válidas de uma ciência, assim como a natureza são *todos* intersubjetivos”⁸⁵ (Id., 2006c, p. 79, GRIFO NOSSO).

As “verdades” matemáticas, isto é, os objetos matemáticos e sua condição de verificabilidade, pertencem exclusivamente à comunidade matemática. Integrar-se na comunidade significará intentar poder (constituir) seus objetos, compreendê-los como os matemáticos os compreendem. No caso das ciências da natureza, porém, por terem enquanto objeto de estudo a própria natureza, o escopo de verdade (por assim dizer) de suas proposições abrange as experiências intencionais constituidoras do sentido de natureza e de seus objetos (objetos naturais, mundo natural), o domínio da corporalidade viva (carnalidade) do homem psicofísico. Note-se, para Husserl (nesta “fase” de seu pensamento, pelo menos), a natureza mesma é uma comunidade: “[...] [a] natureza mesma [...] se faz então tal, que compreende em si, também, em multiplicidade aberta, a um número não conhecido de homens [...] que se dividem pelo espaço infinito como sujeitos de uma possível comunidade mútua”⁸⁶ (Id., 1996, p. 198).

Ora, à pertença a uma dada comunidade ideal corresponde uma certa orientação (ou atitude), compreendida em relação à comunidade como uma de suas realizações. Assim, pois, à pertença à comunidade natural (natureza como comunidade ideal) corresponde a orientação ou atitude natural. E é pelo pressuposto de um mundo “em si”

⁸⁴ El mercader tiene su verdad mercantil; ¿no es, en relación a su situación, una buena verdad, la mejor que pueda servirle? Acaso no es una verdad aparente porque el científico, juzgando con otra relatividad distinta, con otros objetivos e ideas, busca otras verdades con las que podemos hacer muchas más cosas, aunque no podamos hacer precisamente lo que se necesita en el mercado? Debemos dejar al fin de cegarnos con las ideas y métodos ideales y regulativos de las ciencias “exatas”, particularmente en la filosofía y en la lógica; como si su carácter “en sí” fuera norma efectivamente absoluta tanto en lo que respecta al ser objetivo como a la verdad. (Id., 1962, p. 287)

⁸⁵ [...] the theoretical contents of a science, understood as the total content of valid propositions of a science, as well as nature are intersubjective *wholes* (Id., 2006c, p. 79, GRIFO NOSSO).

⁸⁶ La naturaleza misma [...] se hace entonces tal, que comprende en sí, también en multiplicidad abierta, a un número no conocido de hombres [...] que se reparten por el espacio infinito como sujetos de una posible comunidad mutua (Id., 1996, p. 198)

ser próprio da atitude natural, que as verdades das ciências naturais têm esse caráter “em si”.

É certo que ainda entra na esfera da universalidade incondicionada (enquanto correlato da forma essencial da constituição do mundo) o fato de que todos, *e a priori*, vivem na mesma natureza, e numa natureza que um, ao formar necessariamente sua vida [em] comunidade com a de outros, já configurado como mundo cultural, como mundo com significações e relevâncias humanas (por primitivo que seja ainda seu nível), no fazer individual e mútuo.⁸⁷ (Ibid., p. 199)

Quando Husserl diz que o outro me determina “de fora” (Cf. Id., 1962, p. 285) – em sentido transcendental, porém, não kantiano –, não quer dizer que sou dependente faticamente dos outros. A “configuração histórica” da comunidade sobre mim é de ordem empírica, a ser investigada pela psicologia pura. Ora, é *em comunidade*, isto é, como um homem entre os homens, membro de comunidades diversas com que partilho muitas de minhas habitualidades, que me constituo enquanto pessoa, ego humano. Conheço-me como homem na medida em que me conheço como um outro do outro e que o reconheço como aquele que comigo comunga um mundo. Tudo que sou, empiricamente, sou-o pelo reconhecimento de minha pertença a comunidades: coisa natural, animal racional, homem, brasileiro, etc.

Se sou alocado no início (campo transcendental) e no final (teleologia) pelo idealismo, é apenas em virtude de um artifício do método que, em contrapartida, lança-me no cerne de uma tarefa infinita e comunal. Eu mesmo sou, ao mesmo tempo, sujeito e objeto de cultura, de uma comunidade. Sou, ao mesmo tempo, objeto e princípio de todos os objetos. E, de certo modo (tendo em vista o mundo cultural), o modo como conheço a mim mesmo está submetido à vontade e ao trabalho conscientemente apontado a fins das comunidades a que pertença. O meu mundo circundante prático abarca todos os mundos circundantes de que tomo consciência: a natureza, o mundo humano e animal, minha cultura (Cf. Id., 2006a, p. 60). E pela redução, ganho-me como um princípio, antes do mundo, da natureza e da cultura. Todavia, pelos sentidos já constituídos, ganho-me também ao constituir o sentido de um mundo que me aloca como um de seus objetos, entre os homens, *in medias res*.

⁸⁷ Es cierto que aún entra en la esfera de la universalidad incondicionada (en tanto que correlato de la forma esencial de la constitución del mundo) el hecho de que todos, y *a priori*, viven en la misma naturaleza, y en una naturaleza que uno, al formar necesariamente su vida comunidad con la de otros, ha configurado como mundo cultural, como mundo con significaciones y relevancias humanas (por primitivo que sea aún su nivel), en el obrar individual y mancomunado. (Ibid., p. 199)

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Diante das considerações feitas até então acerca do registro do outro nas MC, coube esboçar, mesmo que apenas parcialmente, um retrato do projeto fenomenológico, como intentado por Husserl no final da década de 20 e início da década de 30, especialmente tendo em vista o modo como ele passara a tratar noções como a experiência do outro, *alter ego*, o estranho e a comunidade intencional, e, assim, libertar o idealismo de então daquele proposto em *Ideias I*, que servira por tanto tempo de cânone de leitura da fenomenologia husserliana e de referencial para as críticas aqui expostas. Nossa intenção não foi fixar uma interpretação, mas conjecturar um breve momento (parece-nos, interrompido com o desenvolvimento de *Crise*) do desenvolvimento de seu idealismo.

Em nossa discussão, em torno da questão da intersubjetividade, tomamos como referencial crítico as interpretações de Paul Ricoeur, sua rejeição do registro do outro no idealismo transcendental husserliano. Apontamos como sua leitura se fixou à leitura da fenomenologia como um neocartesianismo e como inscreveu seu registro da intersubjetividade numa perspectiva ontológica (estranha à fenomenologia husserliana). Mostramos como a “objeção do solipsismo” se inscreve nas MC, não em resposta às dificuldades da “egologia solipsista” das quatro primeiras *meditações* (crítica de Ricoeur), mas a uma tendência da própria filosofia transcendental cartesiana. Finalmente, esclarecemos alguns dos conceitos que animam a argumentação de Husserl no registro do outro na fenomenologia (em seu duplo sentido), revisamos alguns de seus pressupostos, na construção de seu idealismo transcendental husserliano, do qual a intersubjetividade, tendo em vista as comunidades intencionais, é um pressuposto fundamental.

Entretanto, como dito no início deste texto, não foi nossa pretensão apresentar a solução oferecida por Husserl para o problema transcendental do solipsismo como uma resposta peremptória. Em futuras pesquisas, poderemos nos ater ao debate em torno das lacunas deixadas pelo idealismo transcendental, tal como fora concebido na obra MC⁸⁸;

⁸⁸ Nosso referencial, aqui, seria o conjunto composto pelas MC, LFLT e *Europa*.

segundo a qual, como ideia reguladora, ele se comporia parcialmente pelas apercepções que alicerçam e constituem a nossa “certeza” do mundo (a tese do mundo) cuja evolução se daria, não por confirmações, mas propriamente por infirmações que adviriam tanto de nossa aderência primordial ao mundo (pelas evidências negativas) quanto por meio dos outros egos (mediadas pelo *estranho*), que conosco compartilhariam de uma cultura e formariam uma comunidade intencional. Ora, a cultura então comunalizada, as habitualidades compartilhadas entre os membros dessa comunidade, seriam propriamente decisões por eles já tomadas, sentidos já sedimentados. Note-se, no entanto, que, aqui, comunicação não é o mesmo que comunalização (*Gemeinschaftung*). A linguagem, que deveria dar um lugar privilegiado à contingência própria do *commercium* humano, será então concebida nos termos da relação indicativa entre os sinais e os sentidos (vivenciáveis) por eles indicados, quase como se se tratasse de uma rede de sentidos já sedimentados e compartilhados pelos membros da comunidade. Por isso, não se vê como o outro ego, comunalizado comigo, poderia pela linguagem dar lugar ao novo, às infirmações de sentido que renovariam nossa “certeza” do mundo. Para fazer frente à concepção do idealismo transcendental, como apresentado pelas MC, seria preciso (talvez) conceber a linguagem, não como o lugar do *já pensado*, como uma rede de sentidos sedimentados e compartilhados pelos membros de uma comunidade cultural, mas como o lugar do que ainda não fora pensado, como o domínio do *a se pensar*. O que nos levaria à pergunta: estaríamos, nesse caso, ainda falando de idealismo transcendental?

REFERÊNCIAS

ADORNO, T. W. Husserl and the problem of idealism. *The Journal of Philosophy*. New York, v. 23, n. 1, jan. 1940.

_____. W. *Sobre la metacritica de la teoria del conocimiento: estudios sobre Husserl y las antinomias fenomenológicas*. Caracas: Monte Avila Editores C.A., 1970.

ALVES, P. Empatia e ser-para-outrem: Husserl e Sartre perante o problema da intersubjetividade. *Estudos e pesquisas em psicologia*, Rio de Janeiro, ano 8, n. 2, 2008.

_____. Racionalidade e comunidade na fenomenologia de Edmund Husserl. Disponível em < http://www.uned.es/dpto_fim/invfen/invFen4/Pedroalves.pdf>, Acessado em: 18/04/2011.

CARR, D. *Interpreting Husserl*. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1987.

_____. Translator's introduction. In: HUSSERL, E. *The crisis of European sciences and transcendental phenomenology*. Evanston: Northwestern University Press, 1984.

DESCARTES, R. *Meditações sobre filosofia primeira*. Campinas: E. Unicamp, 2004.

DRUMMOND, J. J. *Historical dictionary of Husserl's philosophy*. New York: The Scarecrow Press, 2007.

FINK, E. What Does the Phenomenology of Edmund Husserl Want to Accomplish?, *Research in Phenomenology*, v. 2, 1972.

GAOS, J. Historia y Significado. In: HUSSERL, E. *Meditaciones Cartesianas*. Tradução de José Gaos e Miguel García-Barô. México: Fondo de Cultura Económica, 1996.

HUSSERL, E. *A ideia da fenomenologia*. Lisboa: Edições 70, 1986.

_____. *Analyses concerning passive and active synthesis: lectures on transcendental logic*. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 2001.

_____. *Conferências de Paris*. Disponível em < http://www.lusosofia.net/textos/husserl_conferencias_de_paris.pdf>, Acessado em: 13/06/2010.

_____. The Encyclopaedia Britannica Article. In: PALMER, R. E.; SHEEHAN, T. *Edmund Husserl: psychological and transcendental phenomenology and the confrontation with heidegger (1927-1931)*. Disponível em < <http://www.stanford.edu/dept/relstud/faculty/sheehan/TSbookcontents.html>>, Acessado em: 20/07/2011.

_____. *Europa: crise e renovação*. Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2006.

_____. *Ideas pertaining to a pure phenomenology and to a phenomenological philosophy: second book*. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 2000.

_____. *Idéias para uma fenomenologia pura e para uma filosofia fenomenológica*. Aparecida: Idéias & Letras, 2006.

_____. *Investigaciones Lógicas*. Madrid: Alianza Editorial, 2009. 2v.

_____. *Lógica Formal y Lógica Trascendental*. Ciudad de México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1962.

_____. *Meditaciones Cartesianas*. Tradução de José Gaos e Miguel García-Barô. México: Fondo de Cultura Económica, 1996.

_____. *The basic problem of phenomenology*. Dordrecht: Springer, 2006.

_____. *The crisis of European sciences and transcendental phenomenology*. Evanston: Northwestern University Press, 1984.

_____. The world of the living present and the constitution of surrounding world that is outside the flesh. In: MERLEAU-PONTY, M. *Husserl at the limits of phenomenology*. Evanston: Northwestern University Press, 2002.

KANT, I. *Crítica da Razão Pura*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001.

LÉVINAS, E. *Descobrimos a existência com Husserl e Heidegger*. Lisboa: Instituto Piaget, 1997.

MACDONALD, P. S. *Descartes and Husserl: the philosophical project os radical beginnings*. New York: State University of New York, 2000.

MERLEAU-PONTY, M. *Fenomenologia da Percepção*. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

_____. *Husserl at the limits of phenomenology*. Evanston: Northwestern University Press, 2002.

_____. *Signos*. São Paulo: Martins Fontes, 1991.

MORA, J. F. *Dicionário de Filosofia*. São Paulo: Edições Loyola, 2001. 4v.

MOURA, C. A. R. de. Husserl: significação e fenômeno. *Doispontos*, Curitiba, v. 3, n. 1, abr. 2006.

_____. Prefácio. In: HUSSERL, E. *Idéias para uma fenomenologia pura e para uma filosofia fenomenológica*. Aparecida: Idéias & Letras, 2006.

NALLI, M. Paul Ricoeur leitor de Husserl. *Trans/Form/Ação*, São Paulo, v. 29, n. 2, 2006.

PELIZZOLI, M. L. *O eu e a diferença: Husserl e Heidegger*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2002.

RICOEUR, P. *Hermenêutica e ideologias*. Petrópolis: Ed. Vozes, 2008.

_____. *Na escola da fenomenologia*. Petrópolis: Ed. Vozes, 2009.

_____. *O si-mesmo como um outro*. Campinas: Papirus, 1991.

_____. Phenomenology and Hermeneutics. *Noûs*, Indiana, v. 9, 1975.

SARTRE, J. P. A transcendência do ego: esboço de uma descrição fenomenológica. *Cadernos espinosanos*, São Paulo, n. XXII, jan-jun 2010.

_____. Uma idéia fundamental da fenomenologia: a intencionalidade. In: _____, *Situações I*. São Paulo: Ed. Cosac Naify, 2005.

SMITH, A. D. *Husserl and the Cartesian Meditations*. London: Routledge, 2003.

SOKOLOWSKI, R. *Introdução à fenomenologia*. São Paulo: Edições Loyola, 2010.