

UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS GERAIS  
FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS  
MESTRADO EM FILOSOFIA

Denise Damaris da Silva

A intersubjetividade nas *Meditações cartesianas* de Husserl

Belo Horizonte

2015

UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS GERAIS  
FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS  
MESTRADO EM FILOSOFIA

A intersubjetividade nas *Meditações cartesianas* de Husserl

**Denise Damaris da Silva**

Dissertação de mestrado apresentada ao  
Programa de Pós-Graduação em Filosofia  
da Universidade Federal de Minas Gerais.

Orientador: Prof. Dr. Eduardo Soares  
Neves Silva.

Belo Horizonte

2015

100	Silva, Denise Damaris da.
S586i	A intersubjetividade nas Meditações cartesianas de
2015	Husserl [manuscrito] / Denise Damaris da Silva. - 2015. 131 f. Orientador: Eduardo Soares Neves Silva.
	Dissertação (mestrado) - Universidade Federal de Minas Gerais, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas. Inclui bibliografia
	1.Filosofia – Teses. 2. Fenomenologia - Teses. 3.Intersubjetividade - Teses. 3.Empatia - Teses. 4.Psicologia - Teses. I.Silva, Eduardo Soares Neves . II. Universidade Federal de Minas Gerais. Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas. III. Título.

Ficha catalográfica elaborada por Vilma Carvalho de Souza - Bibliotecária - CRB-6/1390



UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS GERAIS

PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA



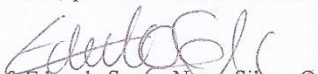
## FOLHA DE APROVAÇÃO

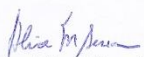
**A intersubjetividade nas Meditações cartesianas de Husserl**

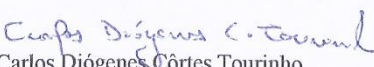
**DENISE DAMARIS DA SILVA**

Dissertação submetida à Banca Examinadora designada pelo Colegiado do Programa de Pós-Graduação em FILOSOFIA, como requisito para obtenção do grau de Mestre em FILOSOFIA, área de concentração FILOSOFIA, linha de pesquisa Filosofia Contemporânea.

Aprovada em 05 de agosto de 2015, pela banca constituída pelos membros:

  
Prof. Eduardo Soares Neves Silva - Orientador  
UFMG

  
Profa. Alice Mara Serra  
UFMG

  
Prof. Carlos Diógenes Côrtes Tourinho  
UFF

Belo Horizonte, 5 de agosto de 2015.

Para papai, pelo livro que não escrevemos.

## **Agradecimentos**

À Universidade Federal de Minas Gerais e ao Programa de Pós-graduação em Filosofia  
e todos os seus funcionários;

Aos professores Alice Serra e Carlos Diógenes Tourinho, pela honrosa participação na  
Banca Examinadora desta dissertação;

A Rubi Oby e Stephanie Hamdan Zareddne, pela amizade;

A papai, pela inspiração;

À mamãe, por acreditar em mim mais do que eu mesma;

A Carlos, por tudo;

## **Agradecimento especial**

Ao professor Eduardo Soares Neves Silva, que orientou esse trabalho com retidão,  
confiança, generosidade, respeito e amizade, minha sincera gratidão.

“Olho o ovo com um só olhar. Imediatamente percebo que não se pode estar vendo um ovo. Ver o ovo nunca se mantêm no presente: mal vejo um ovo e já se torna ter visto o ovo há três milênios. – No próprio instante de se ver o ovo ele é a lembrança de um ovo. – Só vê o ovo quem já o tiver visto. – Ao ver o ovo é tarde demais: ovo visto, ovo perdido. – Ver o ovo é a promessa de um dia chegar a ver o ovo. – Olhar curto e indivisível; se é que há pensamento; não há; há o ovo. – Olhar é o necessário instrumento que, depois de usado, jogarei fora. Ficarei com o ovo. – O ovo não tem um si-mesmo. Individualmente ele não existe.”

(CLARICE LISPECTOR, O ovo e a galinha)

“Também já percebemos, de modo mais geral, que o filosofar humano e os seus resultados para a existência humana no seu conjunto não têm de modo nenhum o significado de meros fins culturais privados ou, de qualquer outro modo, limitados. Somos, então no nosso filosofar – como poderíamos ignorá-lo – funcionários da humanidade. A responsabilidade inteiramente pessoal pelo nosso verdadeiro ser próprio, enquanto filósofos na nossa íntima vocação pessoal, traz em si, ao mesmo tempo, a responsabilidade pelo verdadeiro ser da humanidade o qual só é na medida em que é dirigido a um telos e, se de todo puder ser efetivado, só o pode ser pela filosofia – por nós, se formos seriamente filósofos. Há aqui – neste “se” existencial – um recuo? Se não houver, que devemos fazer para poder acreditar, nós, que acreditamos? Nós, que não podemos prosseguir seriamente com o nosso filosofar como até aqui, filosofar esse que nos permite esperar filosofias, mas não a filosofia?”

(HUSSERL, Krisis, p.12-13)

“(…) os pontos da duração temporal afastam-se da minha consciência de modo análogo (ao modo) como se afastam da minha consciência os pontos do objeto em repouso no espaço, quando eu ‘me’ afasto do objeto. O objeto mantém o seu lugar, tal como o som mantém o seu tempo; cada ponto temporal fica imóvel, mas escapa-se para os confins da consciência, a sua distância relativamente ao agora produtor torna-se cada vez maior.

O próprio som é o mesmo, mas o som ‘no modo como’ (*in der Weise wie*) aparece é sempre diferente” (HUSSERL, LFT, § 8, p. 58, Hua X p. 25).

## RESUMO

Essa dissertação versa sobre a intersubjetividade na obra *Meditações cartesianas*, de Edmund Husserl. Iniciamos nossa investigação pela *epoché* transcendental e pela teoria das vias da redução, esclarecendo os principais conceitos relacionados à intersubjetividade, como o *ego* transcendental em contraste com o eu psicológico e a empatia, que é introduzida por meio da questão solipsista. Sendo a intersubjetividade fundada na empatia, apresentamos as noções que fundamentam a relação empática, como a redução à esfera de propriedade, as duas dimensões corporais, *Körper* e *Leib*, a “apresentação” e o “emparelhamento”. Finalmente, analisamos como é apresentada a empatia e a intersubjetividade na obra *Crise*, empreendendo uma leitura que oferece um contraponto às *Meditações cartesianas*. Essa leitura permitiu a aproximação entre as duas obras no tocante à relação Fenomenologia/Psicologia e empatia e, por fim, lançou luz na tensão interna às *Meditações cartesianas*, precisamente entre a Quinta Meditação e as quatro primeiras, ou, entre a egologia e a empatia e a intersubjetividade.

Palavras chave: 1.Intersubjetividade, 2.Empatia, 3.Outro, 4.Psicologia, 5.Fenomenologia



## ABSTRACT

This dissertation discusses the intersubjectivity concept in the *Cartesian Meditations* of Edmund Husserl. We begin our research by the transcendental *epoché*, and by the theory of reduction, explaining the main concepts related to intersubjectivity, as the transcendental *ego*, in contrast to the psychological I, and the concept of empathy, which is introduced through the solipsistic stance. As the intersubjectivity is based on empathy, we discuss the notions that support the empathic relation, namely the sphere of ownness, the two body dimensions, *Körper* and *Leib*, and the correlative notions of “presentation” and “pairing”. Finally, we analyze how empathy and intersubjectivity are presented in the work *Krisis*, as a counterpoint to the *Cartesian Meditations*. The two Works are confronted by the matter of the Phenomenology/Psychology relation, the role of empathy, and lastly, by the clarification of the inner tension in *Cartesian Meditations*, precisely between the Fifth Meditation and the first four, or between egology and empathy and intersubjectivity.

Key Works: 1. Intersubjectivity, 2. Empathy, 3. Other, 4. Psychology, 5. Phenomenology

## SUMÁRIO

Abreviações .....	9
Introdução .....	10
<b>Capítulo I – Ego transcendental: caminhos e esclarecimentos</b>	
1. <i>Epoché</i> e dúvida cartesiana .....	16
1.1. <i>Epoché</i> e redução .....	23
1.2. As vias para a redução transcendental .....	25
1.3. A via cartesiana nas <i>Meditações cartesianas</i> .....	29
1.3.1. A necessidade de uma ciência absolutamente fundada .....	29
1.3.2. Suspensão da crença no mundo .....	38
1.3.3. <i>Cogito</i> como evidência apodítica .....	39
1.3.4. <i>Cogito</i> alargado que inclui o mundo visado .....	40
1.4. O <i>ego cogito</i> .....	42
1.5. Solipsismo .....	47
1.6. <i>Epoché</i> de tipo especial .....	54
<b>Capítulo II – Eu-outro</b>	
2.1. Resíduo da <i>epoché</i> temática .....	57
2.2. <i>Körper</i> , <i>Leib</i> e cinestésias .....	60
2.3. A transcendência do outro e do mundo .....	72
2.4. Empatia – teoria transcendental de reconhecimento do outro .....	74
2.4.1. A apresentação .....	77
2.4.2. Emparelhamento .....	81
<b>Capítulo III – Intersubjetividade transcendental .....</b>	<b>85</b>
3.1. Comunalização das <i>mônadas</i> e intersubjetividade transcendental nas <i>Meditações cartesianas</i> .....	87
3.2. A intersubjetividade na <i>Crise</i> como contraponto para a intersubjetividade nas <i>Meditações cartesianas</i> .....	93
3.2.1. A referências aos outros e a intersubjetividade pela via psicológica .....	96
3.2.2. Relação Psicologia-Fenomenologia nas <i>Meditações cartesianas</i> .....	101
3.3.3. O alcance da intersubjetividade em relação à subjetividade egoica .....	107
3.3. O lugar da intersubjetividade nas <i>Meditações cartesianas</i> .....	113
Considerações finais .....	120
Referências Bibliográficas .....	124

## ABREVIACOES

*CM: Cartesianische Meditationen und Pariser Vortrge.* Hua I (1973).

*Meditaces Cartesianas: Meditaes cartesianas e Conferências de Paris: Meditaes Cartesianas – Conferências de Paris.* Traduco de Pedro M. S. Alves. Lisboa: Phainomenon e Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2010.

*Krisis: Die Krisis der Europischen Wissenschaften und die Transzendente Phnomenologie: eine Einleitung in die Phnomenologische Philosophie.* Hua VI. (1976).

*Crise: A crise da humanidade europeia e a filosofia.* Traduco de Urbano Zilles. Porto Alegre: EDIPURS, 2002.

*Ideen I: HUSSERL. Ideen zu einer reinen Phnomenologie und Phnomenologischen Philosophie: erstes buch: allgemeine Einführung in die Reine Phänomenologie.* Hua III. (1976).

*Ideias I: Ideias para uma fenomenologia pura e para uma filosofia fenomenolgica: introduo geral  fenomenologia pura.* Traduco de Mrcio Suzuki. So Paulo: Idias e Letras, 2006.

*LU VI: Elemente einer phänomenologischen Aufklärung der Erkenntnis.* In HUSSERL. *Logische Untersuchungen. Zweiter Band - II. Teil: Untersuchungen zur Phnomenologie und Theorie der Erkenntnis,* Nijhoff, Den Haag, 1984.

## INTRODUÇÃO

*Zu den Sachen<sup>1</sup> selbst* - “às coisas mesmas” –. Com essa expressão enunciada já no §1 da introdução das *Investigações Lógicas* (1901), Husserl anuncia a intenção de todo o seu programa filosófico: a busca pelo verdadeiro sentido das coisas. E é isso que ele vai perseguir em seu intenso trabalho filosófico, com tentativas sempre novas de aprimorar sua Fenomenologia, guiado de tal forma pela sua obstinada ideia de rigor<sup>2</sup> que, demonstrando a severidade consigo mesmo, afirma ele, aos 70 anos, no *Posfácio às minhas ideias diretrizes em Revue métaphysique et de morale* (1951, p.397): “Se a idade de Matusalém me fosse concebida, quase que ousaria entrever a possibilidade de vir ainda a ser filósofo”.

Esse filósofo obstinado revela um ideal ousado: sem perder o rigor necessário para o filosofar, buscava nada mais, nada menos que o “conhecimento universal”. Para ele, esse conhecimento universal somente seria possível por um esclarecimento dos fundamentos de todo o conhecimento, tarefa que ele outorga à sua Fenomenologia.

A audaciosa meta que o filósofo impõe à sua Filosofia, juntamente com a exigência de rigor que se apõe a ela, tornam a Fenomenologia husserliana extremamente fecunda, tanto no campo filosófico, quanto para outras ciências, principalmente, para a Psicologia. Podemos afirmar, então, que, se a tarefa de fundamentar todo o conhecimento ainda reside no infinito, o seu pensamento certamente hoje influencia vários ramos do saber.

---

<sup>1</sup> “Com efeito, este termo ‘coisas’ remete ao alemão *Sachen* e não *Dinge*. Enquanto *Ding* corresponde à coisa física (a *res extense* de Descartes), *Sache* designa o problema, a questão, a aposta de um pensamento” (DEPRAZ, 2007, p.27). Portanto, voltar às coisas mesmas não é voltar ao objeto e sim à reflexão suscitada pelo mundo.

<sup>2</sup> A respeito da ideia de rigor, concordamos com Cavalieri, para quem o ideal de rigor do filósofo manifesta-se desde seus primeiros escritos, nos estudos sobre os fundamentos da Aritmética, expressos na *Filosofia da Aritmética* (1891). Nas *Investigações Lógicas* (1901 e 1902), Husserl dedica-se a diferenciar a Psicologia, como ciência natural, das ciências normativas puras, como a Lógica (HUSSERL, 1980). Advém daí sua crítica ao psicologismo, como incapaz de fornecer as bases para uma verdadeira e “rigorosa” teoria do conhecimento. Na última fase da sua vida, quando escreve a *Krise* (1936), Husserl preocupa-se menos com o rigor epistemológico que com o rigor de ordem ética, pois a crise que se verifica entre as ciências decorre verdadeiramente da perda do seu sentido para a existência humana, sendo a causa fundamental desta perda o afastamento do mundo da vida (CAVALIERI, 1992).

Um dos problemas mais visitados pelo filósofo é o da intersubjetividade, tema deste trabalho. E se a intersubjetividade se choca justamente com a necessidade de rigor que o filósofo impõe à Fenomenologia, já que ela “ultrapassa” o que seria a evidência mais original – *o ego cogito* – é ela, ao mesmo tempo, que vai enriquecer a verdadeira descrição do mundo, como um mundo comunitário e histórico, ou seja, se a intersubjetividade é a responsável por expandir a Fenomenologia, de maneira que ela toma formas cada vez mais coerentes com o real estado de coisas, ela traz, contudo, inúmeras dificuldades, já que se instaura num cenário quase “engessado” pela subjetividade.

Husserl escreveu exaustivamente sobre a intersubjetividade. De acordo com Elliston (1977), são vários os textos que Husserl dedica ao tema, sendo esse, conforme comenta Zahavi (2003) o tópico sobre o qual o filósofo escreveu mais páginas, desde de 1910-1911 até a sua morte. Esse grande interesse se justifica porque é a intersubjetividade que funda a constituição da realidade objetiva e transcendente, de forma que ela, como comenta Zahavi (2003), parecia a Husserl ser a chave para a compreensão filosófica da realidade. Para a Fenomenologia, falar de conhecimento objetivo é referir-se a algo que está-aí-para-todos, que é constituído justamente no acordo intersubjetivo. A intersubjetividade transcendental é, nesse sentido, imprescindível para o projeto filosófico fundamental de Husserl e isso foi, em grande medida, o que motivou essa pesquisa.

Esse foi o nosso desafio: contribuir para o esclarecimento das questões relativas à intersubjetividade nas *Meditações cartesianas*, buscando indicações em outros textos, como as *Investigações Lógicas*, *Ideias I* e, principalmente, a *Crise*, de modo a compreender melhor o seu lugar nessa importante obra, como também o seu alcance. Nosso objetivo, portanto, é esclarecer a intersubjetividade nas *Meditações cartesianas*, a obra que traz, como nos diz Depraz (2011), sua “doutrina oficial” a esse respeito.

Para isso, fomos ao texto em busca das ocorrências textuais que esclarecessem os pontos obscuros e revelassem o sentido da intersubjetividade no pensamento de Husserl. Acompanhar minuciosamente a argumentação de Husserl pareceu-nos a principal forma de compreender o percurso do filósofo. Essa decisão não é sem importância, visto que há muitos reveses nas densas *Meditações cartesianas*, que, com o propósito de serem compreendidas por “filósofos incipientes” ou “filósofos em formação”, não trazem, *prima*

*facie*, um texto definitivo, sofrendo, assim, várias correções ao longo de seu desenvolvimento. Dessa forma, com o objetivo de compreender o alcance e as possíveis, revisões que a intersubjetividade, conforme desenvolvida nas *Meditações cartesianas* poderia sofrer, sob o ponto de vista do próprio filósofo, acompanhamos o seu desenvolvimento também na *Crise*, última de suas publicações. Buscamos auxílio na bibliografia secundária, fundamental para nos situar nos debates, para compreendermos certas questões que excedem as obras pesquisadas, como também aqueles pontos muito intrincados. Procuramos nos afastar de leituras radicais, que tendem a atenuar em demasia certas posições, enevoando aspectos essenciais do trabalho do fenomenólogo; buscamos ressaltar alguns aspectos, muitas vezes, negligenciados pela tradição e esclarecer noções obscuras que desvelam a complexidade de um texto que, de forma alguma, pode ser facilmente categorizado ou definido em poucas linhas.

A intersubjetividade nas *Meditações cartesianas* traz uma proeminente dificuldade: enquanto as primeiras meditações são basicamente “egológicas”, enfatizando o rigor da primeira evidência – a evidência apodítica –, culminando com a apresentação da questão solipsista, a Quinta Meditação traz justamente a transição dessa dimensão “egológica” para a dimensão intersubjetiva, realizando essa passagem por meio da empatia, ou constituição do *outro*. E, como fundamentar a intersubjetividade é determinante, visto que garante nada menos que o sentido da objetividade do mundo, torna-se necessário compreender o percurso entre aquelas dimensões na obra, destacando a empatia, que é justamente o elo entre o *ego* e seu mundo primordial com o *outro* e a comunidade.

Todo esse desenvolvimento se dá a partir de e entrelaçado com a aplicação do método fenomenológico: a redução. Ademais, como o método, é fundamental para a Fenomenologia – chegando alguns comentadores, inclusive, a considerar a própria Fenomenologia puramente um método –, no nosso primeiro capítulo “Ego transcendental – caminhos e esclarecimentos” apresentamos a *epoché*, que é concebido por Husserl por volta de 1905 nos chamados *Manuscritos de Seefeld*, que mais tarde originaram, junto a outros textos, a publicação *Lições para uma fenomenologia da consciência interna do tempo* (1893-1917), mas que foi publicado pela primeira vez pelo próprio filósofo nas *Ideias I*, sendo, a partir daí, aplicada no restante dos escritos do filósofo e, por conseguinte, também nas *Meditações cartesianas*. Apresentamos a *epoché* contrastada com a dúvida cartesiana, mostrando as aproximações e o afastamento fundamental de

Husserl em relação a Descartes, acentuando a questão da motivação e da diferença de alcance do campo subjetivo aberto pelo *ego* husserliano em relação ao *ego* cartesiano. Apesar dessa decisiva inflexão, a influência de Descartes delinea precisamente a via cartesiana, principal caminho para a redução tomada nas *Meditações cartesianas*, que é detalhada também no primeiro capítulo. Apresentamos ainda, a questão solipsista, argumentando em favor do seu caráter metódico e da sua elaboração como uma passagem para a temática da constituição do outro. Encerramos o Capítulo I com a *epoché* temática, a “*epoché* dentro da *epoché*”, uma redução à esfera de propriedade que põe em relevo justamente o sentido do *outro*.

No Capítulo II, “Eu-outro”, tratamos da empatia, buscando esclarecer alguns pontos fundamentais para a constituição de um outro sujeito transcendental, como as duas dimensões corporais – *Körper* e *Leib* –, a importância das cinestésias e a sua relação com essas duas dimensões e as noções de “apresentação” e o “emparelhamento”. Buscamos mostrar que o entendimento mais coerente do outro como “transcendência na imanência” e como “modificação do eu” não é a de um idealismo extremado, que, acentuando os pólos “imanência” e “eu”, interpreta a questão como um encapsulamento solipsista à consciência do eu que pensa. Pelo contrário, defendemos que, apesar de imanente (e necessariamente imanente pelo caráter em primeira pessoa da Fenomenologia), o *outro* necessariamente é transcendente ao *eu*, o extrapola, de forma que não é possível ao *eu* o acesso às suas vivências, o que o desvela, portanto, como independente ontologicamente desse *eu*.

No Capítulo III, dissertamos sobre a intersubjetividade, visando compreender o alcance e a compatibilidade da noção em relação aos escritos finais de Husserl, especificamente, a *Crise*. Para isso, apresentamos a experiência da “comunalização das mônadas” nas *Meditações cartesianas* por meio da indicação de uma intencionalidade comum, além de analisarmos outros estratos da relação intersubjetiva, como a relação entre as comunidades, que surge em analogia à experiência empática entre o eu e o outro, constituindo um único mundo comum. Para compreendermos o sentido dessa posição e analisarmos se ela, posteriormente é ampliada, abandonada ou revisada, utilizamos a *Crise* como contraponto. Levando em conta, como pano de fundo, que há uma leitura recorrente na tradição que interpreta como contraditórias as *Meditações cartesianas* e a *Crise*, sendo a primeira primariamente idealista, enquanto na segunda ocorreria o

abandono dessa posição, mostrando um Husserl mais comprometido com as considerações históricas, culturais e sociais, acompanhamos o desenvolvimento da intersubjetividade nessa última, apontando que, apesar de a empatia não ser detalhada, a forma como aparece nas *Meditações* não é abandonada. Acompanhamos a via psicológica na *Crise* e a relação Psicologia/Fenomenologia nas *Meditações cartesianas*, apontando que a via psicológica da *Crise* já estava previamente delineada naquelas. Por fim, à luz da *Crise*, discutimos a relação entre a egologia e a intersubjetividade nas *Meditações cartesianas*, mostrando que os resultados obtidos nessas últimas são retomados naquela, especialmente no tocante à atenuação da evidência apodítica.

Com esse percurso, acreditamos ter discutido os principais pontos relativos à intersubjetividade nas *Meditações cartesianas*, apresentando uma leitura que não se presta a dissolver ambiguidades, nem atenuar tensões, mas que se propõe, por meio de uma leitura exegética, a lançar luz sobre certos pontos obscuros, apresentando uma interpretação coerente com o texto, que intenciona contribuir com o debate acerca do tema.

Por fim, gostaríamos de esclarecer a utilização da edição portuguesa das *Meditações cartesianas*, com tradução e direção de Pedro M. S. Alves e da edição da *Crise*, com tradução de Diogo Falcão Ferrer, adaptação para língua portuguesa falada no Brasil de Marcos Antônio Casanova e direção científica também de Pedro M. S. Alves. Esse esclarecimento se faz necessário porque, em relação a alguns dos termos mais importantes, como *Einfühlung* (empatia), *Leib* – (corpo vivido), *Leibkörper* – (corpo orgânico objetivo), optamos por termos diferentes dos apresentados nas edições adotadas, o que pode sugerir que o mais adequado seria a utilização de outra tradução. Em relação a isso, temos três considerações a fazer: a primeira é que, nas edições adotadas, as opções de tradução são honestamente explicitadas; a segunda é que consideramos, em relação às outras traduções em língua portuguesa, os textos adotados bem mais fiéis ao original, o que por si só já seria suficiente para que os adotássemos. Também, eles trazem a paginação dos textos de referência e a fidelidade em relação à numeração dos parágrafos, além de introduções, apêndices e glossários que são ganhos em relação às outras traduções e facultaram o cotejo com o texto original. Finalmente, sobre as *Meditações Cartesianas*, trata-se de uma tradução do manuscrito alemão, publicada pela coleção Husserliana apenas em 1950, e não do texto original já traduzido para o francês e que se



constituiu como primeira edição da obra, publicada em 1931, após as conferências de Paris e Estrasburgo, proferidas em 1929. Isso é importante para a fidedignidade da edição ao texto de Edmund Husserl, evitando possíveis equívocos ou desvios causados pela retradução da obra francesa publicada em 1931.

## CAPÍTULO I

### EGO TRANSCEDENTAL - CAMINHOS E ESCLARECIMENTOS

#### 1. *Epoché*<sup>3</sup> e dúvida cartesiana

A *epoché* é a estratégia primordial do método fenomenológico – a redução –, que almeja uma evidenciação plena dos fenômenos. (Tourinho, 2012). Somente através dela o campo da pesquisa fenomenológica é demarcado, diferenciando-o tanto do das ciências matemáticas quanto do da psicologia. A *epoché* é, segundo designação do *Meditações cartesianas*:

Este universal pôr fora de validade (‘inibir’, ‘pôr fora de jogo’) todas as tomadas de posição perante o mundo objectivo pré-dado e, assim, desde logo, as tomadas de posição de ser (as tomadas de posição a respeito do ser, da aparência, do ser de modo possível, suposto, do ser provável, e semelhantes) – ou, como se costuma dizer, esta *ἐποχή fenomenológica* ou este *pôr entre parênteses* o mundo objectivo – não nos põe perante um nada. Ao contrário, aquilo de que nos apropriamos precisamente por isso ou, mais claramente, aquilo que eu, aquele que medita, por isso mesmo me apropriado é da minha vida pura com todas as suas vivências e todas as suas coisas visadas, enquanto puramente visadas, o universo dos *fenômenos* no sentido da Fenomenologia. A *ἐποχή* é, também se pode dizer, o método radical e universal por via do qual eu me capto puramente como eu, com a vida de consciência que me é própria, na qual e através da qual o mundo objectivo no seu todo é para mim e, desse modo, precisamente tal como ele é para mim. (HUSSERL, 2010, p.68-69; CM, 60)<sup>4</sup>

De acordo com Husserl, nas *Meditações Cartesianas*, podemos então dizer que a *epoché* é essa parentetização do mundo objectivo que nos coloca diante dos fenômenos, compondo

---

<sup>3</sup> “‘*Epoché*’ é um termo grego que significa a suspensão do julgamento, abstenção. Para o cético grego, a *epoché* foi um resultado filosófico da dúvida e um caminho para a vida filosófica. Descartes usou a mesma ideia, mas não como um caminho da vida filosófica, e sim como um método para começar a filosofar, ou seja, Descartes usou o método da dúvida somente no começo de sua filosofia. Husserl concorda apenas parcialmente com os cétricos gregos e Descartes sobre o uso da *epoché*. (i) Husserl usa *epoché* no sentido original dos cétricos gregos, mas, para Husserl, *epoché* é um método e não uma conclusão. (ii) A *epoché* de Husserl não é a dúvida cartesiana nem uma tentativa de dúvida. A *epoché* fenomenológica é um método para ser usado todo o tempo, e não apenas no começo. Não se coloca em dúvida o que está em suspensão (como Descartes faz), mas o que é suspenso é somente separado sem ser rejeitado, a fim de ter imediato e evidente acesso aos dados da consciência. A *epoché* fenomenológica é somente uma parentetização ou uma desconexão, a abstenção do julgamento de existência. Isso não significa que a fenomenologia duvida da existência dos fatos, mas pura e simplesmente que a existência factual é tirada de ação como um método para alcançar o mínimo de pressupostos filosóficos. A *epoché* fenomenológica coloca entre parênteses os fatos existenciais e considera somente o *fenômeno*, que é dado na consciência” (VELARDE-MAYOL, 2000, p. 47-48)

<sup>4</sup> Adotaremos as citações da *Crise* e das *Meditações cartesianas* de acordo com o texto da edição adotada, mencionando também a referência da edição clássica, em alemão, e citaremos sempre as *Ideias I* com a referência do parágrafo em que se encontra o texto citado no original alemão.

a redução, método radical e universal, que leva o eu à sua vida de consciência e ao seu fenômeno de mundo.

O termo *epoché*, termo grego que significa suspensão do julgamento, remete ao ceticismo antigo, mais propriamente, ao ceticismo pirrônico<sup>5</sup> que a tinha a como resultado filosófico da dúvida. Diferentemente dos antigos, Husserl não chega à *epoché* como resultado da dúvida; pelo contrário, a *epoché* é parte do método, do caminho que conduz à Fenomenologia transcendental. A suspensão do julgamento acerca do mundo natural e, inclusive, sobre a posição de existência das coisas, é condição necessária para o acesso ao campo transcendental.

No §31 das *Ideias I*, não sem razão, precedido há pouco pelo §29 que trata justamente do tema deste trabalho “Os ‘outros’ eus-sujeito e o mundo circundante intersubjetivo natural”, Husserl apresenta, pela primeira vez, a *epoché*, o que representaria um novo rumo para sua fenomenologia. Através dela:

“(...) o mundo inteiro [...] não tem agora valor algum para nós, ele deve ser posto entre parênteses sem nenhum exame, mas também sem nenhuma contestação. Da mesma maneira, não importa quão boas elas sejam, não importa se são fundadas positivisticamente ou de algum outro modo: todas as teorias e ciências que se referem a este mundo devem sucumbir ao mesmo destino” (HUSSERL, 2006, p.82; Ideen I, §32)

Como adverte Husserl, a *epoché* não resulta numa negação e nem numa afirmação, mas sim numa abstenção de julgamento a respeito da posição de existência do mundo objetivo. É a demarcação de um campo sobre o qual nada se afirma.

E essa estratégia metodológica é apresentada, já em seu primeiro desenvolvimento, diferenciando-se da dúvida cartesiana: “Em lugar do ensaio cartesiano de dúvida

---

<sup>5</sup> O Ceticismo pirrônico, segundo Sexto Empírico: “O ceticismo é uma habilidade [ou capacidade] (*dunamis*) que opõe as coisas que aparecem (*phainomena*) e que são pensadas (*nooumenon*) de todos os modos possíveis, com o resultado de que devido à equipolência nesta oposição tanto no que diz respeito aos objetos (*pragmasi*) quanto às explicações (*logoi*), somos levados inicialmente à suspensão (*epokhe*) e depois à tranqüilidade (*ataraksia*). (...). Ou ainda, podemos relacionar ‘de todos os modos possíveis’ com ‘coisas que aparecem e que são pensadas’, indicando que não temos que nos perguntar sobre como o que aparece aparece, ou como o que é pensado é pensado, mas tomamos estes termos no sentido habitual (*aplos*). A expressão ‘explicações que se opõem’ é tomada não na acepção de negação e afirmação (*apophasin kai kataphasin*), mas na de explicações conflitantes (*makhomenous*). Equipolência (*isostheneian*) nós usamos no sentido de equivalência quanto a ser crível (*pistin*) ou não crível (*apistian*), indicando que nenhuma das explicações em conflito é mais crível do que a outra. A suspensão (*epokhe*) é um estado mental de repouso (*stasis dianoias*) no qual não afirmamos nem negamos nada. Ataraxia é a tranqüilidade ou ausência de perturbação da alma (*psukhes*)”. (PH 1. 8-10) (PREZOTTO, J, 2015 apud SEXTO EMPÍRICO, Trad. Marcondes, D. 1997, p. 116-117) (transliteração dos termos gregos de PREZOTTO, J, 2015).

universal, nós poderíamos fazer surgir agora a *epoché* universal, no nosso sentido nitidamente determinado e novo”. (HUSSERL, 2006, p.81). A *epoché* não é uma dúvida, um ensaio de negação universal, como a dúvida hiperbólica de Descartes; se fosse, condicionaria “necessariamente *certa revogação da tese* de existência” (HUSSERL, 2006, p.79), resultado em sua negação, e não é isso que Husserl pretende. Ao colocarmos “fora de circuito” ou “entre parênteses” a tese natural do mundo, ou seja, as crenças que espontaneamente cultivamos ao nos encontrarmos no mundo à disposição, em atitude natural, não realizamos uma negação do mundo. De acordo com Tourinho:

Ao suspender o juízo em relação à facticidade do mundo, eu não deixo de vivenciar a “tese do mundo”, também chamada por Husserl de “tese natural” (natürlichen Thesis) – segundo a qual o que chamamos de “mundo” encontra-se simplesmente aí, diante de nós, tudo isto que, da maneira a mais imediata e direta, nos é revelado através da experiência sensível. (TOURINHO, 2012, p.109)

Pelo contrário, a peculiaridade da *epoché* é que a tese natural do mundo, que “é um vivido, *mas dele não fazemos ‘nenhum uso’*” (HUSSERL, 2006, p.79), não deve ser nem admitida nem contestada ou negada; ela deve ser suspensa, “colocada fora de ação”, o que nos “impede totalmente de fazer *qualquer juízo sobre existência espaço-temporal*” (HUSSERL, 2006, p.81).

Sendo apenas uma etapa da filosofia de Descartes, a dúvida cartesiana, que possibilita o encontro de um fundamento seguro (o *ego cogito*) como pedra de toque para erigir seu edifício filosófico, logo dá lugar à certeza definitiva. “A dúvida não é senão um momento destinado a ser ultrapassado” (DEPRAZ, 2007, p. 12). Diferentemente, a *epoché* fenomenológica, mesmo sendo uma estratégia metodológica, é uma atitude durável, sem a qual não se faz possível fazer fenomenologia e acessar o ego transcendental. Ou seja, enquanto Descartes instaura a dúvida metódica e hiperbólica como artifício para, de forma rigorosa, despido dos preconceitos, chegar a uma verdade primeira, indubitável (o *ego cogito*), posteriormente retomando, sob a base do *cogito* e pela prova de existência de Deus, ao mundo em sua materialidade, Husserl institui a *epoché* como condição persistente *sine qua non* da Fenomenologia. Assim discorre Descartes nas *Meditações Metafísicas*:

Mas, depois que reconheci que há um Deus, porque ao mesmo tempo reconheci também que todas as coisas dependem dele, e que ele não é um enganador, e que por causa disso julguei que tudo o que concebo clara e distintamente não pode deixar de ser verdadeiro (...) (DESCARTES, 2011, p.106)

A dimensão aberta pela *epoché* husserliana é inteiramente nova, e, após sua operação, não se regressa ao ponto anterior. Num primeiro momento, a *epoché* recai sob o mundo transcendente, ou seja, o mundo material, instituindo, como vimos, a revogação ou suspensão da tese de sua existência. Mas a *epoché* se generaliza, recaindo também sob a *cogitatio*, resíduo da primeira redução. Se o que resta após a primeira *epoché* é o sujeito psicológico, com suas vivências particulares, a partir do segundo passo, que suspende esse próprio sujeito individual e psicológico, descortina-se finalmente o sujeito transcendental e com ele, o núcleo da Fenomenologia. Assim, todo tipo de transcendência é excluído, conforme explicita Tourinho:

Tal radicalização da *epoché* é motivada pela exigência de que a imanência – enquanto “imanência psicológica” e, portanto, considerada como “acontecimento real” (*reales Vorkommnis*) – fosse despojada de todo o resquício de transcendência que em si mesma pudesse ainda conservar. (TOURINHO, 2012, p.111)

A posição de existência em relação ao mundo material e também o eu, como sujeito psicológico, que foram colocados entre parênteses pela *epoché*, permanecem suspensos por toda a pesquisa fenomenológica. Não há um retorno à condição inicial; toda uma nova dimensão é aberta e nessa abertura é que transcorre a Fenomenologia.

E, embora Husserl tenha considerado a Fenomenologia como um neo-cartesianismo nas *Meditações cartesianas*, levando em consideração sua motivação, a crítica das ciências e a busca de uma ciência auto fundadora totalmente despida de pressupostos e preconceitos, ele enfatiza sua diferença de posição em relação a Descartes, que, segundo ele, não conseguiu desvencilhar-se do modelo matemático, cuja influência o fez proceder ao modo axiomático de uma ciência objetivista, como podemos observar nesse trecho destacado da *Crise*. Para Husserl:

É, naturalmente, um erro risível, embora infelizmente habitual, querer combater a fenomenologia transcendental considerando-a como um ‘cartesianismo’, como se o seu ‘ego cogito’ fosse uma premissa ou esfera de premissas, a partir da qual fossem, com absoluta ‘segurança’, deduzidos os restantes conhecimentos (onde, ingenuamente, só se fala de conhecimentos objetivos). Não importa assegurar a objetividade, mas compreendê-la. (HUSSERL, 2012, p. 154-155; Krisis, 193)

Mas se, por um lado, a *epoché* fenomenológica parece discordar do sentido da dúvida cartesiana, por outro, parece diferenciar-se dela justamente pela sua radicalização. É o que nos diz MOURA:

O anti-cartesianismo da fenomenologia será, na verdade, um ultracartesianismo, e Husserl não enganara ninguém ao apresentar-se como um bom filho do século XVII: o ‘conteúdo doutrinal’ do cartesianismo foi abandonado por fidelidade aos princípios de Descartes. (MOURA, 1989, p. 218)

A herança de Descartes é clara, como podemos verificar até mesmo no título da obra da qual trata essa dissertação: as *Meditações cartesianas*. A *Crise*, em seu delinear histórico-filosófico, também atribui à filosofia de Descartes o justo papel de viragem filosófica, como ponto arquimediano que divide a história da filosofia, inaugurando um novo modelo de pensamento, o modelo subjetivista. Decorre daí, contudo, uma contundente crítica a Descartes, como aquele que, inaugurando o subjetivismo moderno, não fez mais do que acentuar o objetivismo ingênuo. Descartes chega às portas da subjetividade, sem, contudo, entrar. Ao instaurar a dúvida metódica e hiperbólica, como meio de buscar uma evidência primeira, indubitável e livre de preconceitos, o filósofo moderno chega ao *cogito ergo sum* como fundamento da sua filosofia, entretanto, a partir daí, passa a fundamentar filosoficamente a existência do mundo e das coisas materiais, não atingindo a região propriamente fenomenológica, como critica Husserl:

“Assim, quase que se poderia denominar a Fenomenologia como um neo-cartesianismo, por mais que se tenha que rejeitar quase no seu todo – precisamente por causa do desenvolvimento radical dos motivos cartesianos – o bem conhecido teor doutrinário da filosofia cartesiana” (HUSSERL, 2010, p.51, MC 1)

Já Husserl, ao exercer a *epoché*, suspendendo (e não duvidando, como Descartes), a tese de existência do mundo, ele adentra ainda mais o campo fenomenológico, aprofundando a *epoché*, o que o permite atingir uma região ainda inexplorada, qual seja, a região dos fenômenos.

Para Husserl, o desenvolvimento coerente e aprofundado dos motivos das *Meditationes de prima filosofia* fizeram surgir o método e a problemática fenomenológico-transcendentais. A inspiração cartesiana e seu aprofundamento, com a instauração da *epoché*, levaram, portanto, a um campo de pesquisa inteiramente novo e inexplorado, que constituiria as bases de todo o conhecimento e de toda a ciência. E mesmo guiado pela motivação cartesiana, qual seja: “a de uma ciência a fundamentar numa radical autenticidade e, derradeiramente, a de uma Ciência Universal” (HUSSERL, 2010, p. 57;

CM, 48), Husserl se afasta definitivamente do cartesianismo ao dar à dúvida cartesiana um desenvolvimento radical.

Segundo Husserl, ao chegar ao *ego cogito*, Descartes não reconhece sua verdadeira natureza, considerando-o como uma substância apenas abstraída do corpo – a alma – num enorme contrassenso que levou ao dualismo.

Infelizmente, é isso que se passa em Descartes com a viragem, singela mas fatal, que faz do ego uma *substantia cogitans*, um *mens sive animus* humano separado, e um ponto de partida para inferências segundo o princípio causal, numa palavra, a viragem pela qual ele se tornou o pai do contra-senso (que não podemos ainda tornar visível) do Realismo Transcendental. (...) Descartes errou a este respeito, e é assim que ele se quedou diante da maior de todas as descobertas – e realizou mesmo, de certo modo – sem, contudo, captar o seu sentido próprio, portanto, o sentido da subjectividade transcendental; assim, não transpôs a porta de entrada que conduz à autêntica Filosofia Transcendental (HUSSERL, 2010, p. 72; CM, 63-64).

Esse pensamento seria consequência de uma espécie de “*epoché* incompleta” ou da motivação objetivista de Descartes. Pensando ao modo das ciências naturais e orientando sua filosofia ao modo natural, em vez de encontrar um *ego* autêntico, Descartes estava diante de um eu psicológico. Para Husserl, a *epoché* ainda não havia se completado.

Com maior radicalidade em relação à dúvida cartesiana, a *epoché* exercida por Husserl, avança também sobre o *ego cogito*, ou seja, sobre o sujeito psicológico com suas *cogitationes*. O eu, enquanto incluído no mundo, também é posto “entre parênteses”, tendo sua posição de existência, assim como de suas vivências psicológicas, suspensas. Sobre esse eu – o eu psicológico – não trata a Fenomenologia. Mais profundamente, após a *epoché* avançar por sobre o eu e para além da dúvida cartesiana, discorre a Fenomenologia sobre o “*ego*<sup>6</sup> transcendental<sup>7</sup>”.

---

<sup>6</sup> A utilização do termo latino “ego” por Husserl é uma clara referência ao “ego cogito” de Descartes. O fenomenólogo, entretanto, em sua crítica ao filósofo francês, alcança, num aprofundamento do ego cartesiano, o “ego transcendental”. Comenta Husserl na introdução das *Meditações Cartesianas* sobre o seu propósito: “Se nos voltarmos para o conteúdo das *Meditações [Meditationes de prima filosofia]* – tão estranho para nós, hoje-em-dia – consumir-se-á, com isso, um regresso ao *ego* filosofante num segundo e mais profundo sentido, um regresso ao *ego* das *cogitationes* puras” (HUSSERL, 2010, p. 53; CM, 44-45).

<sup>7</sup> Com o intuito de esclarecer o sentido do “transcendental” husserliano a partir das *Meditações Cartesianas*, faremos uma breve análise por contraste com o “transcendental” kantiano, exposto em sua *Filosofia Crítica*. Ambos dizem respeito ao “papel de um método regressivo no qual ascendemos ao sujeito dado à estrutura originária que lhe é inerente” (DEPRAZ, 2007, p. 14); Mas, se em Kant, o transcendental consiste em estruturas *a priori* da experiência – formas e categorias, ideias ou princípios alojados no sujeito opondo-se, assim, e sendo condição de possibilidade de todo empírico, em Husserl, este designa o próprio *ego* (DEPRAZ, 2007). Como, para Husserl, o mundo é tomado como fenômeno de existência, a Fenomenologia Transcendental é o estudo do mundo como este é dado para a consciência. A consciência ou “*ego*

O que Husserl faz, com o aprofundamento da *epoché*, é adentrar no campo relativo à estrutura subjetiva (*ego* transcendental), que é condição de possibilidade para conhecimento do nível da personalidade individual (eu empírico ou psicológico). O *ego* transcendental evidencia uma estrutura na qual consiste o viver como consciência do viver. Em orientação natural, vivemos nossas experiências singulares, mas, ao mesmo tempo, universais. Em orientação fenomenológica, destacam-se a estrutura e as experiências universais em relação às experiências individualmente singulares.

O fato de a *epoché* husserliana surgir como um aprofundamento da dúvida cartesiana nos diz muito a respeito do projeto de Husserl. Essa radicalidade em relação ao projeto de Descartes determinou o próprio campo de pesquisa da Fenomenologia e, dessa forma, abriu as portas do campo transcendental – coisa que o filósofo francês não fizera – pois “se Descartes é o iniciador da ‘verdadeira filosofia’, é apenas quanto ao ‘começo do começo’. Na verdade, ele se detém na ‘entrada’ da filosofia transcendental, à qual entretanto ele abriu o caminho” (MOURA, 1989, p.199). O campo de pesquisa transcendental diz respeito ao domínio transcendental do ser puramente subjetivo,

(...) dentro do qual e a partir do qual os “fenômenos” – enquanto idealidades puras – se revelarão como “evidências absolutas” para uma consciência transcendental, dotada da capacidade de ver verdadeiramente estes fenômenos tal como se apresentam em sua plena evidência. Trata-se, como o próprio Husserl insiste em ressaltar, em diferentes momentos de sua obra, de um “puro ver” das coisas (*eines reinen Schauens*) (TOURINHO, 2012, p.112)

Esse aprofundamento exercido pela *epoché* inibe a separação entre duas regiões – interior e exterior – o que leva a uma nova noção de “subjetividade”; uma subjetividade universal, ou seja, “Em regime de redução, simplesmente não há nada de não-subjetivo” (MOURA, 1989, p.200). Pois se tudo relativo ao mundo natural e “objetivo”, se todo conhecimento científico foi posto “entre parênteses”, obviamente, a Fenomenologia não tratará disso e sim, de uma outra região, apenas penetrada pelo exercício de uma *epoché* completa e

---

transcendental” não é explicável logicamente, não é um elemento lógico ou *a priori* que estrutura o mundo. Não é uma entidade abstrata constituidora de conteúdo, nem uma mera esfera passiva e receptiva de impressões sensíveis, como em Kant; Em Husserl, o “*ego* transcendental”, em vez disso, é um elemento fundamental que constitui a intencionalidade de todo fenômeno dado, sendo, portanto, como uma consciência atual, fixado por aquela, por meio da qual é revertida a posição empirista clássica. Dessa forma, o “*ego* transcendental”, em Husserl, é a consciência que elucida, origina, fundamenta e constitui, por meio da intencionalidade, o mundo dado (MORAN, 2012), inclusive a si mesmo, caracterizando-se como uma “transcendência na imanência” ou uma presença permanente, constante e necessária no fluxo de vividos que constitui a si próprio em sua oposição ao objeto e à medida em que o constitui. (TOURINHO, 2012).



radical, que “retira de circuito”, inclusive, o próprio eu, enquanto homem no mundo, bem como suas vivências psicológicas. Essa é a região do puramente subjetivo ou transcendental; é sobre ela que fala a Fenomenologia. É essa a amplitude da *epoché*, conforme diz Husserl: “Em virtude do nosso método atual da *epoché*, todo elemento objetivo se transforma em subjetivo” (HUSSERL, 2012, p. 146, Krisis, 182).

### 1.1 *Epoché* e redução

A *epoché*, que Husserl, algumas vezes, trata indistintamente como a própria redução, estritamente “significa um procedimento de parentetização, excluindo, cancelando, tirando de ação certos componentes das crenças de nossa experiência” (MORAN, p.136). É movimento fundamental para a Fenomenologia e é condição para a “redução”, que, também em termos estritos, é o termo que Husserl utiliza para se referir ao procedimento de descoberta da estrutura noético-noemática das experiências vividas, uma vez que a atitude natural tenha sido suspensa através da *epoché*, o que permite ao fenomenólogo a abertura do domínio transcendental; é o método propriamente fenomenológico.

O conceito de “redução fenomenológica” foi primeiro mencionado por Husserl em seus escritos por volta de 1905, sendo *Ideias I* (1913) a primeira publicação em que aparece, especificamente nos § 31-33. (MORAN, 2012). Diz Husserl:

Acrescente-se ainda a nossa terminologia o seguinte. Motivos importantes, fundados na problemática epistemológica, justificarão que designemos a consciência “pura”, da qual tanto se falará, também como *consciência transcendental*, da mesma maneira que designaremos como *εποχή transcendental* a operação por meio da qual é alcançada. Em termos metodológicos, essa operação será decomposta em diferentes passos de “exclusão de circuito”, de “parentetização”, e assim nosso método assumirá o caráter de uma redução progressiva. Falaremos, por isso, e até preponderantemente, de *reduções fenomenológicas* (ou, antes, unificando-as, da redução fenomenológica, tendo em vista a unidade de seu conjunto) e, portanto, também de reduções fenomenológicas sob o ponto de vista epistemológico. (HUSSERL, 2006, p.85, Ideen I, §33)

De acordo com Husserl, então, a *epoché* transcendental é a operação que contém vários passos de exclusão de circuito ou parentetização, provocando uma redução sucessiva – a redução fenomenológica –, tornando possível o alcance da “consciência pura”: “A ideia é que a redução deixa um resíduo – em *Ideias I*, é a consciência pura” (MORAN, 2012, p.353-354, tradução nossa).

Segundo Depraz (2011, p.34), em acordo com o expresso por Husserl nos § 31-33 das *Ideias I* (1913), podemos dizer que a redução “forma a pedra angular do edifício fenomenológico”, consistindo no:

Principal ato metódico da fenomenologia husserliana, pelo qual sofro uma modificação de meu ser em minha relação com o mundo. Podemos *grosso modo* distinguir em Husserl três formas de redução (...): 1) conversão reflexiva, que é a redução psicológica; 2) a variação eidética [ou redução eidética], que é a redução à essência; 3) a *epoché* transcendental [redução fenomenológica ou redução transcendental], que é a neutralização da tese do mundo. (DEPRAZ 2011, p.19)

De acordo com a comentadora, o que unifica as três formas de redução é o alcance redutivo, esse gesto de afastamento e de aproximação e também a experiência de modificação da relação do eu com aquilo que o cerca, e mesmo do eu consigo mesmo.

Na “conversão reflexiva” ou “redução psicológica”, faz-se necessária uma experiência prévia, que é o vínculo ou relação do eu com o mundo que o cerca. A redução que aí se processa é, pela intencionalidade, direcionada ao mundo, sendo toda consciência “consciência de alguma coisa”. A consciência é, assim, diferentemente do *cogito* cartesiano, uma consciência alargada que se abre ao mundo pela intencionalidade, trazendo consigo o objeto visado (*cogitatum*) não como coisa real externa, mas como unidade de sentido, o chamado *noema*. A conversão reflexiva é esse gesto de “voltar para si desviando-se do mundo”, num processo de reflexão, como uma percepção dos atos da consciência, uma espécie de “percepção da percepção” em que o eu se dedica a observar os próprios atos e vivências. Esses atos e vivências podem ser, entretanto, como experiências psicológicas, ainda contingentes.

A “variação eidética” ou “redução eidética”, explica Depraz (2011), isola a essência dos atos e vivências particulares, destacando sua universalidade e necessidade. Assim, a descrição fenomenológica não se refere a particulares e sim a universais. Por meio da variação de experiências factuais e contingentes em sua multiplicidade, ocorre a redução ao teor essencial dessa multiplicidade, por meio de um aprofundamento. Ocorre aqui também uma redução no sentido de se considerar a realidade de outro modo.

Para a comentadora, a terceira forma de redução é, finalmente, a “*epoché* transcendental”. Aquilo a que era conferido certo valor torna-se neutralizado em sua validade, em seu valor, em seu sentido, de maneira que o eu torna-se indiferente a ele: “em última instância, é a própria tese da existência do mundo em sua globalidade que se encontra alterada: talvez o mundo a minha volta seja uma simples ficção” (DEPRAZ, 2011, p.38). Assim como as duas outras reduções, o direcionamento para as coisas sofre uma modificação; agora, tendo sua validade neutralizada.

O sentido de *epoché transcendental*, dessa forma, toma contornos distintos em relação à simples *epoché*. Se esta significa suspensão e parentetização, sendo “gesto redutivo de base” que torna possíveis as outras facetas de todas as reduções, aquela, quando adquire o status de “transcendental”, deixa como resíduo a pura consciência egológica. A *epoché* é o “gesto inaugural definitivo e incessante, da suspensão como interrupção do curso dos pensamentos e das atividades, requisito absoluto e prejudicial da redução” (DEPRAZ, 2011, p.118) sendo a “*epoché* transcendental” uma das formas da redução, que conduz ao *ego* transcendental. Nesse sentido, podemos dizer que a *epoché* transcendental é o mesmo que redução fenomenológica ou redução transcendental. Para Depraz (2011), portanto, a radicalidade própria da *epoché* é conferida justamente pelo caráter, ao mesmo tempo, primeiro e último da atividade suspensiva.

## 1.2 As vias para a redução<sup>8</sup>

Conforme vimos, a *epoché* demarca a posição fenomenológica, mesmo a partir de diferentes problemas, em relação aos quais Husserl traça diferentes “vias para a redução” ou caminhos que Husserl utilizou nas suas obras para a condução ao *ego* transcendental. Sobre esses caminhos, comenta Moran:

---

<sup>8</sup> Notadamente, distintos caminhos para a **redução transcendental**, também chamada de **redução fenomenológica**, **redução transcendental-fenomenológica** ou *epoché transcendental*, que, a partir de agora, seguindo a tradição de comentadores, como Depraz (2011) e Kern (1977), nesse trabalho, denominaremos simplesmente como “redução”. De acordo com MORAN (2012, p.354, tradução nossa): “Husserl não distingue claramente os estágios e graus da redução. Husserl às vezes fala indiferentemente de reduções *fenomenológicas* e *transcendentais* ou mesmo de redução “transcendental-fenomenológica” (CM § 8, p. 21; Hua I 61; Crisis VI 239). Em *Crisis*, muitas diferentes formas de redução são mencionadas, incluindo a redução positivística (Hua VI 3), a redução fenomenológica-psicológica (VI 239), a redução universal (VI 248)”.

Husserl também discute vários modelos diferentes para realizar a redução – várias vias para a redução. As seguintes vias são discutidas por Husserl: a via cartesiana, a via através da psicologia (ver *Crisis* §565-72), a via através da crítica das ciências naturais, e através da ontologia (ou seja, através do questionamento dos fundamentos da lógica pura como na *Lógica Formal e Transcendental*), e através do mundo da vida (explicitamente introduzido na Parte Três de *Crisis* §28-55). Husserl sempre fala sobre a necessidade de uma “teoria sistemática das reduções fenomenológicas (*Ideas I* §61, 139; *Hua III/1* 115), na prática ele foi bastante negligente em distinguir entre as diferentes maneiras de abordar o único domínio (MORAN, 2012, p.354, tradução nossa).

A via que toma como ponto de partida a motivação cartesiana, a chamada “via cartesiana”, é assim nomeada pelo próprio Husserl, que realiza na *Crise* uma autocrítica em relação a ela, momento em que ele apresenta uma das outras vias: a via do “mundo da vida”. Essa autocrítica ocorre no §43 da obra, assim nomeado: “Caracterização de uma nova via para a redução, em contraste com a ‘via cartesiana’”. Assim diz Husserl:

Observo, em passant, que o caminho muito mais curto para a *epoché* transcendental, apresentado nas minhas *Ideias para uma fenomenologia pura e para uma filosofia fenomenológica*, caminho esse a que chamo de via “cartesiana” (a saber, pensada como adquirida pelo mero aprofundamento reflexivo na *epoché* cartesiana das *Meditações* e pela sua purificação crítica dos preconceitos e erros de Descartes), tem a grande desvantagem de que conduz, é certo, como de um salto já até o ego transcendental (HUSSERL, 2012, p.126; *Krisis*, 157-158).

Como podemos observar, o filósofo não desconstrói a via cartesiana, mas, considerando que, partindo já das reflexões estabelecidas por Descartes nas *Meditações*, ela “conduz como de um salto ao ego transcendental”, entende que lhe falta uma explicação prévia, provocando “recaídas na atitude natural ingênua”.

De acordo com PORTA (2013, p.78), a apresentação de novas vias, além da cartesiana, “conduzirá Husserl a procurar melhorar a apresentação da redução, valendo-se, para isso, de formas mais pedagógicas de exposição”. Para o comentador, as outras vias foram determinantes para integrar metodicamente alguns temas como a intersubjetividade e temporalidade originária.

Considerando a posição mais influente, mas não unanimemente aceita, sobre o tema das vias, nos basearemos em Iso Kern (1977) para apresentar as vias para a redução desenvolvidas por Husserl, especialmente, nas *Meditações Cartesianas*, obra que trata do

assunto discutido neste trabalho, mas, de maneira complementar, também na *Crise*, cuja leitura nos dará um contraponto para as questões discutidas na obra publicada em 1931.

Segundo KERN (1977), podemos falar de três diferentes vias para a redução transcendental na obra de Husserl: a via cartesiana, a via da psicologia intencional e a via da crítica das ciências positivas ou via ontológica.

A via cartesiana<sup>9</sup> caracteriza-se, de acordo com o comentador, por quatro etapas: a) A ideia de uma ciência absolutamente fundada a partir de um início absoluto ou ponto arquimediano; b) Busca de uma evidência absoluta por meio da *epoché*, após a crítica universal do conhecimento; c) O *cogito* como princípio absoluto e seguro e d) Mundo como *cogitatum* para o *cogito*.

A via da psicologia intencional<sup>10</sup> parte da oposição entre físico e psíquico, com a pergunta sobre a possibilidade de uma ciência voltada ao psíquico, abstraído do físico. A abstração proposta não se completa, se não houver a mudança da orientação natural para a orientação fenomenológica visto que, em orientação natural, compreende-se o sujeito dirigido a objetos como simples relação entre corpos, não atingindo a natureza da intencionalidade. Dessa forma, para se atingir o puramente mental, é preciso agir como um “espectador desinteressando”, se abstendo de atestar qualquer juízo sobre objetos aos quais se dirigem os atos intencionais, ou seja, às coisas puras e simples, mas não apenas sobre elas. Para atingir o puramente psíquico, é preciso exercer “de um só golpe” a completa *epoché*, inibindo o interesse no mundo como válido intencionalmente. Será alcançado, assim, a esfera do puramente subjetivo que inclui o fenômeno mundo. Husserl, chega, dessa forma, à Fenomenologia transcendental.

---

<sup>9</sup> “A via cartesiana surge simultaneamente com a ideia de redução, aparecendo em *A ideia da fenomenologia* (1907), tendo um desenvolvimento decisivo nas *Ideias I* (1913) e alcançando sua formulação mais madura nas *Meditações cartesianas* (1931)” (PORTA, 2013. p. 79).

<sup>10</sup> “A via através da psicologia é exposta pela primeira vez em *Filosofia primeira*, ou seja, em 1923-1924, e é retomada posteriormente no artigo para a *Enciclopédia britânica* (1927), na “Conferência de Amsterdã” (1928), em *Lógica formal, lógica transcendental* (1929), em *Meditações cartesianas* (1931) e em *Crise* (1936)” (PORTA, 2013. p. 79).

Por fim, a via das ciências positivas ou via ontológica<sup>11</sup> é instituída como uma via através da lógica formal, da crítica das ciências positivas ou do mundo da vida, sendo a última a mais fundamental, para onde convergem todas as outras.

As *Meditações cartesianas* desenvolvem, como as *Ideias I*, primordialmente a primeira via, a via cartesiana. Mas, nem por isso, deixa de se referir a outras vias, como a psicológica, exposta, dentre outros trechos, no parágrafo 35 – *Excursão pela Psicologia interna eidética*.<sup>12</sup> No parágrafo 59, intitulado *A explicação ontológica e o seu lugar no conjunto da Fenomenologia transcendental constitutiva*, a referência é à possibilidade de uma via ontológica.<sup>13</sup>

Nas *Meditações Cartesianas*, as vias psicológica e ontológica, que aparecem sistematizadas de forma clara posteriormente na *Crise*, apenas complementam a via cartesiana. Como chama a atenção SMITH (2003), mesmo apontando falhas nessa via e esboçando formas alternativas para a fenomenologia já a partir de 1920, Husserl ainda a desenvolve de prioritária; se não fosse esse o caso, seria especialmente intrigante, mesmo diante de novas alternativas de condução ao *ego transcendental*, o fato de Husserl ter conduzido as *Meditações cartesianas* justamente por essa via.

---

<sup>11</sup> “A via através da ontologia se insinua em *A ideia da fenomenologia*, aparece de modo claro com o desenvolvimento das ontologias regionais posteriores a *Ideias I* e assume reformulações em *Lógica formal*, *lógica transcendental* e *Crise*, que a desenvolvem na direção da lógica formal ou do mundo da vida” (PORTA, 2013. p. 79).

<sup>12</sup> “(...) nos esforçamos por edificar uma Psicologia, enquanto ciência positiva, e com isso nos esforçamos por edificar, primeiro que tudo, a Psicologia que é primeira em si e necessária para qualquer psicologia, e que desponta da *experiência* interna, a Psicologia intencional. (...). No lugar da Fenomenologia transcendental eidética surge, então uma teoria eidética pura da alma, referida ao *eidós* alma, cujo horizonte eidético permanece, certamente, inquestionado. Se ele fosse, porém, questionado, abrir-se-ia, então, o caminho para a superação desta positividade, isto é, para o transporte para a Fenomenologia absoluta, a do *ego* transcendental, que não tem precisamente mais nenhum horizonte que pudesse conduzir para fora da esfera transcendental e, portanto, que a pudesse relativizar” (HUSSERL, 2010, p.116-117; CM, 107).

<sup>13</sup> “A este respeito, nada obsta a que se comece desde logo, de uma maneira plenamente concreta, com o nosso mundo da vida circundante e com o próprio homem, enquanto por essência referido a este mundo circundante, e que se investigue, em geral, de um modo puramente intuitivo, precisamente o *a priori* – riquíssimo, mas nunca exposto – de um tal mundo circundante, que dele se faça o ponto de partida para a explicação sistemática das estruturas de essência do ser-aí humano e dos estratos do mundo que, correlativamente, se abrem através dele. Mas o que é obtido directamente através disso, se bem que seja um sistema do *a priori*, só se torna por vez primeira um sistema filosoficamente compreensível – de acordo com o que foi antes dito – e retro-referido a fontes de inteligibilidade últimas, quando a problemática constitutiva é precisamente aberta enquanto problemática de nível especificamente filosófico, quando, assim, o terreno de conhecimento natural é substituído pelo terreno transcendental” (HUSSERL, 2010, p.174; CM, 165).

### 1.3 A via cartesiana nas *Meditações cartesianas*

Apresentaremos, a seguir, as principais etapas da via cartesiana apresentada nas *Meditações cartesianas* para o processamento da redução transcendental realizada naquela obra. A divisão das etapas segue a teoria de Iso Kern (1977) e a leitura de Natalie Depraz (2011).

#### 1.3.1 A necessidade de uma ciência absolutamente fundada

Considerando como ideia condutora para suas meditações a de uma “ciência a fundamentar numa radical autenticidade e, derradeiramente, a de uma Ciência Universal” (HUSSERL, 2010, p.57), que fundamente a si mesma e as demais ciências, Husserl vai em busca de uma evidência primeira, clara e indubitável, livre dos preconceitos e pressupostos da vida comum. Essa evidência seria capaz de fundamentar toda a Fenomenologia.

De acordo com Soffer (1988), se em *Prolegômenos à Lógica Pura* (1900) Husserl entende a evidência como um “tudo ou nada”, ou seja, uma noção que não admite graus, ainda na sexta das *Investigações Lógicas* (1901), essa posição se altera e o fenomenólogo passa a admitir um sentido forte e um sentido fraco de evidência:

De acordo com o sentido fraco, evidência é simplesmente a experiência da presença intuitiva do objeto (e, correspondentemente, a verificação intuitiva do julgamento), não importa qual o grau de perfeição da apresentação. De acordo com o sentido forte, evidência é a experiência da apresentação adequada do objeto (e, portanto, da verificação adequada do julgamento). Embora Husserl admita esses dois sentidos de evidência, aqui ele, no entanto, sustenta que o sentido primário e apropriado de evidência é o forte, tudo ou nada (SOFFER, 1988, p.111, tradução nossa)

O entendimento de evidência se altera ainda mais nos escritos finais, dentre eles as *Meditações Cartesianas*, passando a significar uma categoria da experiência que compreende vários níveis de preenchimento, sendo a evidência adequada apenas um caso especial de um quadro bem mais amplo de experiências (Soffer, 1988). Fragata evidencia o caráter de gradação da evidência, enfatizando sua relação essencial com a intuição:

A evidência não é mais do que a consciência da intuição (intuição: uma síntese entre a mente da qual provém a mera intenção, e o objeto), é a clarividência originada pela presença, pela posse do objeto. Nesta presença vivida, como que se experimenta o objeto, e por isso a evidência implica intrinsecamente uma experiência que Husserl estende no entanto para além duma experiência no

sentido estrito, meramente sensível. Essa experiência assim concebida há-de revestir diferentes modalidades em conformidade com o caráter do objeto experimentado e será mais ou menos perfeita segundo a posse ou experiência do objeto for mais ou menos plena. (Fragata, 1959, p.56-57)

Segundo o comentador, portanto, a evidência, que admite graus, é a consciência da intuição ou da posse da realidade. Para Husserl:

“(…) nosso reiterado recurso à clareza intuitiva (evidência, isto é, intuição) não é, aqui como em parte alguma, uma mera frase, mas exprime, no sentido da seção introdutória, o recuo àquilo que há de último em todo conhecimento, exatamente como se fala de evidência nos axiomas lógicos e aritméticos mais primitivos” (HUSSERL, 2006, p.180, Ideen §79).

Evidência e intuição relacionam-se essencialmente, apontando sempre para a clareza auto evidente que fundamenta primitivamente o conhecimento. O conceito de intuição é fundamental para a Fenomenologia de Husserl e para o entendimento da importância da evidência e dos seus variados graus de clareza e certeza. De modo a esclarecer esse passo, convém retomar, brevemente, os modos pelos quais Husserl caracteriza o termo intuição. De acordo com Husserl:

“No sentido mais lato, a evidência designa um profenômeno universal da vida intencional (...) [que] designa o modo de consciência bem preeminente da auto-aparição, do apresentar-se-a-si-próprio, do dar-se-a-si-próprio de uma coisa, de um estado-de-coisas (...) do *ele próprio aí, imediata, intuitiva, originalmente dado* (HUSSERL, 2010, p.102, CM 24).

De acordo com o entendimento de intuição do fenomenólogo, desde as *Investigações Lógicas* (1901), podemos considerar “(...) como **intuição** todo e qualquer ato preenchedor e como **objeto** o seu correlato intencional” (HUSSERL, 1980, p.109, LU VI §45). A intuição, para Husserl, é a fonte legitimadora do conhecimento. Ela não é “um modo de conhecimento entre outros, que colabore com eles na atividade cognoscitiva total. É o fenômeno primitivo e originário que possibilita a verdade” (XIRAU, 2015, p.91). Segundo o filósofo:

Nenhuma teoria imaginável pode nos induzir em erro quanto ao *princípio de todos os princípios: toda intuição doadora originária é uma fonte de legitimação do conhecimento, tudo que nos é oferecido originariamente na “intuição”* (por assim dizer, em sua efetividade, de carne e osso) *deve ser simplesmente tomado tal como ele se dá, mas também nos limites dentro dos quais se dá.* (HUSSERL, 2006, p.69, Ideen §27).



Podemos dizer, de acordo com os escritos de Husserl, desde as *Investigações Lógicas*, que as intuições admitem três níveis diferentes que, por sua vez, implicam em diferentes graus de evidência. São eles: “intuição sensível”, “intuição categórica” e “intuição eidética”.

O primeiro tipo, “intuição sensível”, em relação a qual os outros se referem, constitui o nível mais simples. Ele consiste num tipo de “apreensão imediata do objeto como uma percepção direta” (MORAN, 2012, p. 221, tradução nossa). De acordo com Husserl, em *Ideias I*:

A intuição *doadora* na primeira esfera ‘natural’ de conhecimento e de todas as suas ciências é a experiência natural, e a experiência originalmente *doadora* é a *percepção* (...). Ter um real originariamente dado, ‘adverti-lo’ ou ‘percebê-lo’ em intuição pura e simples é a mesma coisa. (HUSSERL, 2006, p.33, Ideen §1).

É importante ressaltar o caráter individual desse nível de intuição, também chamada de “intuição empírica” em *Ideias I*:

“Intuição empírica, e, em especial, experiência, é consciência de um objeto individual e, como consciência intuitiva, ‘é ela que traz o objeto à doação’: como percepção, ela o traz à doação originária, à consciência que apreende ‘originariamente’ o objeto em sua ipseidade ‘de carne e osso’” (HUSSERL, 2006, p.31, Ideen §3).

É por outro nível da intuição, entretanto, que se torna possível a apreensão de essências, que conferem unidade e identidade à multiplicidade dos aspectos sensíveis apreendidos pela percepção sensível, se opondo à intuição individual. Trata-se da “intuição eidética” também chamada em *Ideias I* de “intuição de essência” e de “visão de essência”. De acordo com Moran:

Husserl afirma que além de ver coisas particulares e eventos na percepção sensível, nós podemos ver essências através de uma percepção não sensível que é fundada na percepção sensível e é análoga a ela. Ocasionalmente, Husserl chama isso de *ideação* (MORAN, 2012, p.117, tradução nossa).

A intuição eidética, assim como a intuição sensível, mesmo que dirigida a um tipo de objeto diferente – as essências –, também traz o objeto em “carne e osso”. De acordo com Husserl, a intuição eidética:

(...) é consciência de algo, de um ‘objeto’, de um algo para o qual o olhar se dirige, e que nela é ‘dado’ como sendo ‘ele mesmo’; mas também é consciência daquilo que então pode ser ‘representado’ em outros atos, pode ser pensado de

maneira vaga ou distinta, pode tornar-se sujeito de predicacões verdadeiras ou falsas – justamente todo e qualquer ‘objeto’ no sentido necessariamente amplo da lógica formal (HUSSERL, 2006, p.37, Ideen §3).

As intuições eidéticas apreendem verdades independentes de fatos empíricos e estabelecem a existência de certos tipos de objetos puramente formais, como números e conjuntos (MORAN, 2012). Essas intuições constituem o “ato fundante último” das ciências eidéticas, como a lógica pura, a matemática pura, a pura doutrina do tempo e a geometria:

No entanto, para o *geômetra*, que não investiga efetividades, nem estados-de-efetividade, mas ‘possibilidades ideais’ e estados-de-essência, não é a experiência, mas a *apreensão intuitiva de essência o ato fundante último* (HUSSERL, 2006, p.42, Ideen §7).

A “intuição de essência” é um caso particular da “intuição categorial” sendo esta o tipo de intuição que permite uma apreensão de relações complexas (objetos categoriais) como coisas em relações como separação, combinação, etc. Essas apreensões se dão diretamente na intuição e não por qualquer processo de inferência ou raciocínio e se fundam nos atos sensíveis da percepção, mas não são redutíveis a eles. As intuições categoriais envolvem atos como de identificação e distinção que são, como outros, atos de síntese (MORAN, 2012). Para Husserl:

“(…) toda evidência judicativa [fundada em uma intuição categorial], assim como, em particular, a de verdades gerais incondicionadas [fundadas em intuições eidéticas], também entram no conceito de intuição doadora, que possui uma gama de diferenciações, principalmente as que correm em paralelo com as categorias lógicas” (HUSSERL, 2006, p.65, Ideen §21).

A evidência, sempre relacionada à certeza doada pela intuição, é uma “clareza de visão” (HUSSERL, 2006, p.305, §136), admitindo graus, de forma que seu supremo grau de perfeição verifica-se com a adequação plena, transparecendo a realidade numa posse integral. De acordo com Husserl, “No sentido mais lato de todos, evidência é a *experiência* de que algo é e é assim, ela é, justamente um fitar espiritualmente a própria coisa” (HUSSERL, 2010, p.61; CM, 52). Husserl cita quatro tipos de evidência na primeira das *Meditações cartesianas*: evidência inadequada, evidência adequada, evidência perfeita e evidência apodítica.

A evidência inadequada caracteriza-se pela “incompletude, unilateralidade, relativa obscuridade, indistinção na autodoação da coisa ou do estado-de-coisas, por conseguinte,

afecção da experiência com *componentes co-visados e pré-visados que não são preenchidos*” (HUSSERL, 2010, p.64; CM, 55).

A evidência adequada corresponde à ideia de perfeição, com “experiências concordantes” que efetivam o preenchimento dos elementos “co-visados” (HUSSERL, 2010, p.64, CM, 55).

A evidência perfeita é aquela que, “correlata à verdade pura e autêntica”, permanece como horizonte, alvo de aproximações que se esforçam por atingi-la, como ocorre com a Ciência, que, apesar de não chegar de fato a um sistema de verdades absolutas, sempre o visa. A evidência perfeita é, pois, uma “ideia que reside no esforço para o conhecimento” (HUSSERL, 2010, p.61; CM, 52), um ideal para o qual devemos tender, sem a pretensão de atingi-lo plenamente.

O texto das *Meditações Cartesianas* é bem sucinto em relação à diferenciação entre evidência perfeita e adequada, mas, parece afirmar que a evidência perfeita não passa de uma ideia a almejar, sendo que a evidência adequada é realizável, ocorrendo, nesse caso, um preenchimento da intenção, com experiências que reafirmam progressivamente o preenchimento inicial.

Antes de nos determos na elucidação da evidência apodítica, é importante destacar a noção de preenchimento, conceito estabelecido por Husserl desde as *Investigações Lógicas* (1901), que caracteriza os diferentes graus de evidência e que se imbrica com as noções de *intenção significativa* de *intenção intuitiva*, amplamente discutidas naquela obra. O preenchimento, segundo Husserl, é:

(...) o ato que se acomoda na síntese de preenchimento dando à intenção o seu “recheio”, põe diante de nós **diretamente** – ou pelo menos de uma maneira relativamente mais direta do que a intenção – aquilo que é de fato visado por esta última, ainda que representado de uma maneira mais ou menos imprópria ou inadequada. No preenchimento temos a vivência do, para dizer assim, *isto é o próprio* (HUSSERL, 1980, p.53, LU VI §16).

O preenchimento é, portanto, esse ato que torna possível que o objeto se dê em carne e osso. Mesmo admitindo modos mais ou menos perfeitos, o objeto, além de meramente intencionado, se coloca diretamente diante de nós. De acordo com Soffer:

(...) preenchimento é o que nós experimentamos quando, primeiro, nós tomamos em consideração um julgamento meramente significativo, então,

subsequentemente, realizamos um ato em que o mesmo conteúdo de sentido é dado em intuição e, além disso, nós reconhecemos os dois conteúdos como sendo o mesmo. (...) O preenchimento pode acontecer por atos de diferentes modalidades (que Husserl chama de qualidades): um desejo, uma esperança, um medo, podem todos ser preenchidos em intuição, tanto quanto um julgamento assertório. (...). A característica geral compartilhada por todas as formas de preenchimento intuitivo é que o objeto é de alguma maneira mostrado como aparece e não simplesmente indicado por meio de um signo. SOFFER (1988, p.104-105, tradução nossa).

Ou seja, uma intenção vazia, não preenchida, corresponde a uma intenção significativa e uma intenção preenchida, a uma intenção intuitiva, como esclarece Vieira: “A intuição, portanto, é uma vivência na qual se tem ‘diante de si’ o que, num ato significativo, era visado meramente de maneira vazia, na ausência do objeto” (VIEIRA, 2015, p.56). O preenchimento é, assim, o responsável por transformar uma intenção meramente significativa em uma intenção intuitiva, que traz o próprio objeto. De acordo com Husserl, nas *Investigações Lógicas* (1901): “A intenção significativa simplesmente indica o objeto, a intuitiva o representa no sentido estrito da palavra; ela traz consigo algo da plenitude do próprio objeto” (HUSSERL, 1980, p.60-61, LU VI §21).

Ainda que Husserl reelabore o entendimento de verdade na maturidade – em sua fase transcendental, como nas *Meditações cartesianas* –, aperfeiçoando a compreensão de ser verdadeiro não mais como correspondendo ao ser transcendente, como nas *Investigações Lógicas* (1901) (e, portanto, ultrapassando a ideia de verdade como mero preenchimento de uma intenção significativa), mas como “ser efetivo” que permanece como idêntico no decorrer do fluxo temporal de experiências concordantes (Vieira, 2015), o filósofo permanece utilizando o conceito de preenchimento como ponto de partida para o entendimento do caráter de inadequação de alguns níveis da evidência.

Prosseguindo nas investigações das *Meditações Cartesianas*, a todas as evidências, corresponde o caráter de indubitabilidade, de forma que atestar uma evidência é sempre reconhecer uma plena certeza, que exclui qualquer tipo de dúvida. Mas, enfatiza Husserl, a indubitabilidade não significa que a certeza não possa ceder posteriormente à dúvida ou incerteza. É sempre possível

(...) que o ser se possa expor como aparência, possibilidade para a qual a experiência sensível nos fornece já exemplos”. Esta possibilidade em aberto de se tornar duvidoso, correspondentemente, do possível em não-ser *apesar da evidência*, deve poder ser sempre reconhecida de antemão através de uma

Em relação à indubitabilidade, apenas uma evidência, a evidência apodítica, tem a “peculiaridade notável de não ser em geral, apenas e simplesmente, uma certeza de ser acerca das coisas ou estados-de-coisas nela evidentes, mas de se revelar ao mesmo tempo, pela reflexão crítica, como a absoluta impensabilidade do seu não-ser” (HUSSERL, 2010, p.64-65; CM, 56). Essa evidência com “dignidade mais elevada”, a evidência apodítica, é revelada pela reflexão crítica, de forma que seja completamente impensável o seu não-ser. Justamente pelo seu caráter de validade necessária, Husserl define ser fundamental para a evidência fundadora da Fenomenologia, além da precedência em relação a todas as outras evidências, o caráter de apoditicidade.

É importante notar que, para Husserl, mesmo a evidência inadequada pode ser apodítica, já que “a adequação e a apoditicidade de uma evidência não têm que andar de mãos dadas” (HUSSERL, 2010, p.70; CM, 62). Para ele, mesmo evidenciando-se unilateralmente e de forma incompleta, a evidência inadequada pode trazer consigo a impossibilidade da afirmação do seu não-ser. Essa impossibilidade seria, entretanto, concluída a partir de uma evidência que não possui tanta clareza quanto a evidência adequada. Esse esclarecimento é importante porque, com ele, Husserl visa afastar uma crítica eminente sobre a evidência apodítica, a de que ela não se aplicaria ao “eu sou” por ele abranger o passado, que, obviamente, não é imediato nem claro, ou seja, é apreendido de maneira inadequada. Segundo o argumento husserliano, se uma evidência inadequada pode ser apodítica, como ele defende, está assegurada a apoditicidade do “eu sou”, mesmo compreendendo os horizontes indeterminados do passado.

O “presente vivo”, no sentido do *ego cogito*, é experienciado de maneira adequada, diferentemente do passado, alcançado de forma presuntiva, imerso num horizonte de indeterminidade, jamais completamente determinado, sendo vivido com inadequação. Nesse ponto, Husserl faz uma analogia entre a percepção externa e a apoditicidade do ego transcendental. Assim como os atos intencionais apresentam-se como adequados ou inadequados, no tocante ao preenchimento da intenção, o que impacta na robustez da evidência, conforme analisamos há pouco, ocorre também com a teoria da percepção externa e a noção de perfilamento. Ao percebermos uma coisa, lidamos apenas um

dos seus infinitos perfis.<sup>14</sup> Os outros ficam sempre ocultos, presentes apenas como um horizonte. Ao visarmos, porém, apenas um dos perfis, temos a experiência do objeto completo. A percepção externa se dá num misto de visto e não visto porque, apenas pela percepção, um objeto nunca se revela por inteiro, nunca se dá.

As coisas se dão, pela percepção externa, em perfis, sempre defasados em relação ao objeto transcendente. Como não podemos perceber o objeto em sua totalidade, mas apenas perfilado, esses perfis constituem percepções inadequadas ou não completas desse objeto, mais ou menos determinadas de acordo com o direcionamento da nossa atenção. Quando um objeto é observado, há sempre uma parte que não é mostrada, uma face oculta. Isso, no entanto, não nos impede de ter a identidade da coisa. A face oculta do objeto é apresentada de certa maneira, vivenciada mesmo quando não surge à percepção. Mas, para Husserl, não é porque esse perfil oculto é vivenciado que ele é percebido. Ele é dado como horizonte ou possibilidade de uma percepção que não se dá, que não se completa. Assim, quando vemos a tela de um *notebook*, por exemplo, sua parte traseira não se dá na percepção, já que no momento em que se visa a tela, não é possível o acesso ao perfil escondido.

Essas apresentações por perfis, inadequadas, são marcas descritivas de objetos transcendentais. Não há possibilidade de que haja percepção adequada; é necessário que a percepção externa se dê dessa maneira inadequada, perfilada que é, inclusive, a forma de reconhecermos um objeto como transcendente. Diz Husserl:

Da percepção de coisa faz parte, além disso, e também por necessidade de essência, certa *inadequação*. Uma coisa, por princípio, só pode ser dada “por um dos seus lados”, e isso não significa apenas de maneira incompleta, imperfeita, num sentido qualquer, mas significa justamente o que é prescrito pela exibição por perfil. Uma coisa é dada necessariamente em meros “*modos de aparição*”, neles um *núcleo do “efetivamente exibido”* é necessariamente envolto, no que se refere à apreensão, por um *horizonte de “dados concomitantes”* inautênticos e por uma *indeterminidade* mais ou menos vaga. E o sentido dessa indeterminidade é mais uma vez prescrito pelo sentido geral

---

<sup>14</sup> Em alemão, *Abschattung*. De acordo com Veríssimo (2016, p.522): “No centro da fenomenologia da percepção husserliana, encontra-se a descrição da coisa percebida com base na noção de *Abschattung*. (...). A etimologia do termo *Abschattung* refere-se à ideia da ação de uma sombra que pouco a pouco adquire contornos definidos. (...). Em Husserl, o termo remete ‘à emergência de um ‘aparecendo’ espacial no domínio originário da percepção’ (English, 2002, p.54, grifo do autor). O termo alude principalmente ao campo da percepção visual, ao fato de que aquilo que aparece ‘não pode jamais ser dado senão de um certo lado, em perspectiva, através de tais e tais contornos, sem que jamais sua face e seu avesso possam aparecer ao mesmo tempo’ (English, 2002, p. 54, grifo do autor)”. Optamos pela utilização do termo em português “perfil”, amplamente utilizado pela tradição de comentadores, como tradução para o termo original *Abschattung*.

do percebido propriamente dito e como tal, por exemplo, pela essência geral desse tipo de percepção que chamamos percepção da coisa (HUSSERL, 2006, p. 104).

Nessa passagem, Husserl deixa claro seu ponto de vista: é por essência que a percepção externa seja dada em meros perfis, permanecendo sempre um horizonte com multiplicidades de percepções possíveis. A experiência da face oculta, como indeterminada, não pode ser dada na percepção.

Para Husserl, ocorre o mesmo processo com a certeza apodítica do *ego* transcendental. Alguns aspectos do ego são apenas presumidos, encontrando-se num horizonte indeterminado, como o passado, as faces ocultas dos objetos e pontos periféricos em relação à direção da minha atenção no ato da percepção. Mas a indeterminidade desses aspectos do ego não é suficiente para indeferir sua “apoditicidade”, pois, de acordo com Husserl, a “apoditicidade” é garantida não pela completa adequação, mas, pela impossibilidade de se pensar o seu não-ser.

A noção de “apoditicidade” evolui no texto das *Meditações cartesianas*, de acordo com a complementação e aprofundamento dos significados de ego e do *cogito cogitatum*. Dessa forma, a “apoditicidade”, que se revela um critério problemático desde a segunda meditação, amadurece, à medida que o texto avança, de forma que a palavra final sobre a questão, na obra, conforme veremos no capítulo III, é basicamente uma autocrítica e uma revisão desse primeiro momento. Alguns aspectos desse caráter problemático da apoditicidade são analisados por Husserl no §9, como a questão do pertencimento do passado à subjetividade transcendental:

Certamente que, com isso, não está ainda decidido o problema da apoditicidade e, com ele, o problema do primeiro fundamento e do terreno para uma Filosofia. Surgem imediatamente dúvidas. Por exemplo, não pertencerá inseparavelmente à subjectividade transcendental o seu respectivo passado, que está apenas disponível por meio da recordação? Mas poderá reclamar-se para a recordação uma evidência apodítica? (HUSSERL, 2010, p.70, CM 62).

Ao examinar a “apoditicidade” como exigência filosófica, num primeiro momento, diz Husserl: “Ao estatuir o *ego* transcendental, ficamos, em suma, num ponto perigoso, mesmo quando não temos desde o início em consideração as difíceis questões acerca da apoditicidade” (HUSSERL, 2010, p.71; CM, 62-63). Em seguida, após explicitar a relação entre transcendente e transcendental, que desenvolveremos nas sessões seguintes, o filósofo esclarece que também a evidência do *ego* se apresenta em multiplicidades, que

não são, individualmente, absolutamente indubitáveis, mas, que possuem, contudo, uma estrutura que é apodítica – a forma temporal imanente. (HUSSERL, 2010, p.76, CM, 66-67)

### 1.3.2 Suspensão da crença no mundo

Apesar de ser a crença mais elementar para o indivíduo em orientação natural, nem mesmo a evidência da existência das coisas do mundo pode pleitear a apoditicidade, visto que o seu não-ser não é impensável. O mundo pode ser tomado como um “sonho coerente”, não sendo possível tomar sua evidência como imediatamente apodítica.

As coisas do mundo aparecem em multiplicidades, sob várias perspectivas, em perfis diferentes, num fluxo contínuo, ou seja, aparecem em sua contingência que só permite a identificação e unificação por meio da consciência. Se o mundo é esse fluxo indefinido, de acordo com a Fenomenologia, deve-se buscar alcançar a evidência fundamental no sujeito, que é quem sintetiza todas essas multiplicidades, significando-as.

Em orientação natural, que é como o sujeito se encontra espontaneamente na vida, o mundo está disponível e o indivíduo, passivamente, nele se encontra. Contrapõe-se à orientação filosófica, e possui, em relação a ela, uma passividade inerente na qual é pressuposta a objetividade do mundo, crença não questionada que funciona como pano de fundo para as experiências individuais. O mundo, que o indivíduo experimenta irrefletidamente, é dado espontaneamente como exterior a ele e é como ele o vê; ele está à sua disposição.

Mas, em orientação filosófica, que é a posição própria da reflexão filosófica, o indivíduo deve colocar “entre parênteses” a existência do mundo natural, já que considerar como pressuposto a sua existência seria não cumprir a exigência de rigor que Husserl determina para a fundamentação da Filosofia. Ao mesmo tempo, colocá-lo entre parênteses é também preservá-lo, já que negar o mundo seria incorrer num absurdo cético. O mundo, na Fenomenologia, torna-se uma “tese de mundo”.



Nas *Meditações cartesianas*, a *epoché* começa pela crença no mundo. Não é possível, de imediato, atestar qualquer validade sobre o mundo e o conhecimento acerca dele. Conforme desenvolvido na primeira seção, tudo isso é, por meio da *epoché*, suspenso, colocado “entre parênteses”.

O mundo “em parênteses” passa a ser, para a Fenomenologia, uma “pretensão de ser”. Nesse mundo, incluem-se, além de todo o conhecimento científico, a existência intramundana de todos os outros eus e, juntamente com eles, todas as formas culturais e sociais. Tudo isso é suspenso e, assim: “Numa palavra, não apenas a Natureza corpórea, mas também o inteiro mundo circundante concreto da vida será doravante, para mim, em vez de algo que é, apenas uma pretensão de ser” (HUSSERL, 2010, p.67; CM, 59). O mundo continua a aparecer como antes, mas, ao refletir filosoficamente, não é mantida como válida a crença natural de ser, típica da orientação natural e característica da experiência; há uma “modificação de validade” e a coisa passa a ser “*simples fenômeno*”. Assim, diz Husserl: “O mundo não é para mim, em geral, outra coisa senão um ser que, num tal *cogito*, está consciente e vale para mim” (HUSSERL, 2010, p.69; CM, 60).

### 1.3.3 *Cogito* como evidência apodítica

Ao realizar a *epoché* do mundo, contudo, não ficamos diante de um nada. (HUSSERL, 2010, p.69; CM, 60). Dá-se, dessa forma, uma viragem, com a evidência primordial não mais no mundo, mas no sujeito, o que conduz, finalmente, à subjetividade transcendental. A evidência apodítica repousaria, dessa forma, sobre o *ego*.

Como resíduo, seguindo Descartes, resta o *ego cogito*, completando a “grande reversão” que, se conduzida de maneira correta, leva à subjetividade transcendental (HUSSERL, 2010). Husserl enfatiza que se deve conduzir a grande reversão de maneira correta porque, para ele, nesse ponto, conforme discutido na primeira seção, Descartes errou, deixando escapar o universo inteiramente inexplorado e essencial que se abria – o campo transcendental. Deve-se completar a reversão de maneira correta, imergindo inteiramente na subjetividade transcendental que se abre, completando radicalmente a *epoché*.

Se o mundo como “pretensão de ser” não é mais considerado em sua condição objetiva como as ciências o tomam, o sujeito também não o é. A profundidade da *epoché* proposta por Husserl purifica ainda mais o *ego*, que, ao contrário do *ego* cartesiano, se torna depurado da sua condição humana. A evidência fundadora, para Husserl, não é o eu encarnado, mundanizado. Ao realizar a *epoché* do mundo, foi também realizada uma *epoché* do *ego* enquanto homem. O que resta é um *ego* transcendental “e se ele diz: ‘eu sou, *ego cogito*’ então isso já não significa mais: ‘eu, este homem, eu sou’” (HUSSERL, 2010, p.73, CM, 64). Para o filósofo:

“(…) se me coloco por sobre essa vida inteira e me abstenho de toda e qualquer consumação de qualquer crença de ser, que toma directamente o *mundo* enquanto existente – se dirijo exclusivamente o meu olhar para esta própria vida, enquanto consciência *do* mundo, então aproprio-me de mim próprio enquanto *ego* puro, com a corrente pura das suas *cogitationes* (HUSSERL, 2010, p.69, CM, 60-61).

O reconhecimento do *ego* puro, que não é mais o eu natural nem o psicológico, advém, portanto, da abstração da crença de ser do mundo e da visada para o novo campo que se abre, o campo da consciência do mundo. O que resta como resíduo da *epoché* transcendental é justamente o “*ego* puro, com a corrente pura das suas *cogitationes*” (HUSSERL, 2010, p.69; CM, 61), ou, em outras palavras, o “*ego-cogito-cogitatum*”.

#### 1.3.4 *Cogito* alargado que inclui o mundo visado

Mas a evidência fundamental vai além do *ego cogito*; ela é o *ego cogito cogitatum*, ou, a consciência e o que se inclui nela como “fenômeno”. Podemos dizer que o *cogito* é alargado ao infinito, compreendendo todas as vivências múltiplas, assim como os fenômenos como unidades sintéticas de identidade. Nas palavras de Husserl: “(…) aquilo de que eu, aquele que medita, por isso mesmo me aproprio é da minha vida pura com todas as suas vivências e todas as suas coisas visadas, enquanto puramente visadas”. (HUSSERL, 2010, p.69; CM, 60).

A consciência sempre se dirige a um objeto e o objeto só o é para uma consciência. A inseparabilidade dos objetos em relação ao *cogito* garante o seu alargamento, o que faz com que o campo fenomenológico se abra, abrangendo todo o mundo enquanto fenômeno.

Por meio da intencionalidade<sup>15</sup>, como propriedade fundamental que propicia esse alargamento do *cogito*, o intencional algo configura uma abertura ao mundo, rompendo com a concepção cartesiana da interioridade. A consciência e o objeto se definem através dessa reciprocidade, dessa relação fundamental, que propicia uma vastidão de experiências e vivências. Após a *epoché* universal, “não perdemos, de facto, o mundo para a Fenomenologia, mas antes, o retomamos como *qua cogitatum*” (HUSSERL, 2010, p.83; CM, 74).

Com a redução transcendental, e a interdição da posição em relação à existência do mundo, o novo campo que se abre diz respeito a uma conversão do olhar. Através da reflexão, não nos dirigimos mais à coisa “pura e simples” e sim ao ato e ao objeto intencional. Por exemplo, ao perceber uma casa, dirigimo-nos, em reflexão natural, à própria casa e, na atitude de reflexão transcendental, ao ato de perceber a casa e à estrutura da consciência que permite o reconhecimento da casa e ao sentido da casa para a consciência. O *cogito* é descrito, explicitado.

A experiência fenomenológica, justamente como essa descrição e explicitação do mundo enquanto fenômeno e das estruturas gerais da consciência, que se relacionam com ele, mostra o quão vasto é seu campo de investigação. O mundo, transcendente, e a consciência, transcendental, adquirem sentido e validade, um em relação ao outro. O termo “transcendente” se refere às coisas do mundo, aquilo que, pela *epoché*, teve sua posição de existência colocado entre parênteses, mas que permanece enquanto sentido para a consciência, enquanto fenômeno, e “transcendental” refere-se àquela que é capaz de, por sua estrutura intencional e sintética, constituir e validar esse sentido, ou seja, a consciência ou *ego* transcendental. Os objetos são tidos pela Fenomenologia, então, como “transcendências na imanência”, já que ao mesmo tempo em que estão contidos na consciência como fenômenos, tem seu sentido como exterior a ela, ou seja, transcendendo-a.

---

<sup>15</sup> O termo remete à filosofia de Brentano que reutiliza o conceito de *intentio* usado pelos escolásticos. Em Husserl, a intencionalidade representa esse direcionamento que a consciência tem em relação ao objeto. Estruturalmente, é impossível que um ato da consciência não tenha um objeto, não vise um objeto. A consciência “é sempre consciência de alguma coisa. Por isso, na sua filosofia, o *Cogito* cartesiano aprofunda-se, abarcando o *cogitatum*, tornando-se um *Cogito Cogitatum*. Nas palavras do filósofo, “As vivências de consciência são também denominadas *intencionais* em que a palavra ‘intencionalidade’ não significa, então, outra coisa senão esta propriedade universal e fundamental da consciência de ser consciência de qualquer coisa, de transportar em si, enquanto *cogito*, o seu próprio *cogitatum*” (HUSSERL, 2010, p. 80; CM, 72).

É importante, portanto, ressaltar os contornos dessa relação em que a transcendência do mundo é um estar “irrealmente contido”, não como um pedaço ou uma parte real da consciência, mas, apenas adquirindo sentido a partir das evidências e dos atos de fundamentação da consciência. Da mesma forma, o transcendental “está necessariamente pressuposto por esse sentido”, (HUSSERL, 2010, p.74; CM, 65), firmando a inseparável correlação *ego cogito cogitatum*.

A amplitude da consciência fenomenológica descortina-se; da consciência, que compreende não apenas o *cogito* e seus atos – as *cogitationes* –, mas, abrindo-se ao mundo pela intencionalidade, inclui o *cogitatum*, o objeto visado como unidade de sentido (DEPRAZ, 2011). Dessa forma:

O título transcendental *ego cogito* deve, por conseguinte, ser alargado com mais um membro: todo e qualquer *cogito*, toda e qualquer vivência de consciência, como também dizemos, visa qualquer coisa e é em si mesma portadora, neste modo visado, do seu *cogitatum* respectivo, e cada vivência falo-á à sua maneira. (HUSSERL, 2010, p.80; CM, 71)

A pura vida de consciência, aberta ao mundo, por meio da relação com os objetos visados e seu sentido, mostra-se infinita, o que expõe a vastidão da tarefa filosófica husserliana.

#### **1.4 O *ego cogito***

O conceito de *ego* não é estanque; de acordo com as relações traçadas, a doutrina do *ego* foi revisada durante todo o pensamento de Husserl, sofrendo importantes variações, o que resulta em uma gama de termos relativos aos diversos sentidos do *ego*: *ego empírico*, *ego puro*, *ego transcendental*, *ego como substrato de habitualidade*, *ego como pólo*, *ego psicológico*, *ego pessoal* (DOOD, 1997). Abordaremos aqui, visando a melhor compreensão da empatia e da intersubjetividade, o desenvolvimento da noção nas *Meditações cartesianas*, partindo da relação inicial com o *cogito* cartesiano, até a apresentação da Fenomenologia transcendental como auto explicitação do *ego*.

Ao aprofundar a *epoché* em relação à dúvida cartesiana e estendê-la até o próprio *cogito*, Husserl depura ainda mais o conceito de *ego* cartesiano, que ultrapassa a noção de eu psicológico, alcançando o *ego* transcendental. Essa depuração descortina o campo

transcendental, e com ele, toda a gama de relações intencionais processadas na consciência.

Assim, o *ego* que, no início da exposição husserliana nas *Meditações cartesianas*, era analisado à luz do *ego* cartesiano, surgindo como evidência apodítica, indubitável, segura e idêntica, explicita-se como uma estrutura muito mais complexa à medida em que é compreendida sua amplitude, com a inclusão do *cogitatum*, numa relação bilateral entre consciência e objeto, em que “o *ego* transcendental (...) só é o que é em relação com objectividades intencionais” (HUSSERL, 2010, p.109; CM, 99).

Assim como as multiplicidades das vivências adquirem sentido e unidade por meio da atividade de síntese, dando origem aos objetos intencionais, ocorre um tipo de polarização similar na própria estrutura da subjetividade, que adquire certa estabilidade ou unificação em meio às multiplicidades subjetivas, ou seja, ao realizar as sínteses identificadoras em relação às coisas, o *ego* também se auto constitui. Além do fluxo de experiências vividas, descortina-se um eu idêntico, que permanece em relação a essas vivências. Entre o *ego* e o objeto ocorre uma espécie de paralelismo porque, enquanto constitui os objetos, o *ego* também se constitui. Existe uma unidade inseparável e necessária entre *cogito* e *cogitatum* porque, conforme comenta Tourinho:

(...) se por um lado, este mesmo objeto que se revela na consciência requer, enquanto objeto de pensamento (*cogitatum*), uma atribuição de sentido, de um sentido constituído pelo próprio eu originário; por outro lado, como fonte doadora de sentido, pólo contínuo e permanente que acompanha todos os vividos, o eu puro somente é concebido por relação aos objetos que constitui (TOURINHO, 2012, p.123).

É esse o *ego* que Husserl chama apodítico. E Husserl não abre mão da identidade do *ego*, da unidade das habitualidades, como ele nos diz já no *Ideias I*:

(...) nenhuma exclusão de circuito pode suprimir a forma do “*cogito*” e eliminar o “puro” sujeito do ato: o “estar direcionado para”, o “estar ocupado com”, o “posicionar-se em relação a”, o “experimental”, o “sofrer de” esconde *necessariamente* em sua essência que cada um deles é justamente um raio “a partir do eu” ou, na direção inversa, “e direção ao eu” – e esse é o eu *puro*, ao qual a redução não pode causar dano algum (HUSSERL, 2006, p.182-183, *Ideen I* §80)

Para o filósofo, não pode existir o pensamento sem o eu que pensa, não faz sentido uma reflexão sem sujeito; o *ego* não pode ser considerado apenas o centro para o qual

convergem o fluxo de vivências; antes, o *ego* é dotado de capacidade sintética que unifica tanto a si próprio quanto as multiplicidades de vivências, que se estabilizam, significadas, em objetos intencionais, que sempre ultrapassam a vivência original. Diz Husserl: “(...) poder-se-ia talvez mostrar que a evidência absoluta do *ego sum* também se estende necessariamente às multiplicidades da auto-experiência da vida transcendental e das propriedades habituais do *ego* (...)” (HUSSERL, 2010, p.76; CM, 67). Para Husserl, a evidência do *ego* permeia todas as multiplicidades, predominando sobre elas e as transformando. E o caráter apodítico do *ego* especifica-se, levando em conta a estrutura revelada múltipla e complexa, como o tempo imanente:

(...) a consistência absolutamente indubitável da auto-experiência transcendental não é a simples identidade do “eu sou”, mas, ao longo de todas as doações particulares da auto-experiência efectiva e possível – se bem que estas não sejam, individualmente tomadas, absolutamente indubitáveis -, estende-se uma *estrutura de experiência universal e apodítica* do eu (por exemplo, a forma temporal imanente da corrente de vivências) (HUSSERL, 2010, p.76; CM, 67).

A consciência interna do tempo é a estrutura apodítica do *ego*, responsável pela “forma fundamental de síntese, a saber, a da *identificação* (...)” (HUSSERL, 2010, p.88; CM, 79). Esse tempo é um tempo imanente, relativo às múltiplas vivências da consciência que se unificam, por meio da síntese, em uma objetividade intencional.

Levando em conta as complexidades em torno do *ego* transcendental e considerando de suma importância sua compreensão para o desenvolvimento da empatia, Husserl apresenta, nos parágrafos 31, 32 e 33 da quarta das *Meditações cartesianas*, três dimensões do *ego* transcendental, que veremos a seguir:

a) O eu como polo idêntico das vivências

Assim como realiza a síntese unificadora dos fenômenos e os abrange, o *ego* também processa uma identidade de si mesmo, se reconhecendo como eu, um “eu que vive isto e aquilo, que vive através deste e daquele *cogito* como o *mesmo*” (HUSSERL, 2010, p.110; CM, 100). É uma segunda polarização, em relação à primeira, realizada com as vivências, em que emerge o eu idêntico, que, através das vivências, se refere a todos os objetos intencionais. O eu refere-se, através e ao longo das vivências, a todos os polos-objeto.

O *ego* possui caráter de centralidade em relação ao fluxo de vivências, mas não somente isto; o *ego* não é um simples centro para o qual elas convergem, mas, antes é um eu que se reconhece assim, se reconhece como o mesmo, em meio a multiplicidade da vida intencional. A capacidade do *ego* de se referir às coisas, sendo capaz da fundação de sentido do mundo circundante, entrelaça-se fundamentalmente à sua própria auto constituição e à sua apreensão como o único e mesmo eu.

b) O eu enquanto substrato de habitualidades

A segunda dimensão do *ego* apresentada por Husserl diz respeito a características permanentes do eu que fazem com que ele não seja um polo de identidade vazio.

Apesar do ato ser efêmero e passar, o eu que realizou esse ato permanece, pois irradia sempre novos atos com sentidos atualizados, adquirindo propriedade permanente. No caso de uma decisão, por exemplo, o ato de decidir passa, mas a decisão persiste duradouramente, de forma que o eu pode sempre revisitar a decisão tomada, sempre reencontrando-a como sua. Se essa decisão é cancelada, o eu se altera, mas permanece sendo o mesmo que tomou uma decisão e a abandonou. O eu está “(...) por essência retro-referido à corrente de consciência (...)” (HUSSERL, 2010, p.111, CM 101). O eu se auto constitui, dessa forma, como eu pessoal estável e permanente.

Essa permanência do eu não quer dizer que todo o tempo imanente é continuamente preenchido com vivências, nem que o próprio eu seja essa continuidade de vivências. Para Husserl, o eu é, mais do que isso, uma unidade estável que atravessa as vivências e que se mantém através delas.

c) A plena concreção do eu enquanto *mônada*<sup>16</sup>

---

<sup>16</sup> O termo *mônada* remete à Leibniz. Segundo ele, em sua *Monadologia* (1720): “A Mônada de que vamos falar aqui não é outra coisa senão uma substância simples, que entra nos compostos; simples, quer dizer, sem partes. (...) E estas Mônadas são os verdadeiros Átomos da Natureza e, numa palavra, os Elementos das coisas. (...) As Mônadas não têm janelas pelas quais alguma coisa possa entrar ou sair. Os acidentes não poderiam apartar-se, nem passear-se fora das substâncias, como faziam outrora as espécies sensíveis dos Escolásticos. Assim, nem a substância nem o acidente podem entrar de fora numa Mônada” (LEIBNIZ, 2016, p.39-40) A adoção do termo por Husserl ressalta alguns dos pontos fundamentais do conceito, utilizado por aquele filósofo. Assim como as *mônadas* leibnizianas, o termo utilizado pelo fenomenólogo remete à unidade, à centralidade em relação a um conjunto. A *mônada*, é identificada por Husserl com o *ego* concreto: “Uma mônada é um indivíduo, vivendo uma unidade concreta (Hua I 157; *eine lebendige Einheit*, XIV 34), estabelecido ao longo do tempo (CM §33), com seu próprio campo temporal (*Zeitfeld*,

Além de ser caracterizado como polo idêntico e substrato de habitualidades, o *ego* também contém, como *ego cogito cogitatum*, a pluriformidade fluente da sua vida intencional e dos objetos visados e constituídos por ele. A permanência desses objetos corresponde a uma formação de habitualidades no eu, tal como as tomadas de posição provocam no eu-polo.

O ego tem um “mundo circundante”<sup>17</sup> constante, em que são dados objetos bem conhecidos e objetos somente antecipados como possíveis de se ter conhecimento. Os objetos bem conhecidos remetem a uma aquisição originária, que ultrapassa as intuições particulares. Constitui-se, assim, o objeto como idêntico, se determinando dentre as múltiplas propriedades. Isto institui uma habitualidade no eu, o que faz com que o objeto seja permanentemente tomado em suas determinações, o que determina o mundo circundante, cada vez mais conhecido, com um horizonte de objetos a conhecer, a adquirir, mas sempre antecipados com a estrutura de um objeto (HUSSERL, 2010).

Husserl utiliza o termo *mônada* para se referir a esse “ego tomado na plena concreção”, abrangendo toda a vida da consciência, o que torna a auto explicitação do *ego*, tal como

---

XIV 43), e capacidade para auto desenvolver (XXV 322) como uma vida” (MORAN, 2012, p.269). Esse *ego* concreto retoma justamente o sentido da *mônada* de centralidade absoluta e do hermetismo de cada consciência com seus fenômenos. Ao falar, porém, de comunidade de *mônadas*, Husserl garante a relação entre as *mônadas* não mais por uma harmonia doada por Deus, como o faz Leibniz, mas, pelas estruturas intencionais de reconhecimento do outro, a empatia, e pela formação intersubjetiva.

<sup>17</sup> Em alemão, *Umwelt*. É importante ressaltar o sentido do termo *Umwelt* aqui, como mundo circundante para o *ego*. Em algumas passagens, Husserl também utiliza o termo *Umwelt* para se referir ao mundo circundante natural. No §29 do *Ideias I* ele utiliza o termo *Umwelt* tanto para designar o sentido de mundo circundante para a consciência e para a relação intersubjetiva, ambas em atitude fenomenológica e, portanto, após a revogação da tese de existência do mundo como natural, quanto também para o próprio mundo circundante natural, sendo que, neste caso, complementa o termo *Umwelt* com a palavra “natural” [*natürliche*]: “Tudo aquilo que vale para mim mesmo, vale também, como sei, para todos os outros seres humanos que encontro no mundo que me circunda [*Umwelt*]. Ao ter experiência deles como seres humanos, eu os entendo e aceito como eus-sujeito, assim como eu mesmo sou um, e como referidos ao mundo natural [*natürliche Umwelt*] que os circunda. Isso, porém, de tal modo que apreenda o mundo circundante deles e o meu como um só e o mesmo mundo [*Umwelt objektiv*], que vem à consciência, embora de maneira diversa, para todos nós. (...) A despeito disso tudo, nós nos entendemos com nossos próximos e estabelecemos em conjunto uma realidade espaço-temporal objetiva como mundo que nos circunda [*Umwelt*], que está para todos aí, e do qual, no entanto, nós mesmos fazemos parte (HUSSERL, 2006, p.76-77, *Ideen* §29). Dessa forma, quando Husserl refere-se ao eu enquanto *mônada*, o mundo circundante – *Umwelt* – ao qual se refere é o mundo de fenômenos, dos sentidos, dos objetos como fenômenos para uma consciência e não ao mundo circundante natural, já parentetizado pela *epoché* fenomenológica: “Eu tenho, enquanto *ego*, um mundo circundante [*Umwelt*] que é *para mim* de maneira constante, tenho nele objectos enquanto são para mim, a saber, que são para mim enquanto bem conhecidos, com uma disposição permanente, ou que são meramente antecipados como objectos susceptíveis de deles tomar conhecimento. (...) Por via disso, constitui-se, na minha atividade sintética, o objecto na forma de sentido explícita: *o idêntico das suas múltiplas propriedades (...)*” (HUSSERL, 2010, p.112, CM 103).



o desenvolvimento da própria Fenomenologia, uma tarefa infinita. Nas palavras de Husserl:

Dado que o ego concreto monádico compreende a vida inteira de consciência, efectiva e potencial, será então claro que o problema da explicitação fenomenológica deste *ego* monádico (o problema da sua constituição para si próprio) deve compreender todos os problemas constitutivos em geral. Como consequência subsequente, resulta a coincidência da fenomenologia desta autoconstituição com a Fenomenologia em geral. (HUSSERL, 2010, p.112; CM, 102-103)

O *ego monádico* é, portanto, um *ego* concreto, que encerra em si toda sua vida da consciência, numa “realidade fechada”, que compreende as suas intencionalidades, incluindo aquelas relacionadas ao outro, que somente emerge como outro por espelhamento do eu, adquirindo um sentido que transcende o próprio *ego*, como diz o fenomenólogo:

“O que me é especificamente próprio enquanto *ego*, o meu ser concreto enquanto mónada, puramente em mim próprio e para mim próprio, numa propriedade fechada, compreende tanto como outra qualquer, também a intencionalidade dirigida para o alheio (...). Nessa intencionalidade insigne, constitui-se um novo sentido de ser que ultrapassa o meu *ego* monádico na sua propriedade mesma, e constitui-se como um *ego* não como *eu-mesmo*, mas antes como *espelhando-se* no meu próprio eu, na minha mónada” (HUSSERL, 2010, p.135, CM 125).

As três dimensões do *ego*, apresentadas pelo filósofo, de forma geral, definem de maneira mais específica as relações já desenvolvidas anteriormente, explicitando a relação intencional como fundamento para a compreensão tanto das coisas, quanto do próprio eu, e num sentido último, de toda a Fenomenologia, que pode ser analisada em função desses dois polos e dessa relação fundamental.

### 1.5 Solipsismo

Como o ego que medita, após exercida a *epoché* transcendental, pode garantir a existência de outros já que a eles não pode ter acesso imediato? A formulação da questão solipsista parece se referir à existência de outros sujeitos para um sujeito que está circunscrito à imanência da consciência, de tal forma que Husserl enuncia, no primeiro parágrafo das *Meditações cartesianas*:

Quando eu, o eu que medita, me reduzo ao meu *ego* transcendental absoluto através da *ἐποχή* fenomenológica, não me torno num *solus ipse* e não o permaneço porquanto eu, sob o título de Fenomenologia, exerça

consequentemente uma auto-explicação? Não deverá uma Fenomenologia que queira resolver os problemas do ser objectivo e apresentar-se como Filosofia ser estigmatizada como Solipsismo Transcendental? (HUSSERL, 2010, p.131; CM, 121)

Mas, a aparência se dissolve quando compreendemos que a Fenomenologia não trata da posição de existência das coisas; essa, foi posta entre parênteses. A questão solipsista, elaborada metodicamente por Husserl para penetrar na problemática do outro e da intersubjetividade, encaminha a análise fenomenológica para a constituição e explicitação do sentido do *alter ego* para o *ego*. E explicitar a constituição de um outro *ego* é tão importante porque é essa constituição que fundamentará a intersubjetividade transcendental, a partir do *ego cogito*. O solipsismo, se bem compreendida a demarcação do campo de pesquisa fenomenológico, empreendida pela *epoché*, não é uma legítima objeção à Fenomenologia husserliana, como veremos a seguir.

Fundamentalmente, a Fenomenologia não trata da existência, nem de coisas da natureza, nem de outros sujeitos. Sendo um estudo do puramente subjetivo, colocou-se entre parênteses a existência de outros *egos*, assim como a de animais, plantas, números e teorias científicas. Ora, essa é justamente a função da *epoché*: colocar entre parênteses toda a posição de validade em relação a tudo que não seja o próprio *ego*, ou seja, retirar de circuito, não afirmar nada, inclusive, radicalmente, em relação a existências de qualquer coisa que não seja relativa ao sujeito transcendental. A fenomenologia nada diz a respeito disso; após a saída da orientação natural, nada afirmo ou nego a respeito de existências. À Ciência cabe esse papel, conforme nos diz Moura no prefácio à edição brasileira das *Ideias I*:

As verdades fenomenológicas não são ‘opiniões’ sobre o mundo existente, a redução fenomenológica será por definição a proibição de se fazer qualquer afirmação sobre o mundo ‘puro e simples’ (MOURA, 2006, p.17)

Bem entendido, se nada digo a respeito de existências, sobre o que diz a Fenomenologia? A que exatamente Husserl se refere quando introduz a pergunta solipsista? Façamos, nesse ponto, um retrospecto dos passos de Husserl até aqui. Husserl reconhece o mundo natural como inquestionável. Ele não existe apenas para mim e enquanto o observo. Estamos aí no mundo; é nele que sentimos, andamos, fazemos ciência e reconhecemos

uns aos outros, no entanto, orientar-se espontaneamente no mundo é uma atitude muito distinta da busca pela sua fundamentação filosófica.

Husserl diferencia as orientações em que o sujeito se encontra ao olhar para o mundo: uma, é a orientação natural, com a qual ele está simplesmente imerso na natureza e a toca imediatamente, e outra, é a orientação filosófica. Em orientação filosófica ou fenomenológica, é assumido um compromisso de fundamentação do mundo, papel que nenhuma ciência é capaz de cumprir, nem mesmo as ciências objetivas já que elas não questionam seus próprios fundamentos. Para Husserl, o genuíno fundamento do sentido do mundo está no campo puramente subjetivo; dessa forma, é a consciência que revela “as coisas mesmas” em sua ipseidade, em “carne e osso”, e todo o sentido do mundo pode ser ali descortinado. Ou seja, em orientação filosófica, há um distanciamento da posição ingênua da apreensão objetiva do mundo, atribuída por Husserl tanto ao homem comum quanto ao cientista. É com a orientação fenomenológica, que é essa viragem para o campo da subjetividade transcendental, que é possível ascender à Fenomenologia. O risco de se confundir as duas orientações pode levar à interpretação da fenomenologia husserliana como um idealismo subjetivo, como nos adverte o comentador MOURA (2006, p.17) no Prefácio à edição brasileira das *Ideias I*:

Afinal, a mesma confusão entre as duas ‘orientações’, que está na origem da apresentação da fenomenologia como uma reedição atualizada do idealismo ‘subjetivo’ de Berkeley, está também na raiz da apresentação da fenomenologia como um método de conhecimento de regiões ‘objetivas’, que disputaria com as ciências a melhor compreensão da ‘realidade’. (HUSSERL, 2006, p.17)

Husserl também comenta na mesma obra:

A alguém que, diante de nossas explicações, objeta que isso significa converter todo o mundo em ilusão subjetiva e se lançar nos braços de um ‘idealismo berkeliano’, podemos apenas replicar que ele não aprendeu o sentido de nossas explicações. (HUSSERL, 2006, p.129, §55).

Nas *Meditações Cartesianas*, Husserl classifica sua Fenomenologia como um *Idealismo transcendental*, como na passagem:

Aquilo que acabamos de apresentar [uma síntese da explicitação intencional da empatia e da intersubjetividade] é uma antevisão do percurso gradativo da explicitação intencional que teremos que realizar, se quisermos (...) realizar efectivamente o **Idealismo Transcendental da Fenomenologia** (HUSSERL, 2010, p. 148, CM 138, grifo nosso),

Mas, apesar dessa auto classificação, após considerarmos as várias mitigações e “defesas” da Fenomenologia frente, tanto ao realismo quanto ao empirismo, e das “obscuridades do lado idealista” que o próprio Husserl empreende, como, por exemplo, nos parágrafos de 20 a 22 e ainda no parágrafo 55 das *Ideias I*, podemos concluir que seu Idealismo é de tipo especial, um Idealismo que escapa à compreensão tradicional do termo, que de forma alguma pode ser considerado como um idealismo berkeliano, ou seja, apesar de, em muitas passagens, Husserl afirma que o mundo depende da consciência, como em: “o mundo da ‘res’ transcendente é inteiramente dependente da consciência” (HUSSERL, 2006, p.115, §49), essa dependência mostra-se com um sentido diferente daquele proposto pelo Idealismo como construído até então pela tradição; um idealismo que, a priori, preserva a posição de existência do mundo e das coisas ao colocá-las entre parênteses, ao realizar a *epoché*. Em concordância com ALVES (2016):

Nesse contexto, os idealismos e realismos históricos são reenviados, por Husserl, para os pressupostos fundadores da atitude natural (...). Em contrapartida, o idealismo da Fenomenologia recebe um sentido inteiramente próprio que só é plenamente compreensível no interior do método da redução. É relativamente ao “campo inteiramente novo” da consciência pura transcendentalmente reduzida, das suas vivências e correlatos intencionais, que Husserl caracteriza a sua Fenomenologia como um idealismo, e aquilo que este termo designa tem que vir precisamente com certas dimensões que só o método da redução permite exhibir. O idealismo da Fenomenologia é, pois, imanente ao próprio método fenomenológico e só ganha sentido no seu interior (ALVES, 2016, p.139).

Ao admitir a orientação filosófica, não lidamos com existências, mas com “fenômenos”, que são, propriamente, como as coisas aparecem à consciência. Ao explicar a constituição do outro, reitera Husserl: “Porque está e sempre continua pressuposta a atitude transcendental, segundo a qual tudo o que antes fora diretamente para nós um ser é tomado exclusivamente como fenômeno” (HUSSERL, 2010, p.136, CM 126). Portanto, levando em consideração o método fenomenológico e o campo de pesquisa aberto por ele, podemos compreender a questão solipsista apresentada no primeiro parágrafo da Quinta Meditação como uma pergunta que visa introduzir a problemática da empatia e não, como uma defesa a uma consistente objeção à Fenomenologia. Torna-se claro, portanto, que o solipsismo é metódico:

“(...) é apenas um sub-nível filosófico e que, enquanto tal, ele deverá ser delimitado, do ponto de vista do método, para que a problemática da intersubjetividade transcendental, como problemática fundada e, portanto, de

nível mais elevado, possa ser tomada em consideração de um modo correcto.” (HUSSERL, 2010, p.78; CM, 69)

A Fenomenologia trata de essências e não de existências, posto que a posição de existência foi suspensa pela *epoché*. O que resta, como resíduo, são os fenômenos. O “real” e “objetivo” para a Fenomenologia são os fenômenos e não mais as coisas, em sua materialidade. As essências passam a ser as unidades reais, aquilo que é: Diz Husserl: “Essência designou, *antes de mais nada*, aquilo que se encontra no ser próprio de um indivíduo como *o que ele é*” (HUSSERL, 2006, p.35, Ideen §2). E ainda:

(...) *Todas as unidades reais são ‘unidades de sentido’*. (...) Realidade e mundo são aqui justamente designações para certas unidades válidas de sentido, referidas a certos nexos da consciência pura, absoluta, que dão sentido e atestam a validade dele, justamente desta e não de outra maneira, de acordo com a essência própria deles. (HUSSERL, 2006, p.128-129, Ideen §55)

Dessa forma, a Fenomenologia é uma *eidética* ou doutrina de essências, como explica Husserl: “No que concerne à fenomenologia, ela quer ser uma doutrina eidética descritiva dos vividos transcendentais puros em orientação fenomenológica (...)” (HUSSERL, 2006, p.161, Ideen §75). Tratando, portanto, dos *eidós* e referindo-se ao universo essencial e de sentido, ela não trata da existência de outros sujeitos e sim, do sentido de outros sujeitos para o *ego*. A resposta fenomenológica à objeção solipsista se dá, dessa forma, na Quinta Meditação Cartesiana, com a explicitação da intencionalidade direcionada ao outro. Em outras palavras, a questão solipsista não versa sobre: *como posso garantir a existência do outro?* E sim: *como se dá a gênese intencional de visa ao outro? Como esse outro faz sentido para mim, me libertando da clausura intencional da completa imanência?* A tarefa fenomenológica, então, é compreender a formação de sentido do *outro* através da explicitação das formas da consciência que o intencionam.

Husserl recoloca o problema, em termos puramente fenomenológicos. Para ele, não faz sentido pensar filosoficamente ao modo das ciências de fatos, que almejam uma pretensa “objetividade”, já que esta é, necessariamente dependente de uma ciência eidética: “Também podemos exprimi-lo assim: toda ciência de fatos (ciência de experiência) tem fundamentos teóricos essenciais em ontologias eidéticas”. (HUSSERL, 2006, p.44, Ideen §9). A “objetividade” é, para a Fenomenologia, também uma essência, de forma que as ciências naturais e empíricas, consideradas “objetivas”, precisam necessariamente estar fundadas em ciências eidéticas, que determinam as essências daquilo de que tratam, até

mesmo a essência “objetividade”: “Visto que, como toda ciência, ela [a ciência empírica] está voltada para objetos, ela tem de estar sujeita às leis inerentes à essência da *objetividade em geral*. (HUSSERL, 2006, p.44, Ideen §8). A “objetividade” irá assumir outro caráter na Fenomenologia, sendo esta, um fenômeno desvelado por um *ego* já reduzido em seu encontro intersubjetivo com os outros, como iremos ver adiante nessa dissertação.

Da mesma maneira que a Fenomenologia não se insere no campo do pensamento científico natural e empírico, pretensamente “objetivo”, conforme já analisado nas seções anteriores, a Fenomenologia abandona *prima facie* o modo irrefletido da orientação natural, de forma que, se tudo o que existe, existe para um sujeito (*cogito cogitatum*), este deve alcançar a transcendência – (o que, por si só, exige-nos a ideia de “objetividade” – de uma objetividade “imane”te”) e, dessa forma, alcançar o *Outro* e o mundo – na própria imanência. A subjetividade transcendental é, dessa maneira, o universo de sentido possível; e é a partir da intersubjetividade, constituída em si, que o sujeito constitui um mundo “objetivo”, comum a todos; afinal, para Husserl:

“Não tem sentido querer captar o universo do ser verdadeiro como qualquer coisa que está fora do universo da consciência possível, do conhecimento possível, da evidência possível, de modo que ambos os universos se correlacionassem de uma forma simplesmente exterior por meio de uma lei fixa. (HUSSERL, 2010, p.126; CM, 117)

O teor do questionamento é intencional, circunscrito especificamente nos contornos fenomenológicos, já que, como nos esclarece Pedro Alves, não é a respeito de afirmações sobre existências que se compromete a Fenomenologia ou com qualquer tipo de questionário ontológico. “Em particular, ela não é o lugar onde a crença natural da existência de outros sujeitos se pode transformar numa definitiva certeza” (ALVES, 2009, p.147-148). A legítima questão fenomenológica diz respeito aos atos intencionais que se direcionam à experiência de outro sujeito, buscando elucidar tanto sua estrutura interna, como as formações de sentido que fundam.

O esclarecimento da empatia tem em vista a fundação da intersubjetividade, como tema maior do projeto filosófico de Husserl. Em diversas passagens das *Meditações cartesianas*, Husserl se refere à empatia como “fio condutor transcendental” ou como sendo capaz de desvendar o sentido do mundo objetivo, como ele expressa na passagem:

“Mas imediatamente se torna patente que o alcance de uma tal teoria é muito maior do que parece à primeira vista, dado que ela também conjuntamente *funda uma teoria transcendental do mundo objetivo(...)*” (HUSSERL, 2010, p.134; CM, 124). E o objetivo, como mais adiante iremos argumentar, adquire novo sentido, de “*ai-para-qualquer-um*, enquanto algo por nós sempre co-visado quando falamos de realidade objectiva”, ou seja, o sentido de intersubjetivo (HUSSERL, 2010, p.134; CM, 124).

É à intersubjetividade que Husserl dedica os últimos momentos das *Meditações cartesianas*, e é ela que ancora, como iremos ver, a compreensão das comunidades e do mundo da cultura e o mais importante, é a intersubjetividade que redefine a noção de objetividade, ressignificando-a.

Se impõe agora o problema da constituição<sup>18</sup> transcendental do *outro*, que irá fundamentar a noção de intersubjetividade. A partir da questão solipsista, Husserl desenvolve a explicitação desse tipo específico de síntese constitutiva, que irá operar na constituição do *outro* para o *ego*.

---

<sup>18</sup> A questão da constituição (*Konstitution*) é muito importante na Fenomenologia de Husserl, que a toma mais pelo caráter de explicitação ou desvelamento intencional do que pelo de criação, conforme esclarece Moran: “Husserl fala da constituição pelo sujeito como doando a um objeto seu ‘sentido e ser’ (Sinn und Sein) ou ‘sentido e validade’ (Sinn und Sein Geltung). A constituição é uma realização da consciência. Husserl pensa na constituição não tanto como uma construção ativa (Aufbau) pelo sujeito e mais como uma maneira particular pela qual o significado é revelado” (MORAN, 2012, p.91). A constituição liga-se à estabilização de sentido em meio à multiplicidade e variação no transcorrer do fluxo da consciência, como Husserl explica na primeira ocorrência do termo nas *Meditações Cartesianas*: “Só desta maneira [por meio da análise intencional que explicita o sentido] poderá o fenomenólogo tornar compreensível como, na imanência da vida de consciência, e em que modos de consciência deste infundável fluxo de consciência, pode haver consciência de qualquer coisa como unidade objectiva estável e permanente e, em particular, como tem lugar, para cada categoria de objectos, esta maravilhosa operatividade de *constituição* de objectos idênticos (...)” (HUSSERL, 2010, p. 94, MC 20). E isso não vale apenas para o nível da constituição perceptiva da coisa, mas, também para “(...) a *coisa intersubjetivamente idêntica*, uma unidade constitutiva de ordem superior. Sua constituição refere-se a uma pluralidade aberta de sujeitos que se encontram em relação de entendimento. O mundo intersubjetivo é o correlato da experiência intersubjetiva, isto é, da experiência mediada por “*empatia*” (HUSSERL, 2006, p.336, Ideen §151) e para toda e qualquer região: “Assim, com efeito, todo tipo peculiar de tais efetividades implica sua própria fenomenologia constitutiva e, com ela, uma nova doutrina concreta da razão. Em toda parte, a tarefa é por princípio a mesma: é preciso trazer ao conhecimento, em todos os níveis e camadas, o sistema completo das configurações de consciência que constituem o dado originário de todas essas objetividades e tonar, assim, compreensível o equivalente de consciência do tipo de ‘efetividade’ em questão” (HUSSERL, 2006, p.338, Ideen §152).

## 1.6 *Epoché* de tipo especial

A estratégia metodológica que Husserl utiliza para explicitar a constituição transcendental do outro é a “*epoché* peculiar”, uma “*ἐποχή* temática no interior da esfera transcendental universal” (HUSSERL, 2010, p.134; CM, 124). Essa “*epoché* de tipo especial”, apresentada por Husserl no §44 das *Meditações cartesianas*, como nos diz DODD (1997), não é uma duplicação da *epoché* transcendental. Pelo contrário, para ser realizada, exige uma pressuposição daquela.

Buscando explicitar a intencionalidade que visa o *Outro*, Husserl procede a essa “*epoché* de tipo especial”: coloca em suspenso “todas as atividades constitutivas da intencionalidade que estejam referidas, mediata ou imediatamente, à subjetividade alheia” (HUSSERL, 2010, p.135; CM, 124). O que resulta dessa abstração é o que ele denomina “um eu reduzido à esfera da propriedade”. No entanto, lembra-nos Husserl, o *ego* que medita não é o eu-homem no sentido comum, reduzido a um simples fenômeno no interior do fenômeno mundo. Trata-se “de uma *estrutura essencial da constituição universal*, em que transcorre a vida do *ego* transcendental, enquanto constituinte de um mundo objetivo” (HUSSERL, 2010, p.135; CM, 125). Por conseguinte, o outro que será investigado também não é um outro sujeito no mundo, mas um outro eu transcendental. Porque, se o que Husserl visa é, por meio da constituição transcendental, desvelar o sentido do ser que torna possível o mundo objetivo (o outro), o sentido da “subjetividade alheia” em questão não pode ser o dos outros como objetivos, ou como sujeitos que estão no mundo. Se bem que, como iremos ver, é necessário constituir o sentido de ser no mundo, tanto para o eu, quanto para o outro, para que se esclareça a constituição do outro como outro sujeito transcendental.

Essa *epoché* caracteriza-se pela abstração temática de tudo que é estrangeiro, completando a “redução da experiência transcendental à esfera de propriedade”. Husserl chama a atenção para a diferença entre a abstração de todo o estrangeiro na esfera natural e na esfera transcendental. Se realizada essa abstração na esfera natural, ou em orientação natural, o que ocorre é que o sujeito que realiza a abstração, fica só, em termos espaciais. Por exemplo, se uma “peste universal” abatesse todos os outros, esse sujeito se encontraria só no mundo, mas essa solidão não abalaria o sentido mundano, de ser “experenciável-por-qualquer-um”. Já na esfera transcendental, reduzir à esfera da



propriedade se refere à abstração de todo o sentido atribuído ao que não é próprio, ou seja, a todo o sentido da objetividade do mundo.

Essa *epoché* temática se faz necessária, segundo Husserl, porque o *ego* transcendental, resíduo da *epoché* transcendental, contém intencionalidades dirigidas ao alheio, intencionalidades que constituem o *alter-ego*, com o sentido de ultrapassar o próprio *ego*, se constituindo como *outro*. É justamente visando à aclaração de sentido desse alheio ou *alter-ego* que se deve realizar essa *epoché* temática, excluindo todo o alheio, enquanto sentido e todo o sentido constituído através dele, da esfera do *ego* transcendental, conforme diz Husserl:

Pertence ao fenómeno transcendental do mundo que ele seja diretamente dado numa experiência concordante e, assim, considerando-o de um modo sinóptico, há que atentar no modo como o alheio se apresenta como codeterminante do sentido do mundo e, na medida em que o faz, há que excluí-lo abstractivamente (HUSSERL, 2010, p.136; CM,126)

Nessa passagem, podemos observar a antecipação de um desenvolvimento posterior das *Meditações cartesianas*: que o sentido do mundo é determinado intersubjetivamente, por “experiências concordantes” codeterminadas pelo alheio ou outro sujeito.

Prosseguindo no esclarecimento da *epoché peculiar*, para determinar a esfera de propriedade, deve-se abstrair tudo o que é alheio, o que é, em termos fenomenológicos, abstrair tudo o que confere sentido ao alheio. Esse movimento de determinação da esfera da propriedade significa a exclusão de tudo que for estrangeiro ou dado diretamente ao eu em primeira pessoa (Moran, 2012). No desenvolvimento da empatia, torna-se um passo fundamental para a determinação do *outro* sob uma perspectiva puramente a partir do *ego* transcendental, depurada de qualquer sentido daquilo que é alheio ao eu.

O mundo, diz Husserl, é um fenómeno transcendental cujo sentido é dado numa experiência concordante codeterminada pelo alheio (HUSSERL, 2010, p.136; CM, 126). Ora, do mundo fazem parte homens e animais, seres de carácter egoico, que são, em relação ao eu, alheios. Então tudo o que confere sentido ao alheio – como outros homens e animais - deve ser abstraído, assim como também todos os predicados culturais, marcados pela *espiritualidade alheia*, que também torna possível o sentido específico do alheio aqui em questão. Deve-se abstrair o carácter do estar disponível para qualquer um, “próprio de

todos os objectos do mundo fenoménico que constitui o seu carácter de nos serem alheios” (HUSSERL, 2010, p.137; CM, 127). Dito em outras palavras, deve-se abstrair de todo o sentido *mundo objetivo* ou, fenomenologicamente, de todo o intersubjetivo.

Após a abstração do que é alheio, permanece um estrato coerente do fenómeno mundo e uma intuição experienciante, estratos fundantes e exclusivamente relacionados à esfera de propriedade do eu. O que permanece como propriedade do ego é “o sentido *simples natureza*, purificada de todo o sentido da subjectividade alheia, que perdeu precisamente também este *para-qualquer-um (...)*” (HUSSERL, 2010, p.138; CM, 128).

No próximo capítulo, veremos, mais detidamente, quais os resultados e desdobramentos dessa abstração empreendida pela “*epoché* peculiar”, dessa redução à esfera da propriedade.

## CAPÍTULO II

### EU-OUTRO

#### 2.1 Resíduo da *epoché* temática

A questão solipsista leva à pergunta pela existência do outro, além do próprio eu; instaure-se o questionamento “sobre a possibilidade de eu, a partir do meu ego absoluto, chegar até outros *egos*, que, todavia, enquanto outros, não estão efetivamente em mim, mas estão em mim enquanto conscientes (...)” (HUSSERL, 2010, p.132; CM, 122). Com o intuito de ultrapassar a questão solipsista, explicando como se dá a constituição do outro, ou, em outras palavras realizando a “tarefa de explicitação fenomenológica que nos é indicada pelo *alter-ego*” (HUSSERL, 2010, p.132; CM, 122), desenvolve-se, portanto, a *epoché* temática. Foi assim delimitado um problema especial, o problema do aí-para-mim dos outros, que é tema de uma “*teoria transcendental da experiência do que me é alheio, da chamada intropatia*<sup>19</sup>” (HUSSERL, 2010, p. 134; CM, 124) e, para explicitar e desenvolver as questões que envolvem o alheio, empreende-se uma *epoché* temática, que consiste na exclusão “do campo temático de tudo que é agora questionável” (HUSSERL, 2010, p.134-135; CM, 124), o que significa, no caso da empatia, na abstração de todo o sentido do alheio para o *ego*. Abstraindo do alheio, delimita-se o campo próprio do eu, em separado do *outro*, possibilitando maior clareza na investigação e no desvendamento e aclaração de sentido da constituição do *alter ego*.

A *epoché* temática deve ir além da *epoché*, no sentido de purificar o ego de todo o *alter ego*, pois se a *epoché* resulta num aparente solipsismo, esse é, conforme visto no capítulo

---

<sup>19</sup> Tradução do termo alemão *Einführung*. Apesar de a edição adotada utilizar o termo “intropatia”, optamos, no nosso texto, por uma questão estilística, pelo termo “empatia”, mais corrente na língua portuguesa. Em relação a isso, concordamos com Savian Filho: “(...) *Einführung*: trata-se da experiência ou do provar/sentir (*fühlen*) que faz penetrar na (*ein*) compreensão daquilo a que essa experiência remete, ou seja, a experiência (vivência) alheia. Para enfatizar a riqueza etimológica do termo, alguns estudiosos propõem a tradução ‘intropatia’ ou ‘entropatia’, em vez de “empatia”, mas os prefixos latinos que dão origem às traduções têm aproximadamente o mesmo sentido, de modo que não parece necessário escolher entre “empatia” e ‘intropatia’ a não ser por razões estilísticas. Talvez uma forma de evitar o entusiasmo que leva à manipulação da noção de empatia fosse empregar o termo ‘intropatia’, em vez de “empatia”, escapando, portanto, à associação com “simpatia”, que, queiramos ou não, lateja veladamente por trás mesmo da leitura de muitos intérpretes que dizem não querer associar empatia com simpatia. Todavia, se em português o termo “empatia” é mais corrente, não há porque preferir um termo idiossincrático como ‘intropatia’. (FILHO, 2014, p.33-34).

anterior, apenas aparente porque o sentido do *alter ego* encontra-se fenomenologicamente no próprio *ego*, codeterminando os demais sentidos atribuídos ao mundo, conforme nos diz Husserl:

Pertence ao fenómeno transcendental do *mundo* que ele seja diretamente dado numa experiência concordante e, assim, considerando-o de um modo sinóptico, há que atentar no modo como o alheio se apresenta como codeterminante do sentido do mundo e, na medida em que o faz, há que excluí-lo abstractivamente (HUSSERL, 2010, p.136; CM, 126)

Para Husserl, a *epoché* temática se faz necessária porque é ela que, de fato, delimitará o campo exclusivo do *ego*, explicando, como, a partir dele, o sentido do *alter ego* é forjado.

Sendo empreendida essa *epoché* peculiar, em que é abstraído tudo que confere sentido ao alheio, o que resta é o *ego* com um fluxo de vividos e sua estrutura temporal. Pois, não havendo outros que, intersubjetivamente, “objetifiquem” o mundo ou tornem esse mundo “aí-para-qualquer-um”, não há mais o sentido objetivo, restando ao *ego*, sua corrente de vividos e a sua estrutura sintética (temporal), que é a estrutura fundamental do *ego*. O que resta é, nas palavras de Husserl, a “‘natureza’ incluída na minha propriedade” (HUSSERL, 2010, p.137; CM, 127), purificada de todo o sentido da subjetividade alheia. Essa natureza é um estrato unitário e coerente do fenómeno mundo, correlato transcendental da experiência do mundo concordante e prosseguida; um estrato fundante, que independe da experiência do alheio e, portanto, do sentido do *mundo objetivo* para ter validade, “enquanto que o inverso não tem de se verificar” (HUSSERL, 2010, p.137; CM, 127) já que o sentido do mundo objetivo é justamente fundada na relação empática, que se abre a partir dessa abstração particular e faz emergir a vida psíquica do eu e sua estrutura interna.

É importante notar, então, que após a abstração, permanece a experiência do mundo possível e real do que é alheio, o fluxo de vividos. Esse aparente paradoxo, qual seja, abstraindo de todo o alheio permaneça, contudo, a experiência relativa ao alheio é apenas aparente, pois a supressão do alheio a que Husserl se refere nessa *epoché* de tipo especial é, na verdade, uma dupla exclusão: é uma abstração de tudo o que remete ao alheio como predicados culturais e também dos **sentidos** que o alheio valida como objetivos e essas exclusões não abstraem da experiência mesma do alheio, que permanece primordialmente. Em outras palavras, abstrai-se de tudo objetivável, permanecendo os atos retro referidos à própria consciência e também as experiências do alheio em sua

multiplicidade sem objetivação. Seria justo, assim, expandir a proposição de Husserl e qualificar essa *epoché* peculiar não como a *abstração de todo o alheio*, mas sim como a *abstração de **todo o sentido** que o alheio valida como objetivo*.

Husserl nos adverte sobre a importância de se diferenciar o resíduo dessa abstração temática, a “natureza incluída na minha propriedade” da “natureza pura e simples”, que é tema do investigador natural. Para Husserl, a natureza pura e simples também é resultado de uma abstração, qual seja, a de todo o psíquico e de tudo relativo às pessoas, mas, essa abstração ainda ocorre internamente ao mundo objetivo<sup>20</sup>; sendo pautada pelo sentido do *mundo objetivo*, possuindo também sentido objetivo. Já na abstração proposta por Husserl para desvelar o sentido do outro, trazendo à luz a intersubjetividade, o sentido objetivo não mais existe, já que foi abstraído todo o sentido do alheio e, portanto, todo o intersubjetivo, que é, para Husserl, o que possibilita o “aí para todos”. Logo, o sentido da “simples natureza”, de que fala Husserl, não pode ser tomado como abstração do próprio mundo, nem do sentido desse mundo.

Esses esclarecimentos se fazem necessários para que o resultado da *epoché* temática seja justificado internamente à proposta de Husserl, sendo diferenciada do sentido comum da palavra “natureza”. É importante ressaltar o uso de termos tão semelhantes – *natureza pura e simples e simples natureza* – para designar duas noções tão díspares que evidencia a tensão, sempre presente no texto de Husserl, entre as coisas materiais e os fenômenos, entre as coisas naturais e as “coisas em carne e osso”, entre ser e essência, ou seja, entre o mundo dado em orientação natural e aquele desvelado pela redução fenomenológica – o mundo da Fenomenologia, tensão esta que ele buscará conciliar com a significação do corpo, como mais à frente veremos.

De acordo com as *Meditações cartesianas*, essa “simples natureza”, reduzida à propriedade do eu, resíduo da *epoché* temática, revela corpos e, proeminentemente, o

---

<sup>20</sup> Na *Crise*, Husserl discorre mais detidamente sobre essa questão, explicando como se dá a abstração de todo o subjetivo para estabelecimento das ciências naturais e a dificuldade da Psicologia, como ciência do puramente subjetivo, em realizar a abstração contrária, qual seja, a de todo o corpóreo em relação ao mundo subjetivo, chegando ao puramente psíquico. Em vez de realizar essa abstração, a Psicologia acaba por tomar das ciências naturais a ideia de realidade num sentido igual ao da natureza corpórea, que ela atribui à mente, o que resulta num contrassenso, que, para Husserl, precisa ser corrigido a fim de que a Psicologia desponte como ciência do efetivamente mental.

corpo orgânico<sup>21</sup>, distinto de todos os outros corpos pela particularidade de não ser apenas corpo, mas de ser um corpo vivido, apropriado e experimentado intimamente pelo eu: não é mero corpo, mas, pertencente e submetido ao julgo do eu. É essa corporalidade ou vivência do corpo que sobressai na propriedade original do eu transcendental.

O resíduo dessa exclusão abstrativa do sentido do alheio é a natureza reduzida do eu, que inclui seu organismo corporal e, por conseguinte, conforme veremos em seguida, o *ego* psicológico com o corpo, a alma e o *ego* pessoal e predicados que têm significação puramente a partir desse eu.

## 2.2 *Körper*, *Leib* e cinestésias

Nesse ponto, faz-se pertinente a distinção entre os termos do idioma alemão *Körper* e *Leib*<sup>22</sup>, utilizados por Husserl e traduzidos neste trabalho como corpo e organismo ou corpo orgânico, respectivamente. Ao contrário das línguas latinas que utilizam apenas uma palavra para designar “corpo”, a língua alemã utiliza esses dois termos com diferentes significados – antecipando brevemente, *Körper* significando um corpo físico qualquer e *Leib*, um corpo animado. Esses dois termos são utilizados por Husserl no tratamento da empatia a fim de problematizar dois sentidos distintos relacionados ao

---

<sup>21</sup> No original, *Leib*. Na tradução adotada, o termo *Leib* é traduzido como soma. Argumenta o autor que o próprio Husserl sugeriu a tradução, ao designar a ciência do *Leib* por *Somatologie* (Somatologia), em *Ideen III*, §2 e por utilizar a palavra grega *soma* como equivalente a *Leib* em vários manuscritos. (Cf. NT 1, p. 67, CM). No entanto, optamos pela tradução *corpo orgânico* e *organismo* por ser a mais utilizada na literatura recente por comentadores de língua portuguesa, sendo um termo amplamente aceito e defendido. Acreditamos que o significado do termo *corpo orgânico* expressa bem o sentido visado pela palavra *Leib*, no que diz respeito ao sentir um corpo como seu, vivenciando-o. Neste trabalho, utilizamos também o termo em alemão – *Leib*, quando procuramos enfatizar sua diferença em relação à outra dimensão do corpo – *Körper*.

<sup>22</sup> *Leib* tem origem na palavra do alemão medieval *lîp*, cujo uso era primeiramente indiferenciável entre ‘corpo’ e ‘vida’ e só sucessivamente adquiriu o significado de corpo próprio e anímico, separando-se do sentido de ‘vida’, que por sua vez tornou-se *Leben* no alemão contemporâneo. Já *Körper* é a germanização do latim *corpus* e, portanto, significa corpo morto ou corpo tomado como mera materialidade. As informações etimológicas foram retiradas do apêndice “La traduction de Leib, une Crux Phaenomenologica” à edição francesa de textos selecionados da Hua XIII, XIV e XV (cf. DEPRAZ, 2001, p. 386-387). (DEPRAZ, apud BARCO, 2012). Devemos fazer um esclarecimento em relação à utilização do termo “corpo” neste trabalho. Quando utilizamos o termo “corpo” acompanhado de uma qualificação, como por exemplo: o *próprio corpo* ou o *corpo vivido*, devemos levar em conta o significado da expressão, já que também usamos o termo “corpo” com a significação corrente. Assim, nos exemplos – *corpo vivido* e *próprio corpo* – nos referimos justamente ao outro termo do par mencionado, *Leib*. Ao contrário, quando buscamos dar ênfase no caráter puramente espacial do corpo, utilizamos *mero corpo*.

corpo próprio do eu. A análise desses dois termos e de sua relação essencial é fundamental para a compreensão da empatia e da intersubjetividade nas *Meditações cartesianas*.

Um simples corpo (*Körper*) se encontra disponível no mundo circundante e aparece ao *ego* por meio da percepção, em diferentes perfis, sempre múltiplos e experienciados continuamente, progressivamente sintetizados e sempre confirmados ou atualizados. Já o organismo (*Leib*), é vivido e apropriado pelo *ego*, como regendo suas ações no mundo e, sendo seu “ponto zero”, como sendo a polarização do fluxo de percepções sempre variáveis e concordantes ou atualizadas. Ou seja, se organismo (*Leib*) refere-se a uma apropriação íntima e vivida desse corpo, o mero corpo (*Körper*) refere-se à apreensão do corpo como simples objeto, tanto em relação ao corpo do outro, cuja vivência original é interdita a mim, quanto como uma perspectiva de significação do meu próprio corpo, que se dá por abstração da sua vivência original de organismo.

Na passagem abaixo da *Crise*, Husserl expõe brevemente a diferença essencial entre *Körper* e *Leib*, apontando as “iniludíveis” questões concernentes ao processo de significação do corpo do outro como organismo e a apreensão do meu próprio organismo como mero corpo:

Assim, os corpos [*Körper*] e o corpo somático [*Leib*] são, segundo a percepção, essencialmente diferentes; o corpo somático, a saber, como o único corpo somático efetivamente perceptivo, o meu corpo somático. Como surge a consciência, em que do mesmo modo o meu corpo somático adquire a validade ontológica de um corpo entre outros, como por seu lado, certos corpos do meu campo perceptivo vêm a valer como corpos somáticos, corpos somáticos de eus-sujeitos “estranhos”, estas se tornam, então, questões iniludíveis. (HUSSERL, 2012, p.86; Krisis, 109)

O corpo ou mero corpo (*Körper*) é utilizado por Husserl ao tratar do corpo como objeto transcendente, intencionado pela percepção externa e apreendido sempre perspectivamente. *Körper* é algo objetivável, construído intersubjetivamente e sempre captado em perfis. É o corpo como materialidade, localizado espacialmente, apreendido pela percepção e por nossa capacidade de síntese, que torna o múltiplo, uno e contínuo. *Körper* se refere a qualquer objeto material; todos são *Körper* na medida em que se encontram localizados espacialmente.

O termo “organismo” (*Leib*) refere-se a uma experiência original, que só é possível pela vivência íntima do próprio corpo, que é, diferente de todos os outros, sentido em originalidade. O sentido de “propriedade” é fundamental para a significação do

organismo. Husserl enfatiza o “governo” sobre os órgãos e afetação pelas cinestésias e sensações como atribuições essenciais do *Leib*. É um corpo animado que age no mundo e se auto apreende originalmente. Diz respeito a uma relação primordial entre o eu e seu próprio corpo. Espontaneamente, o eu vivencia o próprio corpo. Esse organismo é:

(...) o único objecto no interior do meu estrato abstractivo de mundo a que atribuo, em conformidade com a experiência, campos sensoriais, se bem que em diferentes modos de pertença (campo de sensações tácteis, do frio e do quente, etc), o único *em* que imediatamente *ponho e disponho*, e em que particularmente governo cada um dos seus *órgãos* (HUSSERL, 2010, p.138; CM, 128)

Fonte das sensações, o organismo é “governado” pelo eu, que o movimenta, experimentando-o em originalidade e unidade. Diferentemente das coisas do mundo, que se apresentam em perfis, o organismo é, originalmente, apreendido por inteiro, unificado. De acordo com as *Meditações cartesianas*, além das sensações, outra manifestação da apropriação íntima e do carácter fundamental do corpo orgânico são as cinestésias, que se relacionam com o agir no mundo. Assim, diz Husserl:

Eu percepciono com as mãos, tateando cinestésicamente, do mesmo modo que, olhando cinestésicamente, percepciono com os olhos, etc., (...); além disso, eu posso, jogando com essas cinestésias, empurrar, impelir, etc., e, com isso, agir somaticamente, primeiro de um modo imediato, e, de seguida, também mediato (HUSSERL, 2010, p.138; CM, 128)

As cinestésias ou cinestésias<sup>23</sup> são, de acordo com DEPRAZ (2011, p.61): “todas as sensações vividas que sentimos quando nós mesmos estamos em movimento”. As cinestésias ou sensações de movimento permitem ao eu uma espécie de autoconsciência espacial em relação aos objetos do mundo. Reiteram a ação, posse e governo do eu em relação ao seu próprio corpo e também sinalizam a liberdade em agir, pois se há uma volição na mudança de posição, esta possibilita justamente a compreensão do corpo como “governado” pelo eu. É a consciência da liberdade de agir que está implicada na realização das cinestésias, que sempre reiteram o poder sobre o próprio organismo. Na passagem abaixo, retirada da *Crise*, Husserl descreve as cinestésias:

---

<sup>23</sup> Cinestésias ou cinestésias deriva do termo grego *Kinesthesis*, sendo *kinēsis* movimento e *aisthēsis* é sensação. Na edição adotada da *Crise*, o tradutor, numa equivocidade não explicada, utiliza tanto o termo “cinestesia” quanto “sinestesia”. Nos parece que a utilização do termo “cinestesia” se refere ao quadro geral, sendo que para se referir à determinada cinestesia, o tradutor utiliza “sinestesia”, mas essa interpretação não é conclusiva. Neste trabalho, para evitar ambiguidades, utilizaremos sempre o termo “cinestesia”.



“Estes [os órgãos da percepção] desempenham aqui, conscientemente, um papel constante e, com efeito, funcionam no ver, ouvir etc., em conjunto com a mobilidade egoica a que lhes pertence, a chamada cinestesia” (HUSSERL, 2012, p.85; Krisis, 108)

No trecho acima, Husserl define a cinestesia justamente como “mobilidade egoica”, ou seja, como uma espécie de capacidade de movimento do próprio ego. Homologamente aos pares “simples natureza”/“natureza pura e simples” e *Körper/Leib*, que reforçam o aparente contraste entre objetivo/subjetivo<sup>24</sup>, destacamos, em relação às cinestesias, a diferença entre a “mobilidade egoica” e os movimentos que se apresentam corporalmente. A “mobilidade egoica” de que trata as cinestesias refere-se à sensação de movimento; é um processo subjetivo em que o eu pode sentir-se alternando sua posição e governando essa alteração. Os movimentos que se apresentam corporalmente levam a um outro ponto de vista desse movimento, que pode ser, inclusive, o do próprio eu ao abstrair da sua sensação. “As sinestesias são diferentes dos movimentos somáticos que se apresentam corporeamente e, no entanto, formam uma unidade característica com eles, pertencendo, nesta duplicidade (sinestesias internas – movimentos exteriores corpóreo-reais), ao corpo somático próprio” (HUSSERL, 2012, p.131; Krisis, 164).

Com as cinestesias, essa mobilidade do organismo, o eu pode sentir originalmente o próprio corpo. Por meio da apresentação das cinestesias, Husserl procura enfatizar que o corpo vivido possui primazia em relação aos demais corpos, restando, após a *epoché* temática, como estrato primordial na esfera de propriedade do eu. As cinestesias reiteram o domínio do próprio organismo, conforme diz Husserl na passagem já mencionada:

(...) [o meu organismo é] o único *em* que imediatamente *ponho* e disponho, e em que particularmente governo em cada um dos seus órgãos. Eu percepciono com as mãos, tateando cinestesticamente, do mesmo modo que, olhando cinestesticamente, percepciono com os olhos, etc., e posso a todo tempo percepcionar assim, pois estas cinestesias dos órgãos transcorrem do *eu faço* e estão submetidas ao meu *eu posso* (...) (HUSSERL, 2010, p.138; CM, 128).

As referências às cinestesias sempre aparecem, nas *Meditações cartesianas* e na *Crise*, relacionadas à “percepção externa”, como na passagem abaixo:

---

<sup>24</sup> Nos referimos a um “aparente contraste” entre objetivo e subjetivo porque o que a Fenomenologia empreende é justamente a superação dessa dualidade. A Fenomenologia reconstrói a noção de objetividade, sendo esta, o fenômeno de uma consciência já reduzida. Ou seja, se em orientação natural ou pelo pensamento científico natural verifica-se uma irreconciliável oposição entre “objetividade” e “subjetividade”, esta, pela Fenomenologia, desvela-se como uma mera aparência, visto que toda “objetividade” já é, por princípio, subjetiva.

“Dirigimos até aqui o olhar para as multiplicidades das exposições dos lados de uma e da mesma coisa e para a mudança das perspectivas de perto e de longe. Logo, advertimos que estes sistemas de exposições ‘de’ estão referidos a multiplicidades correlativas de processos sinestésicos que têm o caráter específico do ‘eu faço’, ‘eu movo’ (onde também o ‘eu paro’ tem de ser incluído). As sinestesias são diferentes dos movimentos somáticos que se apresentam corporalmente e, no entanto, formam uma unidade característica com eles, pertencendo, nesta duplicidade (sinestesias internas – movimentos exteriores corpóreo-reais) ao corpo somático próprio” (HUSSERL, 2012, p.131; Krisis, 164).

Nesse ponto, é importante fazer uma distinção. Diferentemente das sensações, como as sensações tácteis e visuais, as cinestesias indicam, conforme vimos, movimento. Por isso, ao falar das cinestesias, Husserl sempre utiliza as palavras *agir*, *governar*, *mover*. Essa mobilidade do eu é essencial à percepção, mas não no mesmo sentido das sensações. As sensações oferecem o próprio substrato da percepção, ao contrário das cinestesias, que intuem o movimento, numa espécie de relação entre o movimento do próprio eu e o dos objetos, segundo o qual é possível constituir as coisas espacialmente.

As cinestesias sempre se referem a um movimento do próprio organismo sentido pelo eu, como o movimentar das mãos e dos olhos, o que mostra o “eu faço” que indica o “eu posso”. Esses movimentos do organismo sinalizam o governo do eu em relação aos seus próprios órgãos. São as cinestesias, para Husserl, que motivam o aparecimento dos organismos como órgãos das sensações, como argumenta BERNET; KERN; MARBACH (1993), já que são elas que são capacidades orgânico-corporais, propiciando ao organismo o status de organismo corporal funcionante.

Mas, as cinestesias não apenas apontam para a apropriação do corpo como vivido, como organismo. Elas apontam também para a objetivação do corpo, que, originalmente, não é apreendido como objeto no mundo. Por meio das cinestesias, o eu experimenta seu próprio corpo também como objeto. Ao tocar uma mão com a outra mão ou tocar os olhos com as mãos, sentimos com o organismo uma parte do nosso próprio corpo, assim como sentimos um objeto qualquer. Ocorre aí então, para Husserl, um reconhecimento de que o próprio organismo também tem a exterioridade que atribuímos aos outros objetos. O eu se reconhece como objeto.

É por isso que as cinestésias são tão importantes para o desenvolvimento da empatia, e, por conseguinte, da intersubjetividade no pensamento de Husserl. Nas *Meditações cartesianas*, elas, que parecem, num primeiro momento, apenas exemplos de apropriação do próprio corpo, descortinam-se como um elo entre a apreensão do sentido do corpo como organismo e também como objeto. Porque, se as cinestésias, como atividade do organismo, são fundamentais para a percepção, é exatamente esta que possibilita a experiência da própria corporalidade. E sem a encarnação ou objetificação do eu, não poderia ocorrer a doação ao outro do sentido transcendental transferido pelo próprio eu, pois o eu não se reconheceria como ele (objetificado). Para o reconhecimento do outro, é necessária a constituição do organismo como “corpo no espaço”, conforme diz Husserl na passagem abaixo:

“O seu modo de aparição [do corpo do outro] não emparelha, em associação directa, com o modo de aparição que o meu soma, de cada vez, tem efetivamente (no modo do *aquí*), mas desperta antes reprodutivamente uma aparição semelhante, pertencente ao sistema constitutivo do meu soma enquanto corpo no espaço” (HUSSERL, 2010, p.156; CM, 147)

Entretanto, essa objetificação que se completa quando o eu apreende o próprio corpo como mero corpo – *Körper*, não é original. A experiência dominante não é a de apreensão do próprio corpo em perspectiva. É claro que podemos ver nosso próprio corpo e essa visão, é assim, como a dos demais objetos do mundo, dada em perfis. No entanto, essa percepção tem proeminência muito menor que a sensação de unidade com o próprio corpo. Invariavelmente, não percebo o meu corpo, eu percebo pelo meu corpo. Eu o sou. É o que ocorre nos casos de membros fantasmas, em que, mesmo com a amputação de um membro que passa a não mais ocupar lugar no espaço, ele ainda é sentido como organismo; a experiência de posse e governo dos próprios órgãos é tão forte que ela permanece mesmo com a amputação, se tornando quase insuportável, inaceitável e impraticável a perda da vivência de uma “parte” do próprio corpo, ou seja, a incapacidade de vivenciar a completude orgânica.

Mesmo não sendo a experiência mais forte e original, a objetificação do meu próprio corpo ocorre porque também posso, mesmo que com menor vividez, experimentar meu próprio corpo como objeto, conforme o exemplo do tocar uma das mãos com a outra. Quando um membro está dormente e o percebo visualmente sem senti-lo, por exemplo, experimento esse membro sem a sensação de apropriação, percebendo-o momentaneamente apenas como objeto. E essa é, ainda que uma experiência secundária

em relação à vivência primária de apropriação e governo do organismo, conforme já dito, uma experiência fundamental para a doação de sentido ao outro.

Concordamos com ZAHAVI (2003), segundo o qual a experiência cinestésica é uma forma de “autoconsciência corporal” e, como tal, deve ser considerada uma experiência fundamental para a constituição de objetos perceptuais, tendo como base a constituição do próprio corpo como situado espacialmente. Estes, que se apresentam sempre em perfis, tem esses perfis conectados relativamente às experiências cinestésicas. Assim, está inscrita na apreensão de um cubo que sempre se apresenta com uma face oculta, a possibilidade da mudança de posição para apreensão dessa face oculta. A percepção pressupõe o movimento, que é apreendido pelas cinestésias. Há uma relação intrínseca entre a percepção e a mudança de posição, sentida em originalidade pelo organismo com as cinestésias.

O organismo é um *aqui* central ao passo que o corpo do outro, tem o modo do *ali*. Em concordância com o comentário acima, esclarece Husserl:

Esta orientação do *ali*, graças às minhas cinestésias, está submetida a uma livre mudança. (...) Que, agora, o meu soma corpóreo seja apreendido e seja apreensível como outro qualquer corpo natural móbil existindo no espaço, está manifestamente conectado com a possibilidade que se expressa nas seguintes palavras: eu posso alterar a minha posição de tal modo que, através da livre modificação das minhas cinestésias e, em particular, as do circunvagor, poderei sempre converter todo e qualquer ali num aqui, ou seja, poderei ocupar somaticamente qualquer lugar espacial. (HUSSERL, 2010, p.155; CM, 146).

Posso, dessa forma, projetar-me na posição do ali, sem que lá esteja de fato, e, com as infinitas possibilidades de mudança de posição, me relaciono com as coisas do mundo, sendo também coisa do mundo. Posso presentificar, tornar o que fazia parte do horizonte e verificar ou corrigir as intencionalidades que o visavam. Exerço, assim, um domínio sobre o mundo circundante, que é em relação a esse ponto zero – o meu organismo. Ou seja, a autoconsciência/autocompreensão relativa ao corpo orgânico (*Leib*), que se reconhece como unidade das experiências de corpo espacialmente situado (*Körper*), tem sua condição, seu marco zero, na possibilidade da cinestésia.

Quando uma mão toca a outra, o organismo, que é o que experencia, também é experienciado. Nessas cinestésias, o eu pode experimentar-se a si mesmo como sujeito e

também como objeto da percepção, e, ao se apreender como objeto é capaz de transcender a própria imanência e se colocar no mundo, juntamente com todos os outros corpos. “(...) eu posso sempre perceber, por meio de uma mão, a outra mão, por meio de uma mão, um olho, etc., situação em que o órgão funcionante se tem de tornar objecto, o objecto, órgão funcionante” (HUSSERL, 2010, p. 138; CM,128). O sentir e o agir ocorrem juntos, e assim como pode ter experiência das coisas da natureza, o eu experimenta a si próprio, numa espécie de “retro-referência”. Dessa maneira, por propiciarem uma experiência dupla, as cinestésias também indicam uma dupla apreensão do próprio corpo – como organismo e como mero corpo.

A dupla sensação que experimentamos ao tocar nosso próprio corpo – tocando e sentindo, revelam uma bilateralidade, que nos fazem experimentar a dupla condição do corpo. O tocar e o ser tocado é uma relação de reciprocidade, sendo que a mão que toca também é tocada e a mão tocada também toca. A dupla sensação confronta a natureza subjetiva e objetiva do organismo e ao realizar essa experiência, projeto como o outro me experimenta. É nessa projeção em direção ao outro que o eu pode compreender-se também, mas sempre secundariamente em relação à vivência do organismo, como reificado.

Segundo DODD (1997), conforme vimos, as cinestésias demonstram, além do caráter originário do organismo em relação aos demais corpos, o caráter dual desse corpo vivido, que pode, ao mesmo tempo, ser corpo como os demais e organismo, fonte íntima das sensações já que vivenciando o próprio organismo, um órgão pode se tornar objeto e o objeto, órgão. Mas, o comentador, da forma como compreendemos a questão, não confere a devida prioridade da vivência do corpo como organismo, privilegiando, equivocadamente, a compreensão do corpo como mero corpo, o que resulta numa espécie de horizontalidade entre as duas dimensões (*Körper* e *Leib*). Para ele, o corpo mostra a primeira forma de alteridade porque, sendo o principal elemento da esfera da propriedade (sendo organismo), experiência ligada à apropriação e dominação do corpo, mostra-se, ao mesmo tempo, contrário a essa propriedade (sendo objeto), por sua semelhança “externa” com todos os outros corpos, tornando-se inevitável a alteridade que incide sobre o próprio eu. Essa alteridade interna ao próprio ego precederia, dessa maneira, a alteridade entre o *ego* e o *alter ego*. Compreendemos que não é o caso de priorizar a dimensão de objetificação do próprio corpo, apesar dessa objetificação ser condição para a

“apresentação”, como veremos a seguir. Porque se o eu consegue projetar o modo do *ali* que é o ponto de vista do outro em relação ao eu, essa projeção se funda na experiência primária do eu com o próprio corpo, como por exemplo, quando o eu toca a própria mão. Ou seja, essa é uma experiência de projeção, sendo que a experiência primária é, irrefutavelmente, a vivência do organismo. Para se compreender o corpo como *Körper*, é necessário um deslocamento, que não tem, de forma alguma, força igual à experiência do *Leib*. A alteridade, seria, dessa forma, no seio do próprio eu, sendo uma alteridade fundada na abstração e não na vivência original, o que nos parece um contrassenso. A alteridade fundamental é sempre entre o eu e o outro.

Nos aproximamos mais da posição de ALVES (2009), para quem a noção de organismo é primordial e reitera a superação principal do dualismo pela Fenomenologia, entre *res extensa* e *res cogitans*, na medida em que o corpo dominado pelo eu para exploração do mundo circundante, corpo dado na percepção interna – *Leib* –, somente pode se objetificar por abstração; esse corpo não é corpo para uma consciência, mas consciência de se ter corpo. De acordo com o comentador:

Ou seja, a consciência de outrem não é apreensão do meu devir objecto para um outro, ela não é recuperação dessa última extensão de mim mesmo, mas recorte, sobre os objectos do mundo circundante, de um conjunto de sinais que se organizam sob a forma de um comportamento e que, por isso, são interpretados por analogia com o meu próprio ser segundo um processo passivo que é, portanto, anterior a qualquer consciência temática de mim mesmo. Aí onde isto se verifica, algo aparece para mim no mundo com o sentido de um “outro eu” (ALVES, 2009, p.158)

Ainda que seja necessária a compreensão do organismo também como mero corpo, a direção fundamental da analogia não é da dimensão do meu corpo como *Körper*, para a minha objetificação análoga a dos outros corpos, e sim, dos sinais que indicam uma vivência daquele outro corpo para sua significação enquanto *Leib*. Por esses sinais, pelo comportamento do outro, compreendo-o análogo ao meu, e o outro, como análogo a mim. Compreendo que ali há um corpo, que não é apenas mero corpo, mas corpo vivido por outro de mim.

A direção fundamental da analogia é, portanto, não da dimensão do meu corpo como *Körper*, para a minha objetificação análoga a dos outros corpos, e sim, dos sinais que indicam uma vivência daquele outro corpo para sua significação enquanto *Leib*. Por esses

sinais, pelo comportamento do outro, compreendo-o análogo ao meu, e o outro, como análogo a mim. Compreendo que ali há um corpo, que não é apenas mero corpo, mas corpo vivido por outro de mim.

A reflexão fenomenológica é sempre em primeira pessoa e os significados constituídos e doados às coisas sempre se dão pela reflexão de um eu. Da mesma forma, o organismo possui esse caráter de ser de um eu, que o vivencia e o significa como de sua propriedade.

O que há é uma unidade animada, que permite a vivência e constituição de si próprio e, por analogia, de significação do outro como *alter ego* (ALVES, 2009): “Segundo o seu sentido constituído, o *outro* remete para mim mesmo, o outro é reflexo de mim mesmo (...)” (HUSSERL, 2010, p.135, CM 124). Não somente por sua dimensão corporal no mundo, mas por seu comportamento, pode um outro corpo ser apreendido como corpo de um outro sujeito, um *alter ego*, sendo que o eu também é apreendido por esse outro sujeito por esses sinais comportamentais que indicam uma vivência daquele corpo, num ato recíproco. Transfere-se ao outro, por sua semelhança comportamental ao eu, o sentido de outro sujeito transcendental.

O mero corpo revela uma dimensão transcendente enquanto o organismo revela uma dimensão imanente, de apropriação. Essa diferenciação é fundamental no tratamento que Husserl dá à constituição do outro já que este se constitui fundamentalmente através da relação entre esses dois sentidos, mas, sempre originado e emanado pela vivência primária do eu, ou seja, de sua vivência própria como organismo, com um eu que o move e o dirige. Podemos dizer que a dimensão transcendente, a objetificação do próprio corpo, revela um aspecto do eu que transcende a esfera de propriedade, já que, na medida em que é também objeto no mundo, ele ultrapassa, em certo sentido, a própria interioridade, apresentando-se ao mundo como um eu, entre outros.

Podemos afirmar que Husserl visa, com as cinestésias, indicar uma autocompreensão do eu, sentido primordialmente como corpo vivido – *Leib* –, mas, também, como mero corpo – *Körper*. O imbricamento dessas duas esferas, a da *res extense* e da *res cogitans*, torna possível a compreensão do outro e da intersubjetividade. A dupla dimensão do corpo, sendo vivido como organismo e apreendido também como objeto, é o fundamento da constituição do eu como humano e, como tal, permite a explicitação da empatia e

fundamentação da intersubjetividade, tema central das *Meditações cartesianas* que é legado à *Crise*:

Unicamente a partir do meu vigorar originalmente experienciado, como a única experiência original da somaticidade como tal, posso compreender um outro corpo como corpo somático, onde um outro eu vigorando se incorpora, ou seja, posso compreendê-lo de modo mediado e, no entanto, numa mediação de uma espécie totalmente diversa da localização imprópria, onde aquela se funda. Só assim pertencem para mim outros eus-sujeitos fixamente aos ‘seus’ corpos, e estão localizados aí e ali no espaço-tempo e, por conseguinte, impropriamente existentes nesta forma dos corpos, ao passo que eles mesmos e, assim, as mentes em geral, consideradas de modo pura e propriamente essencial, não têm nela de todo nenhuma existência (HUSSERL, 2012, p.176; Krisis, 221).

Com essa passagem, Husserl esclarece que o outro pode ser compreendido como outro de um eu por meio da transferência de sentido de organismo vivido. Por meio do organismo que emerge da *epoché* temática, o *ego* se autoconstitui como homem, como ser no mundo<sup>25</sup>: “A apresentação do meu soma reduzido à minha propriedade significa já a exposição de um elemento da *essência peculiar* do fenômeno objetivo ‘*eu enquanto este homem*’” (HUSSERL, 2010, p.138; CM, 128). Ao realizar a abstração do alheio, retendo-se o que permanece na esfera da propriedade, sobressai o corpo vivido ou a vivência do corpo (o organismo), que destaca o eu enquanto homem, sentido fundamental dentre os outros do mundo. Como resíduo da *epoché* temática, portanto:

(...) retivemos ainda um tipo de ‘mundo’, uma Natureza reduzida à propriedade, um eu psicofísico com um soma, uma alma e um eu pessoal, inserido nessa Natureza por meio do soma corpóreo – as únicas singularidades distinguíveis neste ‘mundo’ reduzido (HUSSERL, 2010, p.139; CM, 129).

Por meio da *epoché* temática e do desvelamento do organismo como proeminente propriedade do eu, o *ego* retém-se como eu psicofísico, pois, na medida em que reconhece o organismo como seu, sendo o único que “põe e dispõe”, particularmente governando

---

<sup>25</sup> Apesar da noção de auto constituição ainda não estar nas *Ideias I*, a ideia da unidade de corpo e consciência como fundamental para o sujeito como homem e para sua relação com outros homens já se encontra no §53 daquela obra: “(...). A consciência só se torna consciência humana e animal pelo referimento empírico ao corpo, e só por intermédio deste ela obtém um lugar no espaço e no tempo da natureza – no tempo medido fisicamente. Lembremos também que somente pelo vínculo de consciência e corpo numa unidade natural, empírico-intuitiva, é possível algo como uma compreensão recíproca entre os seres animados que fazem parte de um mundo, e que somente por ele cada sujeito cognoscente pode encontrar o mundo em sua plenitude, que inclui a ela mesmo e a outros sujeitos, e ao mesmo tempo reconhecer que é o mesmo mundo circundante, que ele possui em comum com os outros sujeitos.” (HUSSERL, 2006, p. 125-126).



cada um dos seus órgãos (HUSSERL, 2010, p.138; CM, 128), se reconhece dotado de um corpo e de uma alma (psique) sendo, dessa forma, o eu-homem constituído como membro no mundo, como um fenômeno inserido no fenômeno do mundo; sendo esse sentido empreendidos pelo próprio *ego* (HUSSERL, 2010, p.139-140; CM, 129, 130). É o que Husserl chama de “auto-apercepção mundanizante”. O *ego* transcendental, por meio das sínteses constitutivas e do despontar do corpo como fundamento da sua propriedade, encarna-se como “*eu no sentido corrente* do eu humano e pessoal no interior do todo do mundo constituído” (HUSSERL, 2010, p.140; CM, 130).

Além da determinação da esfera da propriedade (proposta pela *epoché* temática como forma de caracterização do alheio como “não-alheio”), empreendida de forma negativa, Husserl também traz uma caracterização positiva dessa esfera, buscando revelar seu significado por meio da “explicação”<sup>26</sup> que, segundo ele, é a única responsável pela explicitação da constituição original daquilo que, num primeiro momento, é apenas antecipado – o outro, que é antecipado na experiência de alteridade interna ao próprio eu que se experimenta como corpo orgânico e *simultaneamente* mero corpo, sendo essa segunda dimensão justamente o que propicia a experiência de projeção do outro. A experiência de projeção do outro é vivida originalmente, mas a experiência vivida pelo outro é impossível ao eu, de forma que a alteridade entre o eu e o outro é sempre inultrapassável.

A esfera de propriedade, descortinada pela *epoché* temática, é uma abstração e, como tal, não se encontra de antemão realizada ou intuitivamente realizável, mas exige uma auto reflexão do *ego* transcendental. A esfera da propriedade, segundo as palavras de Husserl, “constitui-se originariamente (...) apenas através da explicação” (HUSSERL, 2010, p.142; CM,132). Ou seja, é exigido um esforço reflexivo e de auto explicitação, a “explicação”, para que se realize a abstração que engendra a esfera da propriedade.

Para Husserl, a partir da evidência apodítica da autopercepção transcendental (o *ego cogito*), emergem, por meio da explicação ou auto explicitação, as formas estruturais universais, que garantem a identidade essencial do eu, nas suas atualidades e

---

<sup>26</sup> No original, *Explikation*.

potencialidades. Dessas formas estruturais, faz parte, prioritariamente, a constante autoconstituição das próprias vivências temporais no quadro de um tempo universal.

A esfera de propriedade é, pois, composta pelas atualidades e potencialidades da consciência, pelos sistemas constitutivos e pelas unidades constituídas, porquanto as unidades constituídas sejam inseparáveis da própria constituição original (como o perceber constituinte e o ser percebido) (HUSSERL, 2010, p.144; CM, 134).

Dessa forma, pertencem à propriedade do eu, além da “simples natureza” – fluxo de vividos da consciência – e do organismo – que se revela com primordialidade –, também os objetos transcendentais, sintetizados pela estrutura essencial do *ego* a partir da multiplicidade sensível. Isso é, nas palavras de Husserl, “o mundo no seu todo”. Assim, “No interior desta *esfera original* (da auto-explicação original), encontramos também um *mundo transcendente*, que desponta como base no fenômeno intencional *mundo objetivo* reduzido ao que me é próprio (...)” (HUSSERL, 2010, p.144-145; CM, 135).

Esse sentido é doado ao outro por analogia. Transpõe-se ao outro, por sua semelhança corporal ao eu, o sentido de outro sujeito transcendental. O sentido dessa vivência que só pode ocorrer em primeira pessoa é, assim, doado ao outro.

### **2.3 A transcendência do outro e do mundo**

Após a realização da *epoché* temática, da colocação em relevo do sentido do próprio e do alheio, uma nova questão surge: a transcendência desse alheio, como algo dotado de sentido de existência própria, externa do eu. Pois, se o mundo transcendente é encontrado no interior da esfera original, como essa transcendência pode adquirir sentido como algo para além do próprio eu, confirmando-se não apenas como um fenômeno imanente ao eu, mas, propriamente, como uma *transcendência na imanência*?

Para Husserl, todo o ser efetivo se constitui pela adequação da experiência. Assim, ocorre com um objeto, que se confirma e se atualiza a cada dado das sensações. Da mesma forma, ocorre com a experiência do alheio. Para que o alheio se efetive, faz-se necessário que ocorra, internamente ao eu, já que ele traz na esfera original o mundo transcendente,

intencionalidades de tipo novo que confirmem o alheio, para além das já mencionadas sínteses constitutivas que o desvelaram. Caso contrário, não poderíamos afirmar que o alheio se efetiva para além da propriedade do eu e que não seja algo simplesmente inseparável da sua própria síntese. Há que se explicar, dessa maneira, quais são e como se processam essas sínteses constitutivas que confirmam a efetividade do alheio. Essas novas intencionalidades que confirmam o alheio nas *Meditações cartesianas* envolvem a “apresentação” e o “emparelhamento”, que serão desenvolvidos a seguir.

É importante notar, no argumento acima, que a pergunta não é *pela transcendência do alheio* – já tratada na sessão 3.4 do Capítulo I dessa dissertação –; essa transcendência é necessária pelo próprio significado do alheio. A pergunta visa *desvelar quais são as intencionalidades que tornam possível a experiência do alheio*, com o sentido de ser transcendente.

Essa transcendência que Husserl visa explicitar, por meio da explicitação das intencionalidades que confirmem o sentido do alheio, é uma transcendência “constitutivamente secundária, enquanto experiência” (HUSSERL, 2010, p. 146; CM, 136). Secundária porque a transcendência “em si primeira” é a unidade da síntese da própria consciência, desvelada com o desenvolvimento da *epoché* peculiar, que deixou à mostra “um mundo reduzido enquanto transcendência imanente”.

A transcendência secundária se mostrará por meio de uma análise estática, de desvendamento intencional dos modos de doação de sentido e o modo como a experiência do alheio poderá confirmar esse alheio como efetivo sem que seja, ao mesmo tempo, parte do próprio eu:

Trata-se de questionar esta própria experiência e de desvendar intencionalmente o modo da sua doação de sentido, o modo como ela, enquanto experiência, pode surgir e confirmar-se enquanto evidência de um ser efetivo que tem uma essência própria explicitável, que não é o meu próprio ser ou que não se insere no meu próprio ser como elemento integrante, se bem que só no meu ser possa obter sentido e confirmação (HUSSERL, 2010, p.146; CM, 136-137).

A redução à propriedade permitiu destacar um substrato intencional das experiências relativas ao alheio, que fez chegar à comprovação de um mundo reduzido enquanto “transcendência imanente”, ou seja, o eu revela em si próprio, já que houve a abstração

de todo o sentido do outro, que o outro – transcendência – permanece como experiência. Essa “transcendência imanente” é, em relação à constituição de um mundo alheio ao eu, exterior ao próprio mundo do eu – exterior no sentido intencional, ou seja, um mundo do outro – o mundo reduzido, a transcendência em si primeira, é o “mundo primordial”.

O “mundo primordial” é a base a partir da qual se sobrepõem níveis de sentidos que tornam possível a aparição de um mundo objetivo determinado e disponível para qualquer um. Fundando-se no mundo primordial, destaca-se uma primeira camada – o nível constitutivo do *outro*. Esse *outro* que surge em destaque para compreensão do mundo objetivo não é qualquer alheio, mas um outro eu: “(...) *o alheio em si primeiro* (o primeiro *não-eu*) *é o outro eu*” (HUSSERL, 2010, p.147; CM, 137). É um outro eu puro que, juntamente a uma comunidade de outros eu, constituem, juntos, o mesmo e único mundo, o que faz surgir, nesse mundo constituído, o sentido “homem mundanizado”. A constituição do outro, com seu mundo primordial, que é inacessível ao eu, mas, projetado pelo eu, permite a abertura à intersubjetividade, instaurando uma nova etapa na Fenomenologia Transcendental, que irá ser vastamente explorada na *Crise*. Essa fundação no mundo primordial e a inscrição nele do mundo transcendente faz surgir a figura da *mônada*<sup>27</sup> – o eu em plena concreção.

#### **2.4 Empatia – Teoria transcendental de reconhecimento do outro**

A empatia é desenvolvida nas *Meditações cartesianas* com vistas à compreensão da objetividade, que toma sentido na filosofia husserliana do aí-para-todos ou intersubjetivo. A intersubjetividade é fundamentada pela compreensão primeira de como o eu confere sentido de transcendental ao *outro* eu. Segundo Husserl, em relação à constituição do mundo objetivo, esse é o passo mais difícil, qual seja, “o passo para o *outro*” (HUSSERL, 2010, p.148; CM, 138). As maiores dificuldades residem, diz ele, “no esclarecimento transcendental da experiência do alheio, tomada no sentido em que o *outro* ainda não chegou a revestir o sentido *homem*” (HUSSERL, 2010, p.148; CM, 138).

A questão, apresentada nas *Meditações cartesianas*, diz respeito ao reconhecimento de um outro transcendental, com todas as propriedades e capacidades transcendentais, com

---

<sup>27</sup> Ver NT 11.

a propriedade de sintetizar vivências e constituir a transcendência na própria imanência, assim como o eu. Como veremos, Husserl funda o reconhecimento do *outro*, transcendental, primeiro no sentido *homem*, já que o reconhecimento se dá por meio da transferência de sentido do meu organismo – que é propriedade de um eu psicofísico, ou seja, de um eu humano – para o seu corpo, que se parece com o meu, um desdobramento do tratado na seção 2.2 desse capítulo.

Esse trânsito entre os dois sentidos do eu: *transcendental* e *humano*, traz grandes dificuldades para a leitura e compreensão do texto, dificuldades que, como citamos acima, o próprio Husserl reconhece. A chamada “sobreposição de níveis de sentido” cujos níveis se fundam uns nos outros, a partir do mundo primordial do eu transcendental, é a maneira com a qual Husserl analisa a empatia, trazendo uma chave de leitura que nos auxilia na compreensão do texto. Segundo essa leitura, os estratos superiores de sentido se fundam nos inferiores, que subsistem sem os superiores, mas os invalidam se forem suprimidos.

Podemos compreender, então, que o mundo primordial do eu transcendental é o primeiro nível e sobre esse nível, fundam-se o *outro* e a intersubjetividade. De maneira análoga, já considerando o eu mundanizado, temos como nível fundador o corpo e sobre este, o organismo, seguido pela psique. Seguindo a interpretação de ALVES (2000), podemos ter um corpo sem organismo – é o caso dos meros corpos –, mas não um organismo sem corpo. Um organismo sem psique também pode ser compreendido – no caso dos animais, mas o inverso não pode ser dar – não é possível uma psique sem organismo.

A constituição do outro se dá, efetivamente, pelo primeiro estrato, que é a percepção do seu corpo. Por meio das intencionalidades que veremos a seguir – a “apresentação” e o “emparelhamento” – Husserl explica a ascensão aos outros níveis de constituição do outro: o organismo e a psique. Os estratos fundados, entretanto, pervadem os estratos fundadores, de tal forma que podemos apenas falar dessa separação de níveis abstrativamente. Quando nos deparamos com um homem, não vemos um corpo e daí seguimos um raciocínio inferencial até o apreendermos como um outro homem. Pelo contrário, ao encontrarmos um homem, apreendemos esse homem na sua unidade, mundanizado, com sua corporalização e seu mundo circundante. E porque apreendemos esse homem, “vemos” seu organismo e também, no limite, seu corpo puro.

Podemos dizer que essa separação em níveis é um método para a compreensão fenomenológica da constituição desse outro e da intersubjetividade; é, portanto uma análise das intencionalidades implicadas na empatia e não uma descrição do processo cotidiano pelo qual uma pessoa passa ao reconhecer a outra.

Diz Husserl sobre a relação entre o ego transcendental, constituidor, e o eu-homem, constituído no parágrafo 45 das *Meditações cartesianas*:

Poderíamos agora dizer: enquanto eu, como este *ego*, constituí o mundo que é para mim (enquanto correlato) e prossigo sempre constituindo-o mais além, consumei, nas correspondentes sínteses constitutivas – e sob o título *eu no sentido corrente* do eu humano e pessoal no interior do todo do mundo constituído –, uma *autoapercção mundanizante* e mantenho-a constantemente numa validação e construção continuadas (HUSSERL, 2010, p. 140; CM, 130).

Conforme o desenvolvimento anterior, podemos dizer que o “eu humano e pessoal” no mundo é um sentido constituído pelo *ego* transcendental, numa espécie de “autoapercção mundanizante” que lhe confere esse sentido como parte do mundo.

A *epoché* é o que garante a esse eu-homem a compreensão de si como *ego* transcendental e possibilita a regressão da alma (referência ao centro psíquico do homem), enquanto fenômeno, ao *ego*, constituidor transcendental universal, ou seja, o *ego* sempre esteve pré-dado, mas não era captado (HUSSERL, 2010, p. 142; CM, 132), situação que muda após a *epoché*.

Porquanto pareça que, após a *epoché* e a compreensão de si como *ego* transcendental já purificado, o eu regresse ao estado inicial, se “mundanizando”, esse movimento apenas adquire sentido na filosofia husserliana se compreendermos esse eu humano como mais um dos sentidos constituídos pelo *ego* transcendental (o mais primordial deles), que constitui todo o sentido do mundo por meio de sua estrutura essencial, ou seja, não há uma regressão ao estado anterior à *epoché* e sim, a compreensão da formação do sentido *homem e pessoa*.

### 2.4.1 A apresentação

Um dos conceitos mais importantes que envolvem a apreensão do outro é o da “apresentação”. A apresentação refere-se a um tipo de apreensão mediata, não original, que se mostra por uma co-presença.

A apresentação é oposta à presentificação, na medida em que ela não ocorre em originalidade, mas, ancora-se, por semelhança, a uma presentificação que lhe doa o sentido. A apresentação é uma espécie de apreensão por analogia; no caso da empatia, o sentido de sujeito transcendental é transferido do eu para o outro.

A gênese da apresentação envolve uma relação assimétrica e, necessariamente, assimétrica entre o eu e o outro. Essa relação assimétrica, que se processa do eu para o outro, partindo do mundo primordial desse eu e da sua significação do outro, ao se completar, revela uma simetria entre dois sujeitos. Isso porque ao outro é doado o sentido de sujeito transcendental e, sendo assim, compreende-se que, de maneira inversa, o outro também dirige-se ao mundo e ao próprio eu, tal como faz o eu.

Podemos dizer que se a apreensão do outro ocorre por meio da apresentação, ocorrendo por analogia, a ideia de fundamentar toda a filosofia por verdades apodíticas é abandonada, já que não podemos falar de uma evidência apodítica que não seja dada em originalidade. O próprio Husserl reconhece isso no final das *Meditações cartesianas*, ao afirmar: “Com isso, perdemos de vista essa exigência – sem de modo algum a abandonarmos – que fora levantada de um modo tão sério no início, a saber, a exigência de um conhecimento apodítico enquanto único *autenticamente científico*” (HUSSERL, 2010, p.187; CM, 177). Esse abandono configura-se não como um erro de princípio, entretanto, senão como ampliação do escopo da sua Fenomenologia. Podemos dizer que Husserl atenua a ideia de apoditicidade, ao falar de “modos da apoditicidade”. Para ele, a exigência da evidência apodítica instaurava-se num momento de circunscrição a grosso modo da

(...) colossal problemática da primeira Fenomenologia, ainda afectada [naquele momento] a seu modo de uma certa ingenuidade (a ingenuidade apodítica), (...) em vez de irmos logo direto à problemática posterior e última da Fenomenologia, a problemática da sua *auto-crítica* com vistas à determinação não só dos limites, como também dos modos da apoditicidade (HUSSERL, 2010, p.187; CM, 178).

No próximo capítulo, desenvolveremos mais detalhadamente essa atenuação exposta no parágrafo 63 das *Meditações cartesianas*.

Quando Husserl afirma que a apreensão do outro ocorre por analogia, isso não quer, de forma alguma dizer, que o seu reconhecimento não se processe de imediato. A experiência que temos de um outro homem é direta; ele aparece-nos “em carne e osso” e não duvidamos, em qualquer momento, do que ele seja. “Experiência é consciência original; e, de facto, no caso da experiência de um homem, dizemos, em geral, que o outro está aí diante de nós ‘em pessoa’” (HUSSERL, 2010, p.148; CM, 139). Husserl visa explicar a gênese fenomenológica desse processo e, por isso, explicita as intencionalidades envolvidas na constituição do outro, partindo do mundo primordial que é, na Fenomenologia husserliana, o ponto a partir do qual emana todo o sentido do mundo.

Conforme dito anteriormente, o reconhecimento do outro ocorre sem que tenhamos experiência da sua vida de consciência, sem que experimentemos qualquer originalidade como a da autoaprecepção. Isso é necessário, visto que, se ao outro tivesse acesso direto, ele já não seria mais outro, mas o próprio eu:

Se fosse esse o caso, se o que é próprio e essencial ao outro me estivesse disponível de um modo directo, então o outro seria apenas um momento da minha essência própria e, em conclusão, ele e eu seríamos o mesmo (HUSSERL, 2010, p.148; CM, 139).

A analogia do outro com o eu não pode suprimir a diferença entre ambos, que não são o mesmo, então, a semelhança é parcial, apesar de sempre progressiva, num processo intersubjetivo de comunalização do mundo.

Compreendemos nesse contexto o parágrafo 53, em que Husserl define a relação entre “eu” / “outro” em termos espaciais, no par “aqui” / “ali”. O organismo do eu é a referência, é o “aqui central” em relação a um ali, posição ocupada pelo outro. Mas, essa distância, apesar de não poder ser suprimida, é atenuada, na medida em que o eu pode se projetar na posição do outro, sendo que, assim “(...) veria a mesma coisa, apenas que com os outros modos de aparição correspondentes, que pertencem ao estar-eu-ali (...)” (HUSSERL, 2010, p.155; CM, 146). O outro surge como uma “modificação do eu”. Essa modificação diz respeito à doação de sentido de eu transcendental ao outro; nesse sentido, ele é um eu



modificado, mas não no sentido de ser “criado” pelo eu. Como o ponto de referência não poderia ser outro que não o próprio eu, e, como na própria essência do outro está implicada a impossibilidade de acesso ao eu, esse outro é reconhecido como possuindo todas as estruturas do eu, como fenômeno; no entanto, ele é diferente do eu e, portanto, “outro”. Essa capacidade de projeção torna possível forjar a constituição de um espaço comum, intersubjetivo e, ao mesmo tempo em que insinua a constante aproximação entre o *ego* e o *alter ego*, reafirma sua diferença. Se meu corpo está aqui e o corpo do outro ali, eles coexistem em posições diferentes, o que reitera que é um outro e não um duplo do eu que se desvela.

Segundo DEPRAZ (2011), é a imaginação a faculdade responsável por essa projeção, por esse deslocamento mental para o lugar do outro, desdobrando o ego em um “eu efetivo” e um “eu imaginado”. A imaginação aqui assume uma função metódica, permitindo ao eu distorcer a unidade egoica ao ponto de ocupar, em ficção, o lugar do outro, sem, contudo, destruir a própria unidade, sem permitir que o eu se torne outro. Ocorre uma descentralização do eu e um alargamento do *ego* em direção ao outro.

Comparada à apresentação, podemos dizer que, num primeiro momento, a percepção também enfrenta uma co-presença na forma dos horizontes envoltos no ato de perceber. Ao visarmos um objeto, temos acesso apenas a um dos seus infinitos perfis; ao olharmos para uma face de um cubo, por exemplo, não vemos a face traseira. Mas, diferentemente da apresentação, na percepção, posso sempre mudar de posição e me colocar diante da parte anteriormente oculta e vê-la. No caso da apresentação, pelo contrário, não podemos jamais ter acesso a uma experiência original que confirme as expectativas de realizar o que antes era apenas um horizonte, uma possibilidade. Sempre haverá uma parte oculta e inexperenciável. Jamais poderemos ter acesso original às vivências do outro; ele permanece inalterado como inacessível em originalidade. No entanto, reconhecemos que esse *outro* é outro de mim. Reconhecemos que ele possui sistemas constitutivos como os meus e que pode me reconhecer como um *ego*, assim como posso reconhecê-lo. E ele adquire esse sentido, na filosofia de Husserl, por uma espécie de entrelaçamento com uma presentificação, com um ser-aí-presente que só pode ser doado pelo próprio eu.

Como mostra a comparação com a percepção, a experiência de apreensão do outro distancia-se tanto da percepção de objetos do mundo circundante quanto da auto

experiência. Como ao outro é doado, por analogia, sentido de outro de mim, ele adquire sentido de sujeito transcendental assim como o eu, diferenciando-se, portanto, dos demais objetos do mundo; ao mesmo tempo, o outro tem o sentido transferido do eu apenas por analogia, jamais diretamente, em sua originalidade, já que é diferente de mim. Recebendo do eu sentido transcendental, contudo, jamais deixando de ser totalmente outro, e, assim, inacessível a mim como qualquer objeto, podemos dizer que a experiência de apreensão do outro situa-se entre os dois polos: eu e objetos do mundo circundante, assumindo o papel de fio condutor para o acesso ao mundo objetivo.

Podemos também comparar a “apresentação”, que nos traz o *outro*, à apreensão do passado. O passado só é apreendido enquanto modificação intencional do presente, surgindo como lembrança, confirmando-se em várias sínteses concordantes de múltiplas lembranças. O passado, em certa medida, transcende o presente vivo, somente sendo em relação a ele, já que é no próprio presente que o passado se manifesta por meio da lembrança que se refere ao passado, mas que se dá no próprio presente. De maneira análoga, o *outro* se dá enquanto modificação intencional do eu, transcendendo-o, mas, somente sendo em relação ao próprio eu, que lhe transfere seu sentido.

A operação que realiza essa doação de sentido é, conforme dito acima, a apresentação que se ancora na presentificação originária da experiência do mundo realizada pelo eu, ou seja, pelo mundo primordialmente reduzido do eu. Essa doação de sentido ocorre no nível psicofísico, com o eu já corporificado, pois depende do organismo para se completar. Ao perceber um homem, apresenta-se à natureza primordial do eu um corpo que, mesmo não sendo experienciado em originalidade, adquire sentido de organismo. Esse sentido é transferido pelo organismo do próprio eu, numa operação que Husserl denomina “*transferência aperceptiva a partir do meu organismo*”. Ocorre uma “apreensão analogizante<sup>28</sup>”.

O que provoca essa “apreensão analogizante” é a semelhança entre o corpo que surge no mundo circundante – o corpo do outro – e o corpo do eu. E essa semelhança, de acordo com as *Meditações cartesianas*, é, basicamente, uma semelhança funcional, relativa ao modo como o outro atua somaticamente, por meio das suas exteriorizações corporais,

---

<sup>28</sup> Termo original em alemão: *analogisierenden Auffassung* (CM, p.142).

pelo seu comportamento, ou seja, é uma semelhança vinculada à somaticidade do outro, que remete à própria somaticidade do eu. Ao se dar a corporificação do eu e a compreensão de si mesmo como dotado de um corpo que aparece no mundo como coisa, esse corpo, originalmente vivenciado como organismo, se assemelha externamente ao outro, pela similaridade entre seus corpos e mais, pelas suas expressões corporais; de um modo geral, pela corporalização, que é sempre apreendida pela percepção. É a partir desse assemelhamento somático que ocorre a doação de sentido do eu para o outro, como nos diz Husserl:

O primeiro teor determinado do outro *ego* deve, manifestamente, ser formado pela compreensão da somaticidade do outro e da sua conduta especificamente somática: a compreensão dos membros como mãos que funcionam apalpando ou empurrando, como pés que funcionam andando, como olhos que funcionam vendo, etc., (...) (HUSSERL, 2010, p.158; CM, 148)

O preenchimento de conteúdos da esfera psíquica superior do outro é indiciado pela conduta externa da corporalidade, como por exemplo as condutas da alegria e da ira e também essas condutas são compreendidas em analogia à própria conduta do eu em circunstâncias semelhantes (HUSSERL, 2010, p.158; CM, 149).

Salienta Husserl que a apresentação não é uma inferência, mas uma imediata ação de captação dos objetos dados que se ancora numa presentificação originária. Esses objetos cujo sentido compreendemos, juntamente com seus horizontes, remetem intencionalmente para a primeira vez em que se constituiu de um objeto com sentido semelhante. Assim, ocorre com a experiência cotidiana do contato com objetos desconhecidos. Esses, que categorizamos segundo seus tipos – suas semelhanças, são relacionados a coisas semelhantes que transferem seu sentido objetivo já instituído aos objetos desconhecidos.

#### **2.4.2 Emparelhamento**

A “apresentação” se verifica por meio da operação do “emparelhamento”, que é “uma protoforma daquela síntese passiva que designamos por *associação*, por oposição à síntese passiva de *identificação*” (HUSSERL, 2010, p.152; CM, 142). Podemos compreender o emparelhamento como a forma com a qual se realiza a “apreensão analogizante”, a apresentação.

No emparelhamento, aproximam-se e destacam-se na consciência, em pura passividade, unidades de semelhança<sup>29</sup>, que são, entretanto, distintas. Essas unidades que foram aproximadas tomam cada uma o sentido da outra. Ocorre a transferência de sentido, ou seja, “a apreensão de um elemento em conformidade com o sentido do outro (...)” (HUSSERL, 2010, p.152; CM, 142).

Na empatia, conforme vimos na seção 2.2, a semelhança entre o corpo que surge e o organismo corporal<sup>30</sup> processa-se em dois aspectos: um, na apreensão do organismo do eu como corpo objetivado e em outro, na significação do mero corpo do outro como organismo. Sem apreender o próprio corpo também como objetificado, não poderia completar-se a apreensão do corpo do outro como organismo já que não haveria transposição mútua de sentidos. Ocorre não apenas a transferência de sentido do meu eu para o outro, mas um “ajustamento de sentido” entre as duas partes, conforme afirma Husserl na passagem abaixo:

Toda e qualquer deslocação-a-distância despertada através do emparelhamento associativo é, ao mesmo tempo, uma fusão e, tanto quanto não contenha incompatibilidades, um assemelhamento, um ajustamento do sentido de um dado com o outro (HUSSERL, 2010, p.157; CM, 147).

No caso da apresentação do *outro*, o *alter ego*<sup>31</sup> delinea-se a partir do *ego*, de acordo com o emparelhamento. Um mero corpo apresenta-se perceptivamente ao eu, que, conforme vimos, experimenta, primordialmente apenas o próprio organismo. O organismo possui a propriedade única de ser vivido e experienciado, tendo governando cada um dos seus órgãos pelo eu que pode sentir e agir no mundo. Esse corpo que surge no mundo circundante não é como o organismo; é mero corpo percebido como coisa no mundo. O emparelhamento então atua, unindo o mero corpo que aparece à percepção ao organismo, vivenciado e índice de um eu com vivências e capaz de sintetizar multiplicidades. Essas duas unidades – o corpo que surge à percepção e o organismo primordial do eu – são unidas por semelhança e, por isso, o organismo, que ultrapassa o sentido do mero corpo,

---

<sup>29</sup> Ideia remete às leis de associação dos empiristas ingleses, como o princípio de associação de ideias por semelhança de David Hume.

<sup>30</sup> No original, *Leibkörper*. A tradução adotada utiliza “corpo somático”, mas, pelas mesmas razões pelas quais não adotamos o termo “soma”, optamos pela expressão *organismo corporal*, opções da tradutora Maria José J. G. Almeida e Franklin Leopoldo e Silva, por facilitar a fluência. Como o próprio termo indica, o significado de *Leibkörper* relaciona-se à união das dimensões física e vivida, do *Leib* e do *Körper*.

<sup>31</sup> “Uma primeira orientação pode ser-nos fornecida pelo sentido da palavra “outro” – outro eu; *alter* quer dizer *alter-ego*, e o *ego* que está aqui implicado sou eu próprio (...)” (HUSSERL, 2010, p.149; CM, 140).

transfere a esse o sentido de ser também organismo, sendo governado também por um *ego*, que não sou eu, mas que é tal como eu.

O corpo percebido, que surge no primeiro momento, é parte da simples natureza do *ego*, aquela que é resíduo da *epoché* temática. Ele é parte da propriedade desse *ego*. Após o emparelhamento, “o corpo somático alheio e o eu alheio que o governa são dados ao modo de uma experiência unitária transcendente” (HUSSERL, 2010, p.153; CM 143-144).

Como, para Husserl, para ser efetivo é necessário que o que está em questão seja constantemente verificado e confirmado por múltiplas experiências, o *outro* efetiva-se na constância e multiplicidade do seu comportamento, que, progressivamente o confirma como outro eu. As exteriorizações corporais do outro remetem ao próprio eu e, sendo captadas pela percepção, confirmam o psíquico, que é inacessível ao eu. Caso o comportamento não fosse concordante, corrigir-se-ia o sentido *outro* e o ser em questão seria apreendido como um corpo com mera aparência de um organismo. Essas confirmações que garantem ao eu a confiabilidade do sentido do *outro*, necessariamente inacessível, completam o sentido do outro como alheio, impossibilitando sua compreensão como uma extensão ou duplicação do próprio eu. Esse que surge, dotado de sentido de ser *outro*, transcende, portanto, o próprio ser do eu. Todo esse sentido foi, entretanto, dado como modificação intencional do eu objetivado – o eu humano e pessoal – completando sua diferenciação relativa ao *outro*. Diferenciação que foi completada pelo “emparelhamento associativo”.

Ao se completar a doação de sentido de sujeito transcendental ao outro, este se concretiza também como uma *mônada* “inscrita” na própria *mônada*. Os outros desvelam-se como “(...) mónadas que são para si mesmas precisamente como sou para mim; e, depois, porém, também em comunidade, por conseguinte, (...) em ligação comigo, enquanto *ego* concreto, enquanto mónada” (HUSSERL, 2010, p.166; CM). É a “transcendência na imanência”, expressão que Husserl utiliza para designar o significado fundamentalmente do outro (com o sentido de transcendente), mas também das demais transcendências, constituídos pelo próprio eu, em sua esfera de propriedade. “Ele [o mundo primordial] tornou-se acessível na saída do mundo concreto, tomado como fenômeno, através da

peculiar redução primordial desse mundo à esfera do próprio, ou seja, a um mundo de transcendência imanentes” (HUSSERL, 2010, p.178; CM, 169).

O outro surge com primordial posição de transcendente porque é por meio dele, que funciona como “fio condutor transcendental”, que é possível compreender a objetividade das demais transcendências enquanto autêntica objetividade do mundo, explicitando como o “carácter alheio do *outro* se transfere para o mundo no seu todo enquanto sua *objectividade*, dando-lhe por vez primeira esse sentido” (HUSSERL, 2010, p.182; CM, 173).

## CAPÍTULO III

### A INTERSUBJETIVIDADE TRANSCENDENTAL

Após o desenvolvimento da empatia, ela se torna fundamento para a intersubjetividade já que explicita a constituição do outro que é o primeiro não-eu. Dessa forma, Husserl, a partir do §55 das *Meditações cartesianas*, dedica-se à apresentação da intersubjetividade transcendental que garante, em linhas gerais, a validação do sentido da objetividade do mundo.

Em muitas outras obras, Husserl se refere à intersubjetividade, como nas *Ideias I*, especificamente nos §29<sup>32</sup> e §152<sup>33</sup>, sendo que, em algumas delas, Husserl se dedica ao tema de forma prioritária, o que sugere não só que a intersubjetividade é importante, mas, fundamental para a Fenomenologia husserliana. Não por acaso, conforme comenta ZAHAVI (2003), a intersubjetividade foi o problema a que Husserl dedicou mais páginas, dentre todos os outros da Fenomenologia, o que confirma ser esse um tema de extrema importância para o filósofo.

A exigência exaustiva de rigor explica, para FRAGATA (1959), o interesse do filósofo em chegar à constituição intersubjetiva, já que ele não se deixaria contentar com a coisa apenas aparente, precisando, pelas suas severas exigências de rigor, ir à coisa como ela é, à coisa objetiva. No plano solipsista, estão patentes ilusões e anormalidades, que apenas

---

<sup>32</sup> “Tudo aquilo que vale para mim mesmo, vale também, como sei, para todos os outros seres humanos que encontro no mundo que me circunda. Ao ter experiência deles como seres humanos, eu os entendo e aceito como eus-sujeito, assim como eu mesmo sou um, e como referidos ao mundo natural que os circunda. Isso, porém, de tal modo que apreenda o mundo circundante deles e o meu como um só e o mesmo mundo, que vem à consciência, embora de maneira diversa, para todos nós. (...) A despeito disso tudo, nós nos entendemos com nossos próximos e estabelecemos em conjunto uma realidade espaço-temporal objetiva *como mundo que nos circunda, que está para todos aí, e do qual, no entanto, nós mesmos fazemos parte*” (HUSSERL, 2006, 76-77).

<sup>33</sup> “Problemas bastante difíceis estão ligados ao *entrelaçamento das diversas esferas*. Eles condicionam os entrelaçamentos entre as configurações constituintes no plano da consciência. A *coisa* não é um algo isolado diante do sujeito empírico, como já se pôde notar pelas indicações anteriores acerca da constituição intersubjetiva do mundo da coisa “objetiva”. Mas agora esse mesmo sujeito empírico é constituído como real na experiência, como *ser humano* ou *animal*, assim como as *comunidades intersubjetivas* são constituídas como comunidades animais.

Embora essencialmente fundadas em realidades psíquicas, as quais estão por sua vez fundadas em realidades físicas, essas comunidades se apresentam como novas *objetividades de ordem superior*” (HUSSERL, 2006, p.337).

podem ser suprimidas e ultrapassadas considerando o sujeito imerso numa comunidade para a qual se forma o mesmo objeto.

Ademais, somente a intersubjetividade tornaria a descrição fenomenológica do mundo completa, abrangendo as relações entre os homens e as comunidades, de forma que a Fenomenologia não poderia abster-se a ela.

Como comenta DEPRAZ (2007), a leitura das *Meditações cartesianas*, que contém a “doutrina oficial” da intersubjetividade<sup>34</sup>, *Crise* e do segundo volume das *Ideias* nos fazem mensurar a importância precoce e contínua da experiência intersubjetiva, que se desdobra em figuras diferenciadas, sendo a empatia a primeira dessas figuras – a mais precoce e mais constante. O mesmo nos diz ZAHAVI (2003), segundo o qual são diferentes as formas de abordagem da intersubjetividade, além da apresentada nas *Meditações cartesianas*, qual seja, a intersubjetividade constituída por meio da constituição de um sujeito corporal. Uma das outras formas encontra-se já na percepção, conforme veremos adiante.

Nosso objetivo, neste terceiro capítulo é, entretanto, explicitar a intersubjetividade nas *Meditações cartesianas*, realizando o contraponto com a noção na *Crise*, que apresenta o tratamento final da questão, apontando a relação entre as abordagens da ideia nas duas obras, o que, de certa forma, nos permitirá compreender melhor a relevância da empatia e da intersubjetividade como aparecem nas *Meditações cartesianas* sob o olhar do próprio filósofo mais amadurecido, sete anos após a conclusão da obra.

### **3.1 Comunalização<sup>35</sup> das mônadas e intersubjetividade transcendental nas *Meditações cartesianas***

Partindo da constituição do eu e do outro, Husserl, no §55, vai esclarecer como se realizam as formas de comunalização e, para ele, o primeiro nível da comunalização e o “(...) fundamento de todas as outras comunalidades intersubjetivas é a comunidade da Natureza(...)” (HUSSERL, 2010, p.159; CM, 149) que é, dito de outro modo, “a primeira

---

<sup>34</sup> Mais precisamente a Quinta Meditação.

<sup>35</sup> Termo original em alemão: *Vergemeinschaftung* (CM, p.149)



constituição de um mundo objectivo a partir do mundo primordial” (HUSSERL, 2010, p.166).

Finalmente, Husserl esclarece a afirmação que havia feito no início da Quinta Meditação; que a empatia é capaz de fundar uma teoria transcendental do mundo objetivo.<sup>36</sup> A partir da explicitação da constituição do outro como outro sujeito transcendental, ou seja, após completar-se a compreensão da empatia, desvela-se o fenómeno da experiência da natureza objetiva: compreendendo que o outro é outro sujeito transcendental, “mônadas que são para si mesmas precisamente como eu sou para mim” (HUSSERL, 2010, p.166; CM, 156-157), compreendemos que os objetos naturais também se dão nos modos possíveis de doação do outro e que o mundo do sistema de aparições do eu é validado pelo outro e o seu sistema de aparições, encerrando uma identidade desses sistemas de aparições, o que confere às coisas validade suficiente para serem-lhes atribuídas o sentido de objetividades, conforme diz Husserl nessa passagem:

Com isto, deve prestar-se atenção ao facto de que reside no sentido da apercepção bem-sucedida do alheio que o mundo do outro, enquanto seu sistema de aparições, deve, sem mais, ser experienciado como o mesmo mundo que o mundo do meu sistema de aparições. (HUSSERL, 2010, p.163; CM, 154)

Ou seja, como nos diz ZAHAVI (2003), se os objetos podem ser experimentados por outros também, e é isso que nos garante a empatia – a apreensão do outro como outro sujeito transcendental –, eles não podem se reduzir a minhas correlações intencionais ou a meus meros sistemas de aparições. A validação intersubjetiva dos objetos garante sua verdadeira transcendência. Quando eu experencio o que pode ser experienciado por outros e sei que o outro experencia o mesmo que eu, o objeto de experiência torna-se irreduzível ao mero ser-para-mim; ele já não pode ser experimentado como dependente de mim e da minha existência factual. Pelo contrário, adquire autonomia que transcende a existência finita de qualquer um.

Se, no momento anterior, Husserl mostra como o outro surge também como *mônada*, e, portanto, polo de um mundo primordial, agora ele vai esclarecer a comunalização<sup>37</sup> ou

---

<sup>36</sup> “Mas imediatamente se torna patente que o alcance de uma tal teoria [a empatia] é muito maior do que parece à primeira vista, dado que ela também conjuntamente *funda uma teoria transcendental do mundo objetivo*, e seguramente em todos os aspectos, particularmente também em respeito a uma Natureza objectiva” (HUSSERL, 2010, p.134; CM, 124).

<sup>37</sup> Em alemão, *Vergemeinschaftung*.

como se inter-relacionam essas *mônadas* – o eu e os outros –, constituindo intersubjetivamente um e o mesmo mundo. Porque não há uma continuidade entre as *mônadas* que permita ao eu experimentar originalmente as vivências do outro, e é justamente por ser impossível vivenciar a consciência do outro primordialmente que é garantida a alteridade. Assim, as *mônadas* são separadas intencionalmente porque, como vimos, o eu não possa ter acesso imediato ao outro; sendo isso, fundamental para que o outro e o eu não sejam o mesmo. A essa separação intencional corresponde à separação mundana do “ser-aí psicofísico” com o dos outros; essa separação mundana se apresenta como espacial em virtude da espacialidade dos organismos objetivos.

Mas, se há essa inquebrantável separação entre as *mônadas* e “se cada mónada é realmente uma unidade absolutamente fechada” (HUSSERL, 2010, p.166; CM, 157), ocorre uma mútua abertura intencional entre elas, garantindo uma vinculação que torna transcendentalmente possível o ser de um mundo comum.<sup>38</sup> Podemos dizer, brevemente, como Husserl o faz nas *Meditações cartesianas*, que essa mútua abertura intencional que possibilita a intersubjetividade e é revelada pela empatia, ocorre, de forma mais profunda, por meio das estruturas temporais de cada *ego*.<sup>39</sup>

As anormalidades como a cegueira e a surdez, por exemplo, ou mesmo afetações mentais, mostram que os sistemas de aparições nem sempre são os mesmos e que, em diferentes graus, esses sistemas podem se diferenciar, chegando em alguns casos, à completa diferenciação. Segundo Husserl, as anormalidades são precedidas pela normalidade que é o índice do sistema intersubjetivo. O mundo objetivo, assim como qualquer efetividade na fenomenologia apenas se confirma por verificações constantes e progressivas. Caso verifiquem-se concordâncias que contradigam o intencionado, dá-se uma correção no sistema, motivada por essas aparições concordantes. As anomalias são compreendidas nesse contexto, sendo a intencionalidade anômala corrigida em função da intencionalidade normal, através de concordâncias progressivas que sempre confirmam a normalidade.

---

<sup>38</sup> Ver NT 18.

<sup>39</sup> “Por via disso [experiência do alheio realizada pela síntese identificadora] é primitivamente instituída a coexistência do meu eu (...) e do eu alheio (...), em suma, de uma forma temporal comum, com o que toda a temporalidade primordial adquire a partir de si mesma a simples significação de um modo original de aparição, subjectivo e singular, da temporalidade objectiva. Por aqui se vê como é inseparável a comunidade temporal das mónadas constitutivamente referidas umas às outras, pois ela está, por essência, conectada com a constituição de um mundo e de um tempo do mundo” (HUSSERL, 2010, p.165; CM, 156).

A abertura intencional entre as *mônadas* se dá de maneira recíproca. Assim como o eu apreende o organismo corporal do outro, este apreende o organismo do eu, experimentando-o como um outro, numa reciprocidade estendida à pluralidade, de forma que todos os membros experienciem uns aos outros, sendo que o eu experencia o outro já em relação e em referência a outros que também se referenciam ao próprio eu. Nas *Meditações cartesianas*, essa comunidade monádica aberta, correspondente à comunidade de homens, é definida como “intersubjetividade transcendental”.<sup>40</sup> Para Husserl, falar de uma comunidade monádica é falar sobre uma comunidade humana, pois, pertence à essência do mundo transcendentalmente constituído ser necessariamente um mundo de homens.<sup>41</sup>

Os níveis seguintes da comunalização, que Husserl descreve brevemente, compreendem o desvendamento das diferentes comunidades humanas, que o filósofo chama de “comunidades intersubjetivas superiores”. A Natureza ou o mundo objetivo é a primeira forma de comunalização e, no interior dela, abrem-se objetividades espirituais ou diversos tipos de comunidades sociais.

Cada homem e cada comunidade humana, portanto, carregam um mundo circundante ou a sua cultura que trazem determinado tipo de objetividade. Esse tipo de objetividade, para Husserl, é de tipo limitado, visto que cada formação cultural traz uma acessibilidade restrita, diferente da acessibilidade absolutamente incondicionada para qualquer um, que consiste no sentido constitutivo da natureza, da somaticidade e do homem psicofísico compreendido em certa generalidade.<sup>42</sup> Segundo o filósofo, a generalidade

---

<sup>40</sup> “Naturalmente, a essa comunidade corresponde, na concreção transcendental, uma correspondente comunidade monádica aberta, que designamos como intersubjetividade transcendental” (HUSSERL, 2010, p.167; 158)

<sup>41</sup> “Manifestamente, pertence à essência do mundo transcendentalmente constituído em mim (e, de modo semelhante, em qualquer comunidade monádica em que eu possa pensar) que ele seja, por uma necessidade de essência também um mundo humano, que ele seja constituído, em cada homem singular, de um modo anímico interno mais ou menos perfeito, em vivências intencionais e sistemas potenciais da intencionalidade que, pelo seu lado, estão já constituídos como entes mundanos enquanto sua *vida anímica*” (HUSSERL, 2010, p.168; CM, 158)

<sup>42</sup> Relacionamos essa acessibilidade restrita com o “mundo da vida” da *Crise*. No trecho a seguir, ressaltamos a utilização do termo “*Lebenswelt*”, mundo da vida, como mundo constante de todos nós. Essa noção será amplamente discutida e aprofundada na *Crise*, assim como o desenvolvimento das noções de historicidade. Percebemos nas *Meditações* um caminho já delineado nesse sentido. Diz o trecho: “Deve bastar-nos por ora, ter aludido a esta problemática de nível superior enquanto problemática constitutiva e, por essa via, ter tornado compreensível que, na progressão sistemática da explicitação fenomenológico-transcendental do *ego* apodíctico, deve finalmente desvendar-se-nos também o sentido transcendental do mundo na plena concreção com que ele é o **mundo da vida** constante de todos nós ” (HUSSERL, 2010, p.172; CM, 163). cf. Grifo nosso.

incondicionada significa que, *a priori*, todo e qualquer um vive na mesma natureza e sob a forma de acesso espaço-temporal; essa natureza que, pela comunalização necessária da vida com os outros, originou determinados mundos culturais, que geram diferentes mundos circundantes culturais concretos, em que cada diferente comunidade age e padece (HUSSERL, 2010, p.169-170; CM, 160).

Cada homem está imerso nesta cultura, tendo seu mundo circundante e um horizonte a desvendar; participando de uma comunidade histórica, cujo passado é imprescindível para a compreensão do presente. Esta imersão originária não é possível para homens de outras comunidades, que compreendem o homem de uma comunidade diferente como “de um *certo* mundo cultural”, sendo necessário, a partir daí, a criação de possibilidades de entendimento, que são garantidas pela já citada “acessibilidade absolutamente incondicionada para qualquer um”. Através dessa possibilidade de compreensibilidade geral, deve-se abrir uma via de acesso à outra comunidade, em seu presente e passado.

Husserl descreve a relação entre os diversos mundos culturais – o que ele caracteriza como uma espécie de “empatia na humanidade alheia e na sua cultura”<sup>43</sup>, comparativamente à experiência empática, descrita anteriormente em relação a sujeitos. A relação tem como o membro-zero o eu e sua cultura como primordiais em relação à cultura alheia. O mundo secundariamente constituído é acessível a partir do primário, assim como ocorre com a corrente de vivências, que é orientada em torno do presente vivo e com o organismo corporal, que é primordial para a construção do mundo objetivo, sendo membro-central em relação aos modos de doação (HUSSERL, 2010, p.171; CM, 161).

A abordagem husserliana para a relação entre as comunidades na Quinta Meditação das *Meditações cartesianas* se dá, basicamente, por meio da analogia com a relação empática fundamental eu-outro e, embora o filósofo possa falar de tantos paralelos, de acordo com CARR (1987), não é possível apenas uma mudança de sinal ou de atitude ao se falar da intersubjetividade transcendental, levando em conta toda sua complexidade. Resumidamente, o comentador fala de três pontos em que a diferença entre a relação entre indivíduos e entre comunidades é fundamental: a) a comunidade é composta por

---

<sup>43</sup> Expressão original em alemão: einer Art *Einfühlung* in die fremde Kultur Menschheit und ihre Kultur (CM, p.72).

indivíduos e o indivíduo é uno; b) a comunidade contém não apenas indivíduos, mas comunidades menores e são partes de outras maiores; c) cada comunidade pode ser considerada como uma *mônada*, mas a relação entre as comunidades são mais complexas que a relação entre os indivíduos e não podem se resolver pela teoria da apresentação da experiência empática; d) e, finalmente, as comunidades se dissolvem e se constituem de forma não reduzida ao tratamento individual. Em suma, a crítica do comentador, com a qual concordamos, é que a comunidade não pode ser reduzida à uma comparação com um sujeito individual visto que ela deve ser compreendida justamente pela sua especificidade de ser composta por membros.

É possível sustentar, porém, que essa imprecisa analogia à experiência empática e esse tratamento superficial na descrição fenomenológica da relação entre as comunidades, denotam apenas que o principal já havia sido realizado nas *Meditações cartesianas*, sendo a descrição das comunidades e das relações intersubjetivas simples complementos da tarefa principal, qual seja, a constituição da intersubjetividade por meio da empatia, partindo da *epoché* fenomenológica e a determinação da intersubjetividade como índice de validade do sentido do mundo objetivo.

Ao explorar essa questão, Husserl aponta que cada uma das comunidades ou grupos de *mônadas* são *a priori*, unidades de uma intersubjetividade e têm o seu *mundo*; precisamente o seu mundo circundante como expoente de sua cultura, que é justamente o que diferencia uma comunidade da outra. Esses mundos circundantes são, entretanto, “simples aspectos de um mundo objetivo único, que lhes é comum” (HUSSERL, 2010, p.176; CM, 167). As comunidades pertencem, dessa forma, a uma comunidade universal única que abarca todas as *mônadas* e grupos de *mônadas* coexistentes (HUSSERL, 2010, p.176; CM, 167). Há uma única comunidade de *mônadas* coexistentes e, dessa forma, apesar de haver vários mundos circundantes, há apenas um único mundo objetivo, um único tempo objetivo, apenas um espaço objetivo e apenas uma natureza. E isso tem de ser assim porque cada *mônada* é dotada de estruturas que implicam a abertura à outra *mônada*.

Como indicado no final do capítulo anterior, para Husserl, a unidade espaço-temporal do mundo em relação à comunidade de *mônadas* deve ser pensado à luz da

compossibilidade<sup>44</sup>, conceito que ele toma de Leibniz.<sup>45</sup> Segundo a fenomenologia husserliana, podemos pensar a livre variação do ego, mas essas variações suprimem umas às outras, de forma que não podem coexistir com o ego que de fato é. Da mesma forma, essa *mônada* que se relaciona com outras *mônadas* que podem também, em livre variação, formar inúmeras diferentes comunidades, mas que não são compossíveis entre si: “(...) dois mundos monádicos são impossíveis do mesmo modo que duas possibilidades de modificação do meu *ego*, ou, em geral, de qualquer *ego* pressuposto em pensamento” (HUSSERL, 2010, p.177; CM, 168). Dessa forma, porque as diversas variações das *mônadas* podem ser possíveis, tomadas individualmente, elas não são compatíveis porque uma inviabiliza a outra – e podemos pensar essa inviabilização em relação à implicação intencional que uma *mônada* causa na outra, ou seja, nas vivências que uma *mônada* provoca em outra e na intencionalidade comum que as pervade –, de maneira que apenas a forma atual do mundo é realizável e apenas as *mônadas* atuais são compossíveis, realizando uma única comunidade *monádica*.

Por conseguinte, todas as comunidades culturais ou todos os mundos circundantes integram apenas um mundo comunalizado e inter-relacionado. Esse mundo intersubjetivo é o que constitui a objetividade. Nas palavras de Husserl:

---

<sup>44</sup> “Naturalmente que *Leibniz* tem razão quando diz que são pensáveis infinitamente muitas *mônadas* e grupos de *mônadas*, mas que nem por isso todas estas possibilidades são compossíveis e, de novo, que infinitamente muitos mundos podiam ter sido *criados*, mas não vários ao mesmo tempo, dado que são impossíveis” (HUSSERL, 2010, p.177; CM,167). Em relação à noção de compossibilidade em Leibniz, destacamos o seguinte comentário: “As substâncias possíveis podem ser agrupadas, de acordo com Leibniz, em conjuntos maximais de substâncias compossíveis, isto é, de substâncias compatíveis entre si. Afirmar que substâncias quaisquer são mutuamente compatíveis equivale a afirmar que a existência efetiva de uma delas não implica a inviabilização da existência das outras. Duas substâncias são, então, compossíveis, nos termos leibnizianos, na medida em que elas não se impedem mutuamente de existir, sendo impossíveis quando o contrário se dá” (MARQUES, 2008, p.177-178).

<sup>45</sup> Segundo CARR (1987, p.155), Husserl toma emprestado a Monadologia de Leibniz, o que parece à primeira vista apropriado já que, para Leibniz, não há relações reais ou causais entre as *mônadas*, mas apenas “representação” ou relações intencionais harmonizadas por Deus, conforme podemos verificar nos dois trechos destacados: “Ora, no sentido rigoroso da verdade metafísica, não há causa alguma externa agindo em nós, a não ser Deus, e somente ele se comunica imediatamente a nós, em virtude da nossa contínua dependência<sup>95</sup>. Donde se conclui que não há nenhum outro objeto externo afetando nossa alma e excitando imediatamente a nossa percepção. Temos assim em nossa alma as ideias de todas as coisas apenas devido à contínua ação de Deus sobre nós, quer dizer, pela razão de todo efeito exprimir sua causa, e por isso a essência da nossa alma é uma certa expressão, imitação ou imagem da essência, pensamento e vontade divina e de todas as ideias aí compreendidas” (LEIBNIZ, 2004, p.60). “Igualmente, só Deus estabelece a ligação e a comunicação das substâncias e por seu intermédio os fenômenos de umas se encontram e harmonizam com os de outras, havendo, por consequência, realidade nas nossas percepções” (LEIBNIZ, 2004, p.68). Entretanto, Husserl vê limites nesse compromisso do filósofo moderno [vide §62], uma vez que esse o conduz no sentido de um realismo transcendental e para esclarecer sua referência a ele, evitando mal entendidos, o fenomenólogo acrescenta que as *mônadas* não devem ser compreendidas como externas umas às outras, mas como intencionalmente interpenetrando-se.

O ser em si primeiro, que precede toda e qualquer objectividade mundana e que a transporta, é a intersubjetividade transcendental, o todo das mônadas, comunalizando-se em diferentes formas (HUSSERL, 2010, p.191; CM, 182).

O mundo intersubjetivo desvelado pelas análises fenomenológicas é, como o aí-para-todos, o fundamento da objetividade.

### **3.2 A intersubjetividade na *Crise* como contraponto para as *Meditações cartesianas***

A *Crise* foi, em geral, lida pela tradição, como distinta, e até mesmo, como uma ruptura da continuidade do pensamento husserliano. É o que comenta DARTIGUES (1973), que divide a análise intencional de Husserl em dois períodos: o primeiro, idealista, abrindo-se com as *Ideias I* (1913), culminando com as *Meditações cartesianas* (1931). Segundo ele, nesse período em que Husserl classifica sua Fenomenologia como Idealismo transcendental, o acento é colocado sobre o sujeito ao qual se liga a consciência, onde tudo de constitui. O resíduo da redução fenomenológica é a vivência da consciência que é vivida justamente por um sujeito, sendo a análise da consciência a análise desse sujeito no qual e para o qual se constitui o sentido do mundo. Não é à toa, segundo o comentador, que esse sujeito pode ser considerado como uma *mônada*, uma totalidade fechada sobre si mesma da qual não se pode sair. A Fenomenologia seria, assim, uma exegese do próprio sujeito. A segunda fase seria marcada, conforme análise do comentador, pela influência de Heidegger<sup>46</sup> e pela acentuação da consciência-mundo ou ser-no-mundo nos últimos escritos de Husserl, dentre os quais destacamos a *Crise*. O resíduo da *epoché* seria essa relação e não mais o sujeito transcendental. A evidência primeira não seria mais o sujeito e sim o próprio mundo tal como a consciência o vive antes de toda elaboração conceitual.

Diferentemente da tradição que lê uma ruptura entre as *Meditações cartesianas* e a *Crise*, conforme o faz Dartigues, pretendemos mostrar, com essa seção, que não há uma ruptura

---

<sup>46</sup> Em relação a isso, nosso posicionamento é contrário ao de Dartigues, na medida em que, para nós, o fato de Husserl ter tratado, mesmo que brevemente, do tema da intersubjetividade em obras anteriores ao trabalho de Heidegger, como no §29 e §152 das *Ideias I – Ser e tempo* data de 1926 e Heidegger só se torna assistente de Husserl em 1919, 6 anos após a publicação das *Ideias I* –, recoloca o trabalho de Heidegger menos como uma crítica do que como a *apropriação* de uma questão já existente no próprio pensamento de Husserl, qual seja, a abertura à intersubjetividade e ao mundo da vida. Como veremos nesta mesma seção, tal interpretação da relação entre os autores se coaduna à consideração de que certos temas presentes na *Crise* devem ser lidos como uma expansão de intuições já presentes nas *Meditações*, sobretudo na última.

entre essas duas obras; que, pelo contrário, a *Crise* não instaura uma viragem na filosofia do pensador, mas desenvolve a noção de “intersubjetividade” e “comunalização” já tematizadas na Quinta Meditação cartesiana. Concordamos com a leitura de David Carr que, contundentemente, explicita assim sua crítica à tradição:

Aqueles que consideram a *Crise* como uma espécie de conversão no leito de morte ao existencialismo e uma renúncia de seus esforços anteriores simplesmente não leram o texto (CARR, 1987, p.72).

Se há uma inflexão no pensamento husserliano, essa, de acordo com o que compreendemos, certamente não se deu a partir da *Crise* já que, como iremos mostrar, há, desde as *Meditações cartesianas*, o desenvolvimento da intersubjetividade e a preocupação com o ser no mundo e, por outro lado, mesmo na *Crise*, não há o abandono da prioridade do *ego*.

Podemos falar que há, no seio das próprias *Meditações cartesianas*, uma tensão entre as quatro primeiras e a Quinta Meditação, como iremos discutir, mas essa tensão não é estanque; ela estende-se, como iremos demonstrar, para a *Crise*, já que o filósofo cria novas vias, privilegiando a historicidade, mas não contradiz a primordialidade do *ego* nem mesmo nesse último escrito, ao menos, no sentido metódico.

Na *Crise*, Husserl investiga se a humanidade europeia fracassaria diante do ideal da ciência ou se, pelo contrário, encontraria meios de levá-lo à prática, o que conduz o filósofo a reflexões intersubjetivas e históricas, que se encontram já instauradas e seminalmente tematizadas, conforme vimos, nas *Meditações cartesianas*; destacamos, em relação à história, a referência nessa obra à constituição do *ego* na unidade de uma história<sup>47</sup>, e uma passagem em seu epílogo<sup>48</sup>, que já apresenta, em linhas gerais, uma abertura à profunda análise histórica que desenvolver-se-á com plenitude na última obra do filósofo.

Com vistas ao objetivo acima delineado, Husserl dedica parte da *Crise* a esclarecimentos da intersubjetividade, especialmente, em sua Terceira Parte. Investigando a Europa e seu

---

<sup>47</sup> “O *ego* constitui-se para si mesmo na unidade de uma *história*, por assim dizer(...)” (HUSSERL, 2010, p.119; CM, 109).

<sup>48</sup> “Mas, no interior da esfera monádica fáctica, e enquanto possibilidade ideal de essência para toda e qualquer esfera monádica concebível, surgem todos os problemas da facticidade contingente, da Morte, do Destino, da possibilidade de uma vida humana “autêntica” – que, num sentido particular, é exigida como vida “plena de sentido” – e, dentro disso, também os problemas de “sentido” da História e ainda outros em progressão ascendente” (HUSSERL, 2010, p.191; CM, 182)



ideal de uma civilização baseada na razão, norteadas pela ideia grega de razão filosófica, Husserl se interroga sobre se seria essa razão uma manifestação cultural específica do mundo europeu ou se pertenceria ela a um solo comum humano.

Concluindo que o ideal filosófico do entendimento na razão e pela razão está presente no verdadeiro solo da humanidade, Husserl analisa como se deu o decaimento da razão e o desenvolvimento da ideia funesta de racionalidade cientificista na civilização europeia. Em razão disso, Husserl realiza um estudo histórico-sistemático sobre os problemas filosóficos que conduziram ao extravio da ideia da filosofia, da razão e da verdadeira compressão da subjetividade, desembocando sua crítica justamente em Descartes e sua dupla herança conferida à humanidade: a primeira, como o gênio que abriu as portas para uma correta interpretação da subjetividade e a segunda, como fonte de um dualismo funesto.

Husserl, dessa forma, propõe a Fenomenologia Transcendental como única alternativa para a consecução de uma verdadeira racionalidade filosófica, e, nesse contexto, analisa as estruturas básicas da subjetividade e da intersubjetividade, como fundamentos últimos, por meio das quais é possível repensar essa razão decaída e ancorá-la no solo comum humano, “a verdade acerca dos objetos incondicionalmente válida para todos os sujeitos” (HUSSERL, 2012, p.113; Krisis, 142) – o mundo da vida<sup>49</sup> – como horizonte mais vasto de sentido.

E essa tarefa é levada a cabo, basicamente, de duas formas: uma, pela via psicológica e outra pela via do mundo da vida. Abordaremos brevemente as duas vias, traçando paralelos com os conceitos desenvolvidos nas *Meditações cartesianas*, como forma de nos auxiliar a compreender a fecundidade daquela obra.

---

<sup>49</sup> Sobre o mundo da vida, destacamos as seguintes passagens: “(...) mundo da vida – o meramente “relativo ao sujeito” (HUSSERL, 2013, p.106); “Ele é o mundo espaço-temporal das coisas, tal como as experienciamos na nossa vida pré e extracientífica, e que sabemos como experienciáveis para além das já experienciadas. (...) Se estabelecermos, porém, a meta de uma verdade acerca dos objetos incondicionalmente válida para todos os sujeitos, partindo daquilo em que os europeus normais, hindus normais, chineses etc., apesar de toda relatividade, estão de acordo – daquilo que torna identificáveis, para eles e para nós, embora em interpretações diversas, os objetos comuns do mundo da vida, como a figura espacial, movimento, qualidades sensíveis e semelhantes -, chegamos, então, ao caminho da ciência objetiva” (HUSSERL, 2012, p.113; Krisis, 141); “O mundo da vida é – na presentificação do que ficou repetidamente dito -, para nós, que nele vivemos despertos, existindo sempre de antemão, o “solo” para toda práxis, tanto teórica quanto extrateórica” (HUSSERL, 2012, p.116; Krisis, 145).

### 3.2.1 A referência aos outros e à intersubjetividade pela via psicológica

As descrições da empatia e da intersubjetividade se dão na *Crise* de forma mais detalhada juntamente com a investigação acerca do fracasso, dos limites e das possibilidades de reconstrução de uma Psicologia verdadeiramente consequente com seus fundamentos, especificamente, a partir da sessão B da Terceira Parte, completando a chamada via psicológica, conforme apresentada no capítulo I desta dissertação.

Sendo a Psicologia a ciência do sujeito, e sendo a intersubjetividade um problema que se abre no questionamento do próprio eu, ou seja, na experiência interior, “segundo os modos da consciência nos quais alcanço e tenho outrem e uma co-humanidade em geral (...)” (HUSSERL, 2012, p.164; Krisis, 206), Husserl se interroga: “Pode a psicologia manter-se indiferente a isso, não tinha de ser ela a tratar de tudo isso?” (HUSSERL, 2012, p.164. Krisis, 206). Dessa forma, a Psicologia é chamada pelo filósofo para auxiliar no tratamento das questões referentes ao outro e à intersubjetividade.

Para Husserl, a Psicologia, contudo, está em descaminhos, que foram impostos pela ideia moderna de uma ciência universal *more geométrico* e, dentro desta, pela ideia de um dualismo psicofísico. Se a Psicologia não tivesse fracassado, entretanto, “ela teria produzido o trabalho mediador necessário para uma filosofia transcendental que pusesse concretamente as mãos à obra, livre de todos os paradoxos” (HUSSERL, 2012, p.165; Krisis, 206-207).

À parte das incansáveis análises em respeito aos desvios filosóficos que resultaram nessa ruptura entre a Psicologia e a Filosofia Transcendental e da defesa da radicalidade da *epoché*, conforme visto no capítulo I desta dissertação, e que permanecem nessa obra, em linhas gerais, para Husserl, a Psicologia está imersa na ingenuidade da atitude natural, onde só há “(...) o mundano: os polos objetivos constituídos, mas não compreendidos *como tal*” (HUSSERL, 2012, p.170; Krisis, 213). A Psicologia, assim como todas as ciências objetivas, está ligada ao “mundo sobre o qual se pode em geral falar (...). O mundo, em consequência disso, é sempre o mundo empírico, e em geral (intersubjetivamente) explicitável e, simultaneamente, o mundo linguisticamente explicitável” (HUSSERL, 2012, p.170; Krisis, 213).

A Psicologia, como ciência do sujeito, teria como tarefa a pesquisa da subjetividade concreta integral; essa tarefa só poderia ser alcançada por um estudo radicalmente sem preconceitos, que abriria necessariamente as dimensões transcendentais-subjetivas e intersubjetivas, mas isso não se cumpriu. Caso tivesse se cumprido, a Psicologia, partindo das mentes pré-dadas no mundo da vida, se reorientaria para o questionamento de como essas mentes “animam” os corpos físicos, experienciando o próprio corpo como organismo – *Leib* – intervindo somaticamente no mundo por meio do domínio dos seus órgãos e se diferenciando dos demais corpos do mundo – *Körper* (HUSSERL, 2012, p.172; *Krisis*, 215-216).

Como podemos notar, no parágrafo acima, Husserl se refere justamente à temática abordada pela empatia nas *Meditações cartesianas*, que, aqui, é abordada como uma descrição de quais seriam os reais problemas de uma Psicologia consequente com seus fundamentos e liberta da atitude natural.

E essa tarefa só poderá ser alcançada por meio da *epoché*, por meio da qual a Psicologia encontraria seu verdadeiro tema: as mentes. Dessa forma, enquanto as ciências na natureza alcançam seu tema abstraindo de tudo o que é espiritual, a Psicologia deve realizar uma abstração contrária para encontrar o seu tema, qual seja, a abstração de todo o corpóreo, o que, para Husserl, é uma abstração muito mais difícil que a das ciências da natureza. A Psicologia pura<sup>50</sup> seria a responsável por uma descrição da vida interior e é, por isso, aquela para qual converge as pesquisas do filósofo. Para essa Psicologia pura:

(...) a *epoché* é o meio para tornar tematizável e experienciável na sua pureza essencial própria os sujeitos que são experienciados e que se experienciam a si mesmos na vida natural do mundo como estando em relações intencionais-reais com os objetos mundanos reais. Assim, para o observador psicológico absolutamente desinteressado, tornam-se ‘fenômenos’ num sentido específico

---

<sup>50</sup> “Mas o que é psicologia pura? Enquanto a ciência da natureza se constitui como tal a partir da época moderna, a psicologia do início do século XX ainda luta para adquirir esse *status*. A fenomenologia, surgida inicialmente como refundamentação da psicologia, proporciona ao mesmo tempo as bases da almejada psicologia científica. A precisão de uma ciência de fatos não se conquista meramente através de seus métodos empíricos, mas através da fixação precisa de seus conceitos fundamentais. A superação da situação de desvantagem da psicologia em relação às ciências da natureza só é possível mediante o cumprimento de tal tarefa. Isto exige o estabelecimento de uma disciplina específica, a psicologia pura. Ela é pura enquanto considera o psíquico em sua especificidade e sua radical diferença de tudo o que é físico. A ideia do psíquico puro, porém, não é, a princípio, mais que um problema, e a questão a ser resolvida é propriamente a determinação de sua possibilidade. O caráter fundamental do psíquico é a intencionalidade, ou, dito de outro modo, a síntese particular que ela opera. O ser do psíquico, enquanto intencional, não é outra coisa que o ser do fenômeno. Assim sendo, uma psicologia pura não é outra coisa que uma psicologia autenticamente psicológica” (PORTA, 2013, p.71-72).

novo – e esta transformação chama-se aqui de redução fenomenológico-psicológica (HUSSERL, 2012, p.197; Krisis, 247)

Como podemos perceber, a chamada Psicologia pura, como ciência puramente descritiva, ao exercer a *epoché*, realiza a chamada redução fenomenológico-psicológica, abrindo campo para uma pesquisa que, como veremos, coadunará com a pesquisa fenomenológica.

Essa pesquisa diz respeito não a uma mente singular, individual, mas à consciência em geral, como consciência que faz com que cada sujeito, em particular, seja, necessariamente um sujeito, ou, em outras palavras, ao ser que é encontrado, a partir do eu, e que se revela comum com os outros sujeitos. Com a redução, “todos os homens se tornam puras mentes” (HUSSERL, 2012, p.205; Krisis, 257), mas não como uma pluralidade de mentes separadas, cada uma reduzida à sua pura interioridade, mas, como uma única conexão mental, uma conexão integral de todas as mentes, unidas interiormente pelo entrelaçamento intencional da comunidade da sua vida. No encontro com o outro, cada sujeito, assim como tem um campo original de percepções e um horizonte a ser aberto que conduz a percepções sempre novas, da mesma forma, cada sujeito possui um horizonte de empatia, horizonte da sua “cossujeitividade”, a ser definitivamente aberto no efetivo trato com o outro, que também sempre pode ter – e tem – outros. Sendo a estrutura original da consciência compartilhada por todos os sujeitos, abre-se uma intencionalidade mútua que compartilha o fenômeno universal comum mundo, um “mundo para todos os sujeitos efetivos e possíveis” (HUSSERL, 2013, p.207; Krisis, 259). É a intersujeitividade que se abre.

A pesquisa de Husserl sobre a psicologia pura e sua tarefa resulta numa convergência entre esta e a Fenomenologia Transcendental. Isso não exclui a possibilidade de uma Psicologia ancorada no mundo pré-dado, sendo Psicologia dos homens simplesmente, mas, para Husserl, nenhuma Psicologia desse tipo é possível sem questionar pela essência do puramente mental, ou seja, sem que tenha que se fundamentar numa Psicologia de outro nível, isso porque ela teria que se reportar a uma ontologia regional e, portanto, está implicada no que é doado originariamente de modo eidético, remetendo, por isso, a uma Fenomenologia Transcendental. Essa Psicologia de outro nível seria a Psicologia pura que “é, em si mesma, idêntica à fenomenologia transcendental como ciência da subjetividade transcendental” (HUSSERL, 2012, p.208; Krisis, 261).

A identidade entre a Psicologia pura e a Fenomenologia Transcendental, na *Crise*, não significa, segundo PORTA (2013), o abandono de uma Psicologia pura e sua subsunção à Fenomenologia Transcendental, sendo mais coerente interpretarmos que o pleno desenvolvimento de uma Psicologia pura conduz, finalmente, à Fenomenologia Transcendental. Ou seja, com a plena realização da Psicologia pura, essa se revela apenas um momento parcial em direção à Fenomenologia Transcendental, completando a consecução da via psicológica, qual seja, partindo da Psicologia empírica e executando coerentemente os devidos passos da *epoché*, abre-se a Psicologia pura, que, devidamente coerente com seus fundamentos, coadunará em definitivo com a Fenomenologia Transcendental.

Conforme veremos na próxima seção, esse caminho já está delineado nas *Meditações cartesianas* que, embora, não afirme claramente haver uma identidade entre Psicologia pura ou eidética com a Fenomenologia Transcendental, já apresenta reflexões nesse sentido.

E como são abordadas a empatia e a intersubjetividade no contexto dessa identificação? Como vimos, Husserl acredita ser uma tarefa da Psicologia pura o estudo da relação entre os sujeitos que se transformam, pela *epoché*, em *alter-egos* “com o sentido de ser de implicações intencionais da minha vida intencional original” (HUSSERL, 2012, p.209; Krisis, 262), sendo que o eu também neles está implicado, numa intencionalidade mútua. O que posso dizer de mim, desse eu enquanto fenômeno, também posso dizer sobre os outros, como transcendentemente implicados em mim e entre si, embora não possa falar deles de maneira original e apenas por doação de sentido do eu.

A infinita pesquisa psicológica, como pura e transcendental, diz respeito a este entrelaçamento intencional dos sujeitos e da sua vida transcendental, e realiza-se necessariamente segundo a figura que se orienta ao meu redor (HUSSERL, 2012, p.209; Krisis, 262)

Ou seja, a empatia e mais tarde, enfatizaremos, a intersubjetividade, são tarefas designadas à Psicologia pura e, tendo em vista a confluência já explicitada entre as duas disciplinas, por conseguinte, da Fenomenologia Transcendental. Nesse contexto, Husserl chega a denominar a Fenomenologia como “psicologia *a priori*, ou seja, como doutrina da essência da subjetividade transcendental” (HUSSERL, 2012, p.213; Krisis, 268).

E essa pesquisa da experiência empática apresenta-se na delimitação a esfera original do eu e na consecução de uma “*epoché* dentro da *epoché*” (HUSSERL, 2013, p.209), a chamada, nas *Meditações cartesianas*, de *epoché* de tipo especial ou *epoché* temática, em que são colocados fora de validade todos os sentidos referentes aos outros, conservados apenas como vivências próprias, sendo alcançada, assim, as estruturas essenciais de uma vida originária., que são reconhecidas no *alter ego*, assim que a empatia efetua-se. A partir daí, levantam-se os:

(...) problemas do universal comum e das suas formas particulares essenciais, colocados pela intropatia – precisamente as mesmas formas que surgem objetivadas na observação natural do mundo, a saber, como família, povo, comunidade de povos e, a partir daí, como estruturas essenciais da historicidade humana; aqui, contudo, reduzidas, elas fornecem as estruturas da essência da historicidade absoluta, a saber, as estruturas de uma comunidade transcendental de sujeitos que, vivendo em comunidade intencional nestas formas mais gerais como formas particulares *a priori*, tem em si o mundo como correlato intencional de validade, e cria sempre mais além formas e estádios sempre novos de um mundo cultural (HUSSERL, 2012, p.209; Krisis, 262-263).

A intersubjetividade é reconstruída, agora não mais como comunidades e relações de povos apreendidos na atitude natural, mas, segundo uma compreensão fenomenológico-transcendental, qual seja, compreendidos em seu sentido e como constituidores e validadores de sentido.

### **3.2.2 Relação Psicologia- Fenomenologia nas *Meditações cartesianas***

Considerando que a relação entre a Psicologia e a Fenomenologia nas *Meditações cartesianas* é profusa e dispersa em várias passagens, preferimos não tratar aqui de uma via notadamente psicológica, apesar da classificação de Kern (1977) e dos comentários de Porta (2013), adotados neste trabalho.<sup>51</sup> Trataremos da relação entre Psicologia e Fenomenologia, apontando que a via psicológica na *Crise*, muito mais assertiva, apresenta semelhanças suficientes com o tratado na primeira obra, o que nos permite falar de uma sistematização e aprofundamento, mas não, de uma alteração do olhar.

Sabemos que a relação Fenomenologia-Psicologia é um tema importante nos estudos sobre Husserl, desde os seus primeiros escritos como as *Investigações Lógicas* (1901) e

---

<sup>51</sup> Cf. NT 4, seção 1.2.

sua relação com Frege até sua última obra – a *Crise* (1954). Desde os primeiros escritos, a Fenomenologia toma forma em face à sua concepção da Psicologia, como comenta PORTA (2013), mas, com esse trabalho não nos dedicaremos a essa árdua investigação. Visamos apenas esclarecer em que medida as várias reflexões sobre a relação Psicologia-Filosofia tematizam-se na obra e relacionar essas reflexões com a via psicológica, apontada na *Crise*. Para isso, acompanharemos suas ocorrências textuais de modo a indicar que é possível traçar um paralelo entre as duas obras, em relação a esse aspecto.

Nas *Meditações cartesianas*, diferenciar a Fenomenologia da Psicologia parece ser uma tarefa fundamental para Husserl de forma que ele escreve vários parágrafos sobre isso. O §11, da primeira meditação, o §16 da segunda meditação, o §35 da terceira meditação e os §45, §57 e §61 da quinta meditação dissertam diretamente sobre essa relação. A razão de parágrafos dispersos pela obra sempre se referirem a essa mesma tensão talvez nos mostre justamente que Husserl não estava satisfeito com o tratamento da questão ou que ele acreditava que eram necessários sempre novos esclarecimentos, visto que estes pareciam sempre insuficientes. Talvez corrobore com essa visão o fato de na *Crise*, o autor novamente se debruçar sobre a relação Psicologia-Filosofia, dando, entretanto, uma solução aprimorada daquela das *Meditações cartesianas*.

Tomando como ponto de partida as análises de Porta, a fixação da subjetividade transcendental é a sua demarcação em face da subjetividade psicológica, o que faz com que a redução seja, ao mesmo tempo, acesso à esfera da filosofia transcendental e delimitação entre subjetividade psicológica e transcendental, sendo, por isso, uma superação do psicologismo (PORTA, 2013).

A primeira menção à Psicologia, nas *Meditações cartesianas*, ocorre no §11, após Husserl apresentar sua crítica a Descartes por este não ter transposto a porta de entrada que conduz “à autêntica Filosofia Transcendental” (HUSSERL, 2010, p.72; CM, 64). No §11, Husserl chama a atenção para a profundidade da *epoché*, enfatizando que o eu que surge com a *epoché* fenomenológica não é mais o “homem na experiência natural de si próprio” que encontra a própria alma numa experiência puramente psicológica. Este homem, juntamente com todos os outros, apercebido de modo natural, é tema das ciências objetivas e, dentre elas, da Psicologia. A *epoché* fenomenológica leva o eu a colocar-se como fundamento de validação de toda validade e fundamento objetivos, de forma que

não reste nenhum eu psicológico, nem fenômenos psíquicos no sentido da Psicologia, como fenômenos psicofísicos (HUSSERL, 2010, p.73; CM, 65).

Ainda segundo o §11, a *epoché* leva o eu a reduzir o domínio da sua auto experiência psicológica ao domínio da auto-experiência fenomenológico-transcendental o que significa que o mundo objetivo recebe a partir do próprio eu, como eu transcendental, todo o sentido e validade de ser.

Ocorre uma demarcação da Fenomenologia em relação à Psicologia – a *epoché* permite que o eu se aperceba não mais de modo natural, mas como transcendental, ou seja, como fundamento da validade do mundo. A Psicologia sobre a qual Husserl fala aqui é uma ciência dentre as ciências positivas, como a Biologia e a Antropologia e seu objeto, a vida anímica, é vida anímica no mundo.

No §14, ao dirigir sua reflexão para a consciência fluente, Husserl novamente contrapõe Fenomenologia e Psicologia, dessa vez, dando ênfase à Psicologia descritiva. Ocorre uma atenuação da diferença entre Psicologia – como ciência objetiva – e Fenomenologia, que parecia mais acentuada no §11. Segundo Husserl, o sentido metodológico autêntico da Psicologia puramente descritiva da consciência abriu-se por meio da Fenomenologia, mas isso não é suficiente para que ela seja a própria Fenomenologia no sentido determinado pela redução transcendental. A chamada “Psicologia puramente descritiva da consciência”, que realiza a descrição psicológica baseada na pura experiência interna, excluindo de consideração tudo que é psicofísico, “*não é **ainda**<sup>52</sup>, ela própria, Fenomenologia Transcendental (...)*” (HUSSERL, 2010, p.79; CM, 70). A proximidade entre o que Husserl denomina Psicologia descritiva da consciência e a Fenomenologia Transcendental é nítida nessa passagem, pois, se a Psicologia descritiva da consciência não é **ainda** – enfatizemos a palavra ainda – Fenomenologia Transcendental, podemos entender que há uma possibilidade de que a mesma venha a se tornar Fenomenologia ou que, em algum sentido, que mais tarde se desvelará, Psicologia e Fenomenologia venham a ser uma só, o que ocorre, como vimos, na *Crise*, em relação à Psicologia pura. No §16, Husserl se aproxima novamente dessa posição, referindo-se, dessa vez, a uma “(..) *Psicologia interna pura* (a qual deve ser desenvolvida como disciplina psicológica

---

<sup>52</sup> Grifo nosso



fundamental), elaborada descritivamente (de modo totalmente exclusivo) a partir da experiência interna (...)” (HUSSERL, 2010, p.85; CM, 76) que deverá ter como começo, assim como a Fenomenologia Transcendental, o *ego cogito*.

Essa posição – do paralelo entre Fenomenologia Transcendental e Psicologia pura – fica ainda mais clara no §20, na nota 2, em que, ao afirmar que a intencionalidade prescreve à análise e descrição fenomenológicos um método totalmente novo, tornando transcendentais os problemas da descrição fenomenológica, e tendo como paralelo os problemas puramente psicológicos, devendo ambos serem elaborados “como autênticos problemas acerca da origem ‘subjectiva’” (HUSSERL, 2010, p.94; CM, 86), sinalizando a palavra “subjectiva”, o filósofo esclarece:

*Mutatis mutandis*, o mesmo é manifestamente válido para uma *Psicologia interna*, ou para uma *Psicologia puramente intencional*, que nós, de um modo indicativo, expusemos como paralelo da Fenomenologia constitutiva e, do mesmo lance, transcendental. A única reforma radical da Psicologia reside na edificação pura de uma Psicologia intencional. Já Brentano a exigiu, mas sem ter, infelizmente, reconhecido o sentido fundamental de uma análise intencional e, portanto, do método que torna por vez primeira possível uma tal Psicologia, sem ter reconhecido, portanto, como esta última põe a descoberto, através desse método, os seus problemas autênticos, verdadeiramente infinitos (HUSSERL, 2010, p.94-95; CM, 86).

Na nota acima, Husserl demonstra com clareza o olhar para uma reforma da Psicologia, como Psicologia puramente intencional ou interna pura, sendo esta balizada pelos princípios da Fenomenologia Transcendental, quais sejam, o *cogito* que se alarga pela intencionalidade em *ego cogito cogitatum*, sendo esses possibilitados pela *epoché* fenomenológica. Essa Psicologia pura teria como paralelo a Fenomenologia Transcendental e seria extremamente profícua, revelando uma infinidade de problemas autênticos.

No §35, “*Excurso pela Psicologia interna eidética*”, Husserl desenvolve ainda mais esse argumento, esclarecendo que a Psicologia intencional, que a Fenomenologia visa edificar como descrição da experiência interna, é a “primeira em si e necessária para qualquer psicologia”, que fundamentará, no terreno da consideração naturalística do mundo, uma Psicologia enquanto ciência positiva (HUSSERL, 2010, p.116; CM, 107). Note-se que afirmação semelhante é feita no parágrafo 16, mas, dessa vez, a referência não é à Psicologia intencional e sim a uma Psicologia interna pura “(...) (a qual deve ser desenvolvida como disciplina psicológica fundamental), elaborada descritivamente (...) a partir da experiência interna (...)” (HUSSERL, 2010, p.85; CM,76). O paralelo entre a

Fenomenologia Transcendental e Psicologia, no §35, se desdobra no paralelo entre *ego* transcendental e eu-homem (alma pura em si). Mas, em seguida, segue-se uma crítica: a teoria eidética da alma que então surge, levando em conta a descrição da experiência interna, que deveria ampliar seus questionamentos para seus próprios princípios, não tem seu horizonte eidético questionado; se o tivesse, abriria caminho para a superação da positividade, o que desembocaria, portanto, conforme vimos na sessão anterior, em uma via de acesso à Fenomenologia, a chamada via psicológica.

Novamente no §11, Husserl avança, ressaltando o “paralelo nítido” – que se repete no §16 e no §33, §34, §37 – entre a Psicologia descritiva da consciência e a Fenomenologia Transcendental da consciência, mas, a partir dessas considerações, reitera a diferença entre as duas, e enfatiza: “(...) ao passo que a sua mescla caracterizará o Psicologismo Transcendental, que torna impossível a Filosofia em sentido autêntico” (HUSSERL, 2010, p.79; CM, 70). Para o filósofo, embora os conteúdos a descrever pela Psicologia e pela Fenomenologia possam concordar, o sentido da investigação de uma e de outra são “abissalmente diferentes”, sendo que, vinculada necessariamente à redução transcendental, a Fenomenologia Transcendental não deve ser confundida com “o confinamento abstractivo [em relação] à investigação antropológica da simples vida anímica” (HUSSERL, 2010, p.79; CM, 71). Pois se, do lado da Psicologia, os dados – estados anímicos do homem – são apreendidos como entidades de um mundo já pressuposto, do lado da Fenomenologia, em atitude fenomenológica, o mundo não é válido como realidade; apenas como fenômeno de realidade. Os dados, no caso da Psicologia e da Fenomenologia, são paralelos, iguais no conteúdo a descrever, mas de sentido diverso (HUSSERL, 2010, p.80-81; CM, 71).

Segundo Husserl, ainda no §14, além de evitar a mescla psicologizante, há outro ponto decisivo, no terreno da experiência natural, para uma “autêntica Psicologia da consciência”. Ele refere-se ao alargamento do cogito pela intencionalidade, o visar necessário de um *cogitatum*. Ao reiterar a importância da intencionalidade para os estudos sobre a consciência, no §17, Husserl novamente aproxima Fenomenologia e Psicologia, já que, para o filósofo, somente a intencionalidade pode fornecer o método para uma doutrina descritiva da consciência, seja ela psicológica ou fenomenológico-transcendental (HUSSERL, 2010, p.88; CM, 79)

Podemos dizer que Husserl, nesse parágrafo, mostra a crença de que o exercício da Fenomenologia torna possível uma espécie de purificação da Psicologia, ou de abertura à instauração de uma Psicologia pura, autêntica, consequente com seus fundamentos que certamente é bem-vinda para o filósofo.

No §15, Husserl acentua mais uma diferença entre a experiência psicológica e a reflexão fenomenológico-transcendental. Enquanto na experiência psicológica, assim como na experiência cotidiana comum, tem-se como pano de fundo o mundo inquestionado como ser, na reflexão fenomenológico-transcendental, ocorre o deslocamento dessa crença de fundo por meio da *epoché*, que inaugura uma abstenção no julgamento em respeito ao ser do mundo. Com a modificação de atitude provocada pela *epoché*, é possível que o *cogito* transcendental que se abre seja descrito e explicitado, sem que haja qualquer referência ao mundo natural. O risco da má compreensão da redução transcendental, é, conforme diz Husserl no §41, a queda no psicologismo transcendental e a confusão entre Psicologia intencional e Fenomenologia Transcendental, caindo no contrassenso de uma Fenomenologia Transcendental que continua estando no terreno natural (HUSSERL, 2010, p.128; CM, 119).

Como podemos notar, Husserl utiliza vários termos para se referir à Psicologia. Essa diversidade de termos justifica-se pelas diferentes caracterizações relativos ao universo da Psicologia e às suas diferentes relações com a Fenomenologia Transcendental.

Para se referir à *Psicologia como ciência objetiva* (§11), correlata, enquanto ciência, à Biologia e Antropologia, Husserl utiliza essa própria caracterização, assim como *Psicologia positiva* (§67), *Psicologia Usual* (§40), *Psicologia empírica do homem* (§124), *moderna Psicologia* (§61), *Psicologia experimental* (§61) ou simplesmente *Psicologia* (§61).

Se referindo à exclusão das considerações psicofísicas e tendo como objeto de investigação apenas o universo psíquico como tal, a consciência, Husserl fala de uma *Psicologia descritiva* (§14), *Psicologia puramente descritiva da consciência* (§14) e *autêntica Psicologia da Consciência* (§14). Ainda fala de uma *Psicologia interna pura* (§16), mas essa, além de se ater à experiência interna, deve ser desenvolvida como disciplina filosófica fundamental. Assim como a que ele denomina *Psicologia puramente*

*intencional* (nota ao §20) e *Psicologia pura* (§57), designadas como paralelas à Fenomenologia Transcendental e *Psicologia interna eidética* (§35) e *Psicologia intencional* (§35), que são capazes de fundamentar, no terreno natural, uma conseqüente Psicologia como ciência positiva.

Nos parágrafos finais das *Meditações cartesianas*, Husserl trata do paralelo entre a explicitação psíquica e explicitação egológica universal, que se desdobrou na obra em diversas passagens que se referiam a um paralelo entre Psicologia intencional e Fenomenologia Transcendental.

Podemos dizer que as passagens ressaltadas acima das *Meditações cartesianas* compõem um quadro geral na filosofia de Husserl sobre a relação essencial entre Psicologia e Fenomenologia, qual seja, a oscilação entre a necessidade de delimitar a Fenomenologia em face à Psicologia e a possibilidade de renovação da última, sendo que a Fenomenologia surge como a única capaz de possibilitar a completa realização da Psicologia, como comenta PORTA (2013). O segundo caminho, entretanto, parece ser o tomado por Husserl finalmente, na *Crise*, conforme vimos, com a identidade da Fenomenologia Transcendental e da Psicologia pura.

Essas distinções, delimitações e definições persistentes da Psicologia, relacionadas à Fenomenologia iluminam-se com o projeto posterior de Husserl, a *Crise*. Se nas *Meditações cartesianas* ainda era confusa a localização da Psicologia frente à Fenomenologia, exceto que pela delimitação do seu escopo, a obra posterior nos sugere que o objeto de pesquisa das *Meditações cartesianas*, a empatia, como abertura à intersubjetividade, já poderia ser insinuada, nesse momento, como uma tarefa psicológica, apenas que não explícita. Segundo KOCKELMANS (1994), as *Meditações cartesianas* deixam claro que nos níveis empírico e eidético, a Psicologia pura corresponde à Fenomenologia Transcendental, o que vem a se tornar uma identificação transcendental, na *Crise*.

Apesar da constante ênfase do filósofo à afirmação de que os problemas aqui tratados eram necessariamente relativos à Fenomenologia Transcendental, a referência constante à Psicologia nos sugere certa ambigüidade em relação a isso, o que mais tarde se dissolverá, conforme vimos na determinação dos problemas aqui tratados – empatia e

intersubjetividade – com tarefa de uma Psicologia pura que se identifica, após à *epoché*, com a Fenomenologia transcendental.

### **3.2.3 O alcance da intersubjetividade em relação à subjetividade egoica**

A importância da constituição da intersubjetividade nas *Meditações cartesianas* destaca-se pelo fato de a *Crise* abrir-se a partir daquela obra. As discussões empreendidas nessa obra, em relação ao mundo circundante, partem dos princípios fundamentados nas *Meditações cartesianas*.

Concordamos com KOCKELMANS (1994), segundo o qual, um ponto muito importante em todas estas descrições dos mundos circundantes culturais e das comunidades humanas é que a constituição de mundos de qualquer natureza, começando com o próprio fluxo de experiências vividas, com suas multiplicidades abertas e sem fim, e continuando através do mundo objetivo, com os seus vários níveis de objetivação, é sujeita à estrutura da constituição, segundo a qual todas as constituições em vários níveis pressupõem algo primordialmente e algo secundariamente constituído. Em cada um destes níveis, o mundo primordialmente constituído introjeta-se, com um novo estrato de significado, no mundo secundariamente constituída, de tal maneira que o primordial ocupa o local central por causa de seus modos orientados de doação. O mundo secundariamente constituído é necessariamente dado como um horizonte de ser acessível somente a partir do mundo primordialmente constituída (KOCKELMANS, 1994). Isso não significa, contudo, que o mundo que foi constituído secundariamente – o mundo intersubjetivo – seja prescindível ou secundário, do ponto de vista da experiência. É o que pretendemos discutir nas próximas páginas.

A via do mundo da vida, empreendida pela *Crise*, parte do mundo da cultura e das ciências, intersubjetivamente constituídos, e é, a partir daí que a redução se processa. Segundo KERN (1977), diferentemente da via cartesiana, que parte da exigência de uma evidência apodíctica e da via psicológica, que parte do interesse pelo meramente subjetivo, na via do mundo da vida, incluída na via ontológica, o mundo é o fio condutor para a mediação dos sistemas intersubjetivos de experiência.

Sendo assim, e em contraste com as vias anteriores, Husserl dirige suas investigações, não às estruturas puramente egoicas, conforme executado na via cartesiana nas *Meditações cartesianas*, mas, ao contrário, para a relação com o outro:

**Em lugar de pesquisar mais além na esfera das nossas próprias intuições,** orientemos, entretanto, a nossa atenção para o fato de que não estamos isolados no curso contínuo do nosso perceber do mundo, mas que neste temos também conexão com outros homens. Cada um tem as suas percepções, as suas presentificações, as suas coerências, desvalorizações das suas certezas em meras possibilidades, dúvidas, questões, ilusões. No viver em relação mútua, porém, cada um pode tomar parte na vida do outro. Assim, o mundo não é, de todo existente somente para o homem isolado, mas para a comunidade humana e, na verdade, isso é assim já pelo tornar-se comum da simples percepção (HUSSERL, 2012, p.133; Krisis, 166, grifo nosso).

O interesse do filósofo dirige-se, como demonstra o destacado na passagem acima, não para as estruturas do *ego*, como realizado nas primeiras das *Meditações cartesianas*, mas, de forma mais direta, às estruturas do mundo comum, dentre elas, prioritariamente a intersubjetividade.

Outro aspecto importante do trecho destacado é a afirmação de que o mundo não se refere apenas a um sujeito isolado, mas à comunidade humana e que isso já está implicado no tornar-se comum da simples percepção. O “tornar-se comum” diz respeito, conforme já visto, ao acordo intersubjetivo de validade e, em consequência, à formação de uma unidade intersubjetiva na multiplicidade das validades. No entanto, Husserl parece querer dizer mais que isso. Ele parece sugerir que a simples percepção da coisa já traz consigo a referência a outros sujeitos, na medida em que ela se apresenta sempre em perfis, que se abrem para outros diferentes de mim:

Cada um sabe que ele e os seus companheiros estão referidos, numa conexão atual, às mesmas coisas da experiência, de tal modo que cada um deles tem aspectos, lados, perspectivas diversas etc., mas a cada vez a partir do mesmo sistema completo de multiplicidades que cada um tem consciente para si como as mesmas (na experiência atual da mesma coisa), permanentemente como homem da experiência possível da coisa (HUSSERL, 2012, p.134; Krisis, 167).

Conforme salienta ZAHAVI (2003), o raciocínio de Husserl parece, em parte, ser baseado em uma investigação horizontal da intencionalidade. Meus objetos de percepção não se esgotam em sua aparência para mim; em vez disso, cada objeto possui sempre um horizonte de perfis que co-existem, e, embora sejam momentaneamente inacessíveis para mim – eu não posso ver a frente e o encosto de uma cadeira, simultaneamente, por exemplo - poderiam muito bem ser percebida por outros sujeitos. Uma vez que o objeto

de percepção está sempre aí para os outros, mesmo que outros sujeitos de fato não aparecem em cena, o objeto refere-se a eles e é, por isso mesmo, intrinsecamente intersubjetivo. E se o objeto não se limita a existir para mim, mas refere-se a uma pluralidade de sujeitos possíveis, o mesmo ocorre com a minha intencionalidade, sempre que eu estou sendo dirigido a estes objetos intersubjetivamente acessíveis. Ou seja, a minha intencionalidade perceptual contém uma referência para os outros, independentemente de eu haver ou não experimentado esses outros e, de fato, independentemente de eles, na verdade, existirem ou não. Assim, podemos dizer sobre a minha intencionalidade perceptual que ela contém uma referência *a priori* em referência a algo que Husserl chama ocasionalmente intersubjetividade aberta.

Embora não possamos adotar sem cautela essa interpretação de Zahavi, podemos certamente dizer que a experiência do mundo como objetivo, é, desde o princípio, relativa a outros sujeitos, sendo que a relação subjetividade-intersubjetividade, após ser aberto o campo fenomenológico, transcorre de maneira efetivamente horizontal, de forma que Husserl refere-se constantemente de maneira conjunta, no tocante à vida intencional que constitui os sentidos, à subjetividade e intersubjetividade, inseparavelmente<sup>53</sup>, conforme o salientado no seguinte trecho:

A amplitude com que tudo isso deve ser compreendido (a que sempre novamente se relativizam os conceitos ‘ente’, ‘maneiras de dação’, ‘sínteses’ etc.) pode ser apreendida do fato de que se trata de uma realização intencional integral, com muitos estádios, da subjetividade particular, não da subjetividade isolada, mas do todo da intersubjetividade posta em comunidade de realização (HUSSERL, 2012, p.136-137; Krisis, 170).

Dessa forma, a validade primordial parece inclinar-se para a intersubjetividade, considerando o papel iniludível da constituição intersubjetiva do mundo e dos seus modos de validade. E Husserl justifica essa inclinação: pois, se até nesse ponto de sua

---

<sup>53</sup> Em relação à referência à subjetividade juntamente à intersubjetividade, destacamos os trechos a seguir. “Neste aprofundamento exclusivo das multiplicidades dos modos subjetivos de aparição em que o mundo nos é dado, ilumina-se-nos já sempre, mais uma vez (...) a intelecção de que não se trata aqui de fatalidades contingentes mas, muito pelo contrário, de que nenhum homem imaginável, e por mais transformado que o pensemos, poderia experimentar um mundo noutras maneiras de dação, a não ser na realidade incessantemente mutável por nós em geral circunscrita, como um mundo previamente dado **na vida da sua consciência e em comunidade com uma humanidade**” (HUSSERL, 2012, p.134-135; Krisis, 168). Grifo nosso. “O ente, sem qualquer sentido concreto ou abstrato, real ou ideal, tem as suas maneiras de auto-dação e, da parte do eu, as suas maneiras de intenção em modos de validade, onde se incluem as suas maneiras de transformação subjetivas dessas validades nas suas sínteses de concordância e discordância, **individual-subjetivas e intersubjetivas**” (HUSSERL, 2012, p.135; Krisis, 169). Grifo nosso.

investigação falou-se “de modo acessório sobre o eu”,<sup>54</sup> foi porque a via cartesiana cedeu lugar para a via do mundo da vida<sup>55</sup>, que “tornou-se uma primeira rubrica, *índice, fio condutor* intencional para o questionamento retrospectivo das multiplicidades das maneiras de aparição e das suas estruturas intencionais” (HUSSERL, 2012, p.140; Krisis, 175).

Seguir por essa nova via, contudo, parece trazer certas complicações relacionadas justamente à relação intersubjetividade-subjetividade conforme diz o próprio Husserl: “Ora, tudo se complica logo que se pensa que só na intersubjetividade a subjetividade é o que é: funcionalmente constitutiva” (HUSSERL, 2012, p.141; Krisis, 175). E ele prossegue:

(...) do ponto de vista do eu, isso significa as sínteses que dizem respeito ao outro e a síntese nós, abrindo-se para uma sociabilidade universal, a “humanidade”, como “espaço” de todos ou eus-sujeitos, de forma que o mundo da vida intersubjetivamente idêntico seja o índice intencional para as multiplicidades de aparições (HUSSERL, 2012, p.141; Krisis, 175).

Certamente que, nesse primeiro momento, o olhar do filósofo se volta majoritariamente para “a intersubjetividade universal, onde se resolve toda a objetividade, todo o ente em geral, [que] não pode manifestamente ser outra senão a humanidade que, inegavelmente, é ela própria uma parte constituinte do mundo” (HUSSERL, 2012, p.147; Krisis, 183), intersubjetividade, que Husserl chama, sem mais, de “subjetividade humana”. No entanto, ele não se afasta da subjetividade individual, como veremos a seguir.

Na seção b do §54 Husserl reafirma a posição das primeiras *Meditações cartesianas* em relação à primordialidade do eu. O resultado da *epoché* filosófica é consistente com a posição assumida naquela obra, conquanto ela “cria uma solidão filosófica *sui generis*” que leva ao *ego*, um eu que está acima de todo o ser aí natural. Isso não invalida, contudo, o que foi dito sobre a intersubjetividade transcendental, como constitutiva do mundo como “mundo para todos”, mas, admite Husserl, o método estava errado ao saltar

---

<sup>54</sup> “Nas observações aqui feitas, falou-se também, obviamente, de modo acessório sobre o eu; mas este reivindica, afinal, o seu direito de se tornar tema próprio e, em seguida, num tema muito abrangente, a saber, à sua maneira como o *efetivador idêntico de todas as validades*, como o eu intencionante, como aquele que, no curso mutável das maneiras multiescalonadas de aparição, está “através delas” orientado para o polo de unidade, ou seja, para a meta por ele buscada (o seu propósito), o que é mais ou menos clara e distintamente pré-visado, e que, fase a fase, sendo e vindo a ser se preenche – preenchendo a *sua* intenção” (HUSSERL, 2012, p.139-140; Krisis, 174)

<sup>55</sup> Cf. Capítulo I, seção 1.1.



imediatamente para a intersubjetividade transcendental, ao saltar por cima do eu originário aberto pela *epoché*, “que jamais pode perder a sua unicidade e indeclinabilidade pessoal” (HUSSERL, 2012, p.151; Krisis, 188). Ocorre uma reafirmação da intersubjetividade transcendental, dessa forma, sendo constituída a partir do eu. E, continua Husserl, é por via do progresso sistemático e das suas funções e realizações transcendentais, coisa que não se desenrola na *Crise*, que pode se compreender como cada eu transcendental da intersubjetividade tem de ser necessariamente constituído como homem (HUSSERL, 2012, p.150-151; Krisis, 188).

Em relação à intersubjetividade, contudo, apesar de ser originário, o eu se apresenta “meramente como um elo privilegiado” em relação aos outros transcendentais que se constituem em sua esfera primordial, num processo aqui chamado de “percepção de outrem”, que se efetiva por analogia e que Husserl apresenta comparativamente à experiência da recordação. O outro adquire validade de ser como copresente, de maneira diferente da percepção sensível, como uma modificação intencional do próprio eu:

“Um ‘outro’ eu chega, assim, em mim, à validade de ser como copresente, e, com as suas maneiras de confirmação evidente que, como é manifesto, diferem totalmente de uma percepção ‘sensível’” (HUSSERL, 2012, p.152; Krisis, 189).

Husserl reafirma ser o *ego* transcendental condição para a demonstração da intersubjetividade transcendental:

Somente a partir do ego e da sistemática das suas funções e realizações transcendentais pode ser demonstrada a intersubjetividade transcendental e a sua comunidade transcendental, nas quais, a partir do sistema funcional dos polos eu, o “mundo para todos” e para qualquer sujeito se constitui *como* mundo para todos (HUSSERL, 2012, p.152; Krisis, 189).

Se, num primeiro momento, Husserl se refere à intersubjetividade com preponderância em relação à subjetividade individual, nesse segundo momento, Husserl torna claro que ele, de fato, não abandonou a primordialidade do *ego*, mas, essa assume novo caráter, atenuado em relação às quatro primeiras meditações cartesianas, qual seja, a de permitir o desvelamento da relação eu-outro, que permite falar de uma vida em comunidade, única forma que o eu pode se reconhecer no mundo. Observemos o trecho abaixo:

A ingenuidade da primeira *epoché* tinha, como vimos de imediato, como consequência que eu, o “ego” que filosofa, na medida em que me apreendo como eu funcional, como polo eu de atos e realizações transcendentais, de um salto e sem fundamento e, por isso, injustificadamente, atribuía à humanidade onde me encontro a mesma transformação na subjetividade transcendental funcional que eu sozinho tinha levado a cabo em mim. Apesar da falta de

justificação metodológica, residia nisso alguma verdade (HUSSERL, 2012, p.152; Krisis, 190).

Ou seja, a ingenuidade da primeira e não definitiva *epoché*, que fez compreender o papel fundamental da humanidade (intersubjetividade) em relação à subjetividade transcendental funcionalmente constitutiva, carrega alguma verdade, tem certa razão. Em algum sentido, que Husserl não explicita, podemos compreender, então, que há razões para se pensar a intersubjetividade como fundamento da subjetividade constituidora. Mas, na finalização da passagem remete novamente ao ego, como central em todo o processo de constituição:

Em todas as circunstâncias, pelas mais fundas razões filosóficas, que não se poderão pormenorizar, e não só por razões metódicas, não pode, porém, deixar de ser feita justiça à absoluta unicidade do ego e à sua posição central para toda a constituição (HUSSERL, 2012, p.152; Krisis, 190).

Husserl, dessa forma, embora reitere que o eu é originário e que a intersubjetividade permanece um problema transcendental que se abre por intermédio do eu, em cuja experiência alcança-se outrem e toda a comunidade (HUSSERL, 2012, p.164; Krisis, 206), enfatiza a função constitutiva da intersubjetividade no papel de fundamento da objetividade e sua importância para tornar o sentido do mundo tal como ele de fato é.

### **3.3 O lugar da intersubjetividade nas *Meditações cartesianas***

Diante do importante impulso empreendido pela Quinta Meditação na Fenomenologia husserliana – a intersubjetividade transcendental – um passo se faz necessário: compreender o lugar da intersubjetividade, frente à já instaurada primazia do sujeito em relação ao mundo, levada a cabo nas quatro primeiras meditações. Em outras palavras, torna-se fundamental compreender qual o alcance da intersubjetividade conforme empreendida nas *Meditações cartesianas* e que contribuições a noção traz para a Fenomenologia de Husserl.

Conforme vimos na sessão anterior, as questões aqui discutidas abririam caminho para o exame do âmbito histórico-cultural, como levado a cabo pela via do mundo da vida, empreendida pela *Crise*. Mas, uma questão ainda carece de maior compreensão, qual seja, o lugar da intersubjetividade internamente à obra *Meditações cartesianas* e o seu esclarecimento em face das quatro primeiras meditações, fundamentalmente egológicas.

A relação eu-outro parte da inequivocidade do *ego* e da constituição do eu humano. A partir daí, conforme vimos, em uma constituição necessariamente mediada, que se completa pela apresentação, constitui-se o sentido de outro sujeito transcendental para o *ego*. Esse *alter ego* que surge é *alter* para o *ego*, surge como modificação do *ego*; esse *ego* que já não é mais indivíduo, mas sim, um fenômeno. À esfera de consciência desse outro, o eu jamais terá acesso original, de forma que o outro sempre se confirma como um outro, não como extensão do eu. Os outros transcendem o eu, os outros:

(...) não são, de todo, uma simples representação e algo representado em mim, simples unidades sintéticas de possível confirmação em mim, mas antes, segundo o seu sentido, precisamente outros (...) (HUSSERL, 2010, p.131; CM, 121).

E essa transcendência dos outros é vital porque ela garantirá a objetividade no mundo. Se o outro não transcendesse o próprio eu, a validação intersubjetiva não faria nenhum sentido, não seria fundamento da constituição das objetividades porque elas, novamente, remeteriam ao próprio eu.

Dessa forma, a empatia e a intersubjetividade são de fundamental importância para a Fenomenologia Transcendental, em grande medida, porque é a intersubjetividade que vai garantir ou atribuir o sentido objetivo ao mundo; a intersubjetividade como relação entre sujeitos, ou seja, é pela relação com o outro que o eu constitui a intersubjetividade e é somente por meio dessa relação que a intersubjetividade pode se dar. A intersubjetividade não pode ser um mero construto individual porque ela está ancorada na necessária transcendência do outro, sem a qual, como vimos, ele não poderia ser outro.

De forma geral, as *Meditações cartesianas* encadeiam-se de forma estratificada, sendo o primeiro estrato, fundador, o *ego*, sobre o qual se fundam os outros *egos*, conforme visto pela empatia, e, finalmente, a intersubjetividade: “O sentido de ser *mundo objetivo* constitui-se em vários níveis a partir do subsolo do meu mundo *primordial*. Como primeiro, deve pôr-se em destaque o nível constitutivo do *outro* (...)” (HUSSERL, 2010, p.146; CM, 137). O primeiro nível que se ergue, a partir do *ego*, de acordo com essa estrutura, é, conforme vimos, o *outro*. Mas, devemos destacar que a primeira constituição que se processa não é do outro e sim a do próprio eu, como ser no mundo. A partir do eu humano, se constitui por analogia o outro, e, a partir desse, a comunidade intersubjetiva. Por força disso, ocorre o desvendamento da explicitação do sentido do mundo objetivo,

validado pela intersubjetividade, mas, ancorado primordialmente na irreduzível subjetividade transcendental.

No entanto, esse encadeamento parece desconcertar-se face à fixação da intersubjetividade, que pode, em certo sentido, tomar parte na primordialidade anteriormente conferida ao *ego*, de acordo com a egologia apresentada nas quatro primeiras meditações. É o que nos sugere a passagem seguinte:

O ser em si primeiro, que precede toda e qualquer objectividade mundana e que em si a transporta, é a intersubjetividade transcendental, o todo das mónadas, comunalizando-se em diferentes formas (HUSSERL, 2010, p.191; CM, 182).

Podemos notar aqui como Husserl aponta a intersubjetividade não apenas como fundamento da objetividade, a partir do *ego*, mas, mais fortemente, como “o ser em si primeiro”. Ora, mas se ao *ego* era garantida toda a primordialidade, como falar de outro ser primeiro em si? Em que sentido a subjetividade egológica é constitutiva originariamente?

Segundo LYOTARD (1967), com a análise intencional do outro, a radicalidade não está mais ao lado do eu, mas, ao lado da intersubjetividade que não é apenas para um sujeito – afirmação que levaria novamente ao eu como único fundamento – mas, é uma intersubjetividade absoluta ou primeira. O comentador, entretanto, afirma, que apesar de ser essa uma afirmação consequente com os resultados da empatia, Husserl nunca chegou a isto, permanecendo, tal como fundado pelas *Ideias I* e pelas quatro primeiras meditações, o *ego* como núcleo de sua filosofia.

Também para FRAGATA (1959), a intersubjetividade não irá subsumir a originalidade do eu. A harmonia entre as *mónadas*, para o comentador, verifica-se através da própria subjetividade, sendo constituído no sujeito fenomenológico o “nós transcendental”, a que corresponde um espírito coletivo. E seria um erro interpretar esse “espírito coletivo” no sentido super-individual pairando como distinto acima do espírito individual. Segundo Fragata, esta espécie de sujeito coletivo ou absoluto surge do fato do eu, por meio da constituição dos outros, constituir também um mundo válido para todos, apreendendo o mundo como constituído intersubjetivamente. Dessa forma, a intersubjetividade só é

consciência através do próprio eu, enquanto constituidor dos outros em si, e em consequência, de um mundo constituído por todos.

A questão, como nós entendemos, não diz respeito a uma “disputa” pela primordialidade, se esta deveria recair sobre o *ego* solipsista ou sobre a intersubjetividade. O ponto é que a intersubjetividade, certamente, pervade o *ego*, de tal forma que novos planos de sentido são firmados, sendo a Fenomenologia capaz de alcançar uma compreensão mais integral do mundo e das coisas do que se concentrada apenas no *ego* solipsista. Se esse é um passo válido, restam, sem dúvida, pontos em aberto – principalmente sobre a perda da radicalidade da evidência primeira – o que implica que o *ego* não seja necessário para a constituição consequente de um mundo fenomenológico, como indicado inúmeras vezes pelo próprio filósofo. E como a Fenomenologia está preocupada em explicar o sentido do mundo, dirigida aos fenômenos e não em confirmar sua efetividade natural – como faz a ciência – é fundamental que o *ego* se estenda para além de si mesmo, indo dos outros para as comunidades intersubjetivas. Em outros termos, conforme salienta KERN (1977), a Fenomenologia não está preocupada em proteger os entes de um espírito cético, mas em compreender essas entidades.

A radical prioridade do eu em relação ao outro e à intersubjetividade parece se evidenciar na *epoché* temática realizada no §44 da Quinta Meditação, em que se processa uma redução à esfera primordial ou esfera de propriedade do eu, com a exclusão de todo o sentido do alheio, com o objetivo de compreender o sentido desse alheio. Devemos, contudo, compreender essa redução, conforme salienta ALVES (2009, p.165) não como uma “uma forma primitiva de experiência”, mas sim como “uma amputação” dos sentidos da experiência que se relacionam ou que suponham o sentido *alter ego*, de forma a tornar claro, em negativo, quais são as implicações do sentido *outro sujeito* na experiência mundana. Trata-se de compreender as formações de sentido que na experiência do mundo sempre já implicam um outro sujeito. Concordamos com o comentador que é importante compreender que a *epoché* temática não é uma descrição de uma experiência em que temos um eu privado do outro; é ela sim uma abstração metodológica, como, aliás, o

próprio Husserl salienta<sup>56</sup>, com o intuito de salientar o as implicações do sentido de outro sujeito.

Várias passagens das *Meditações cartesianas*, tomadas singularmente, radicalizam a leitura da originalidade do eu que relegaria a intersubjetividade para um patamar inferior ou zona obscura no pensamento de Husserl, como também, a consideração da Quinta Meditação como um ponto fora da curva na obra, sendo considerado como consequente apenas o encadeamento das quatro primeiras meditações. Mas como poderíamos afirmar isso, se é justamente na Quinta Meditação que completa a intersubjetividade como fundamento da objetividade, tarefa que Husserl persegue desde o início da obra? Como ignorar que os resultados obtidos com a condução da intersubjetividade nas *Meditações cartesianas* permanecem na *Crise*, obra posterior do filósofo? Para nós, esses são mais do que indícios que a intersubjetividade opera uma alteração na Fenomenologia, doando sentidos impossíveis de serem constituídos por um *ego* solitário.

Analisemos a passagem abaixo, que pode sugerir essa primordialidade do *ego*, num sentido forte, como apontamos acima:

Ela [a intersubjetividade] é, (...) para mim constituída em mim, no ego meditante, puramente a partir das fontes da minha intencionalidade, mas ela é constituída como a mesma para cada mónada, que é por sua vez constituída na modificação *outro*, apenas com um diferente modo subjectivo de aparição, e como trazendo necessariamente em si o mesmo mundo objectivo (HUSSERL, 2010, p.167-168; CM, 158).

De acordo com o destacado nas passagens acima, Husserl funda a intersubjetividade na subjetividade, primária e originária e trata a intersubjetividade como **apenas** um diferente modo subjetivo de aparição. Não se trata, porém, de considerar essa primordialidade radicalmente, destituindo a intersubjetividade do seu papel na constituição da objetividade. Entendemos, pelo contrário, que a atenuação do papel da intersubjetividade operada pelo termo “apenas” denota a necessidade que o filósofo tem, tendo constituído a intersubjetividade como conceito com o alcance suficiente para fundamentar toda a constituição da objetividade, de não perder o solo do *ego*, esclarecendo que não se trata de uma negação das primeiras meditações.

---

<sup>56</sup> “A redução à minha esfera própria transcendental ou ao meu eu-mesmo concreto, por meio da abstracção de tudo o que resulta para mim como alheio na constituição transcendental, tem aqui um sentido incomum. (...)” (HUSSERL, 2010, p.135; CM, 125).

O *ego* é simplesmente o ponto de partida da reflexão fenomenológica; partindo dele, é constituído o sentido do outro e, dessa forma, da intersubjetividade, tudo isso na experiência transcendental. Todas essas transcendências – o outro, as coisas e as comunidades – não passam de transcendências na imanência, porquanto sentidos para uma consciência, mas isso não quer dizer que a intersubjetividade não acrescente sentido às meditações do *ego*, que ela apenas receba sentido desse *ego* que, por seu lado, permaneceria incólume face à fixação da mesma. Pelo contrário, conforme Husserl chama a atenção nessa passagem:

Em tudo isso [problemas referentes ao mundo da vida e mundo da cultura], imperam necessidade de essência ou um estilo essencial que tem as fontes da sua necessidade no *ego* transcendental e, logo, na intersubjetividade transcendental que nele se abre, por conseguinte, nas formas de essência da motivação transcendental e da constituição transcendental. Se o seu desvendamento for bem sucedido, então este estilo apriorístico obterá também um esclarecimento racional de suma dignidade – o de uma inteligibilidade transcendental última (HUSSERL, 2010, p.172; CM, 163).

A intersubjetividade instaura-se a partir da abertura do *ego* transcendental, mas, compreendamos melhor o sentido do caráter originário do *ego*. O desenvolvimento da intersubjetividade pela via cartesiana inclina-se necessariamente sobre o *ego*, como início absoluto para a Fenomenologia. É o que ocorre nas quatro primeiras meditações. No entanto, Husserl afasta-se do cartesianismo com a Quinta Meditação, conforme comenta CARR (1987) e isso conflui com a atenuação da apoditicidade da evidência primeira. O *ego*, elevada à categoria de apodítico na Primeira Meditação, teve, já na explicitação do sentido do outro, seu caráter de apoditicidade atenuado, conforme vimos na sessão 4.1. A anterior exigência de um *ego* apodítico, na Quinta Meditação, é vista como uma certa “ingenuidade” (HUSSERL, 2010, p.187; CM, 178).

Essa atenuação, ou outra visada sobre o critério da apoditicidade, ao apresentar modos de ser diferentes do estabelecimento de uma primeira evidência irreduzível, conforme exposto na seção 4.1 do capítulo II dessa dissertação, será, inclusive, transferida para a *Crise*, o que levará Husserl a concluir que todas as “descobertas” fenomenológicas são postas em marcha pela subjetividade “que medita apoditicamente, e apoditicamente se explicita a si mesma” (HUSSERL, 2012, p.209; Krisis, 263).

Nesse ponto, compreendemos que Husserl transfere para a *Crise* os resultados obtidos nas *Meditações cartesianas*, particularmente os modos de resolução da Quinta Meditação em relação à atenuação da apoditicidade, falando de um modo de meditar ou se auto explicitar apodítico. O critério de apoditicidade transige, o que não significa que a exigência da apoditicidade se perca. Ela assume outras formas, entretanto, relacionadas ao método fenomenológico, à vocação humana e ao *telos* filosófico, sendo compreendida como uma ideia de progresso infinito.<sup>57</sup>

Concordamos com KERN (1977) que, com a elaboração de novos modos de apoditicidade, Husserl mostra que não pretende abandonar o ideal da Filosofia como uma ciência rigorosa, mas esse ideal se modifica em princípio, não tendo mais a Filosofia uma evidência absoluta como ponto de partida, mas buscando a evidência absoluta por meio de cada vez mais amplas reflexões e com a auto crítica, sendo o rigor mantido pela constante busca por essa evidência absoluta. Assim, a Fenomenologia não pode ter um começo absoluto (o que indicaria, ao contrário, uma ingenuidade apodítica), mas, um fim absoluto.

Nesse sentido, podemos falar que o *ego cogito* é um mero começo para a Fenomenologia, e que esse começo não pode almejar ser mais que um começo, sendo que a sua primordialidade se mantém por se tratar a Fenomenologia necessariamente de uma visada em primeira pessoa. Não poderia haver outra origem, dessa forma, para a Fenomenologia, que não pelo *ego cogito*.

---

<sup>57</sup> Em relação ao exposto: “[A segunda época da Modernidade] é a do começo renovado, a do retomar da descoberta cartesiana da exigência fundamental da apoditicidade e, neste novo começo, por meio da alteração da situação histórica (a que pertencem todos os desenvolvimentos e filosofia decisivas da primeira época), despertam forças que motivam um radical pensar até o fim do sentido genuíno e inalienável da apoditicidade (a apoditicidade como problema fundamental), a explanação do verdadeiro método de uma filosofia apoditicamente fundada e em progresso apodítico – incluindo a descoberta do contraste radical entre o que se usa chamar conhecimento apodítico e o que, no entendimento transcendental, prescreve o solo e o método originários de toda a filosofia” (HUSSERL, 2012, p.218; Krisis, 274-275)

“(…) que ser homem é ser teleologicamente e dever-ser, e que esta teleologia vigora em toda a atividade e propósito egoico, que a razão, por autocompreensão, pode em tudo reconhecer o *telos* apodítico, e que este reconhecer da autocompreensão última não tem nenhuma outra figura além da autocompreensão segundo princípios *a priori*, como autocompreensão da forma da filosofia” (HUSSERL, 2012, p.219; Krisis, 275-276).



## CONSIDERAÇÕES FINAIS

As *Meditações cartesianas* constituem uma obra fundamental para a Fenomenologia de Husserl porque nesse texto o filósofo relacionará a egologia com a intersubjetividade, apresentando uma tentativa de conciliação dessas duas esferas por meio da empatia.

A empatia é, conforme vimos, a experiência de um outro que se constitui para o *ego* também com o sentido de sujeito transcendental. E isso implica que o sentido desse outro se amplia para além de mero corpo como as coisas transcendentais, ou seja, o outro não surge para a consciência como mero corpo como os demais entes no mundo, mas possui justamente o sentido de um outro sujeito transcendental, sendo também capaz de constituir unidades de sentido e formar, juntamente com o eu e com todos os outros, uma comunidade intencional intersubjetiva.

Essa “ampliação” de sentido não ocorre por inferência; a empatia é uma intuição e como tal, é vivida em originalidade. Dessa forma, o sentido do outro deve ser explicado em sua completude porque o eu tem a experiência completa do outro, mesmo sem poder experimentar as suas vivências, de forma que no sentido do outro está implicado que esse outro possui vivências e constitui unidades de sentido, assim como o eu.

Husserl explica o sentido desse outro sujeito transcendental, o “primeiro não-eu”, como vimos no segundo capítulo dessa dissertação, por meio das duas dimensões corporais, *Körper* e *Leib*, e pelas noções de “apresentação” e “emparelhamento”. Mostramos que a percepção do outro não é estática; ela é uma percepção dinâmica, que considera a série expressiva do corpo que surge aos sentidos, apresentando um comportamento semelhante ao do eu. Isso permite que haja a transferência de sentido do eu para o outro, numa operação analogizante. Por meio da dimensão “objetiva” do corpo, *Körper*, desvela-se a dimensão subjetiva, *Leib*, de forma que a percepção do outro se dê enriquecida com novos estratos, permitindo a constituição do seu sentido como sujeito transcendental.

Ao experimentar o outro, constitui-se justamente o sentido de outro sujeito transcendental, sendo essa reflexão fenomenológica e não, natural. A orientação natural foi abandonada já com a realização da *epoché*, que suspende toda a crença natural no mundo, no que diz respeito aos pressupostos irrefletidos, que tomamos inadvertidamente das ciências e das

tradições. Por isso, é necessário constituir os outros fenomenologicamente; porque esses, como outros homens, foram perdidos pela *epoché*, como o foram o próprio indivíduo singular com suas experiências contingentes e todo o mundo natural.

A *epoché* e a redução levam, de acordo com Husserl, ao campo transcendental ou ao meramente subjetivo, que é a consciência e sua estrutura geral despida das contingências individuais, ou, nas palavras de Husserl, leva, para além do eu psicológico, ao *ego transcendental*. O aprofundamento do eu transcendental em relação ao eu psicológico e a demarcação do campo de pesquisa da Fenomenologia em relação à Psicologia, levou à referência frequente a essa disciplina, de forma que Husserl realiza um duplo movimento nas *Meditações cartesianas* e na *Crise*, afastando e aproximando Fenomenologia e Psicologia, conforme vimos no terceiro capítulo.

A Fenomenologia questiona seus fundamentos e, diferentemente das outras ciências como a Psicologia, não toma como elementar as crenças naturalistas. Quando Husserl instaura o questionamento solipsista, é justamente da aclaração de sentido do outro que ele quer falar e não da existência naturalista do mundo, já que a atitude natural já havia sido abandonada no início da reflexão.

O grande e persistente impasse é que a redução, o método fenomenológico, exige a introspecção; ele exige que as reflexões sejam feitas em primeira pessoa, ficando a investigação circunscrita, portanto, à esfera de uma dada consciência, que se pensa, como estrutura compartilhada por todos os outros. Essa exigência da Fenomenologia faz com que a empatia e a intersubjetividade, apesar de transcenderem a consciência em seu sentido, fiquem ainda, de certa forma, imanentes a ela. É o que Husserl denomina “transcendência na imanência”, o que poderia endossar a interpretação de sua Fenomenologia como um idealismo metafísico. Todavia, como demonstramos, há muitos argumentos que endossam a visão contrária, qual seja, que o idealismo das *Meditações cartesianas* é um idealismo mitigado e com características próprias, “num sentido essencialmente novo”, conforme diz o filósofo:

Este Idealismo não é produto de jogos argumentativos, um troféu a ganhar no combate dialético com os *realismos*. Ele é a *explicitação do sentido*, prosseguida num trabalho efectivo, de todo tipo de ser concebível por mim, o *ego*, e especialmente o da transcendência (...) da Natureza, da Cultura, do Mundo em geral. Isso é, porém, o mesmo que dizer: desvendamento

sistemático da própria intencionalidade constituinte (HUSSERL, 2010, p.128; CM, 118-119).

Em relação a isso, consideramos que: 1) a *epoché* transcendental não nega a existência do mundo como “coisa pura e simples”, mas o preserva como campo de pesquisa inacessível para a Fenomenologia; 2) no contexto fenomenológico, o *ego* é “limitado”, “verificado” e “corrigido” pelos outros e pela intersubjetividade, de forma que o sentido do mundo é compartilhado e não um mero construto individual e 3) mesmo sendo os outros e a intersubjetividade fundamentados pelo *ego*, essa fundamentação não é ontológica, mas metódica. Conforme já dito, as vivências de um sujeito são inacessíveis para o outro, o que garante que, apesar de compartilharem uma estrutura que é universal, sejam diferentes e independentes ontologicamente. Já em relação ao método, demonstramos a dependência do outro e da intersubjetividade em relação ao eu, já que a Fenomenologia é necessariamente feita em primeira pessoa, ou seja, sempre perspectivada em relação à consciência em autorreflexão.

A empatia concretiza, nessa Filosofia realizada em primeira pessoa, o encontro com o outro que a enriquece de camadas cada vez mais condizentes com o real estado de coisas, permitindo repensar o sentido do mundo não como individual, mas como coletivo; comunitário e intercomunitário.

Diante disso, resta questionar a evidência primeira, a evidência apodítica, que certamente não é garantida em todos os passos da Fenomenologia (visto que o outro não pode ser uma evidência apodítica já que não pode ser vivido integralmente em originalidade), e que, como começo absoluto, também é agora, com a intersubjetividade, posta em xeque. A noção de apoditicidade se transforma, conforme vimos no terceiro capítulo, completando a transformação intersubjetiva da Fenomenologia.

A intersubjetividade, no nosso ponto de vista, permite que a Fenomenologia amplie seu escopo, escapando, definitivamente da acusação de solipsismo e do idealismo extremo, do qual Husserl sempre se defendeu. Ainda em relação a isso, gostaríamos também de ressaltar a importância da redução. Esse método, ao delimitar o campo de pesquisa fenomenológico, exclui o mundo natural das “coisas puras e simples” de suas reflexões, o que, no nosso ponto de vista, já interdita, *prima facie*, a acusação de um idealismo

metafísico. O mundo está aí e não é negado; o desafio da Fenomenologia, nesse sentido, é descrevê-lo da maneira mais real possível, desvendando como as coisas são significadas para nós, revelando o sentido e a estrutura subjetiva que organiza as coisas, estabilizando, assim, toda a multiplicidade.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

### Bibliografia primária

HUSSERL, E. *Meditações Cartesianas – Conferências de Paris*. Tradução de Pedro M. S. Alves. Lisboa: Phainomenon e Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2010.

\_\_\_\_\_. *Meditações cartesianas: introdução à fenomenologia*. Tradução de Maria Gorete Lopes e Sousa. Porto: rés, sd.

\_\_\_\_\_. *Meditações cartesianas: introdução à fenomenologia*. Tradução de Frank de Oliveira. São Paulo: Madras Editora, 2001.

\_\_\_\_\_. *Cartesianische meditationen und Pariser Vorträge*. Husserliana (Band I). Den Haag, Netherlands: Martinus Nijhoff, 1973.

\_\_\_\_\_. *Ideias para uma fenomenologia pura e para uma filosofia fenomenológica: introdução geral à fenomenologia pura*. Tradução de Márcio Suzuki. São Paulo: Idéias e Letras, 2006.

\_\_\_\_\_. *Ideen zu einer reinen phänomenologie und phänomenologischen philosophie*. Erstes Buch: allgemeine einföhrung in die reine phänomenologie. The Hague, Netherlands: Martinus Nijhoff, 1976.

\_\_\_\_\_. *Investigações Lógicas: sexta investigação: elementos de uma elucidação fenomenológica do conhecimento*. Tradução de Zeljko Loparic e Andréa Maria Altino de Campos Loparic. São Paulo: Abril Cultural, 1980.

\_\_\_\_\_. *Logische Untersuchungen. Zweiter Band - II. Teil: Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis*, Nijhoff, Den Haag, 1984.

\_\_\_\_\_. *A crise da humanidade europeia e a filosofia*. Tradução de Urbano Zilles. Porto Alegre: EDIPURS, 2002.

\_\_\_\_\_. *Die Krisis der Europäischen Wissenschaften und die Transzendente Phänomenologie: eine Einleitung in die Phänomenologische Philosophie.* In: Husserliana: Edmund Husserl: Gesammelte Werke. vol 6. Walter Biemel (Ed.). Haag: Martinus Nijhoff, 1976.

\_\_\_\_\_. *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge.* In: Husserliana: Edmund Husserl: Gesammelte Werke. vol 1. Prof. Dr. S. Strasser (Ed.). Haag: Martinus Nijhoff, 1973.

\_\_\_\_\_. *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und Phänomenologischen Philosophie: erstes buch: allgemeine Einführung in die Reine Phänomenologie.* In: Husserliana: Edmund Husserl, Gesammelte Werke. vol 3. Karl Schuhmann (Ed.). Haag: Martinus Nijhoff, 1976.

### **Bibliografia secundária**

ALVES, P. M. S. *Intersubjectividade e Comunicação – uma abordagem fenomenológica.* Lisboa: Phainomenon e Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2009.

\_\_\_\_\_. *É o Idealismo de Husserl compatível com um Realismo Metafísico?* *Philosophos*, Goiânia, v.21, n.01, p.137-167, jan/jun, 2016.

BARCO, A. P, 2012. A constituição do espaço na Fenomenologia de Husserl. Dissertação de Mestrado. *Universidade Federal de Goiás.* Programa de Pós-Graduação em Filosofia. Goiânia, Brasil.

BERNET, R.; KERN, I.; MARBACH, E. *An introduction husserlian Phenomenology.* Evanston: Northwestern University Press, p.130-154 e 217-226, 1995.

BREDA, H. L. A Note on Reduction and Authenticity According to Husserl. In: ELLISTON, F.A.; CORMICK, P. MC. (eds). *Husserl: Expositions and Appraisals.* London: University of Notre Dame Press, 124-125, 1977.

- CARR, D. *Interpreting Husserl*. Dordrecht: Nijhoff, 1987.
- \_\_\_\_\_. Transcendental and Empirical Subjectivity: The Self in the Transcendental Tradition. In: WELTON, D. (ed). *Husserl: A critical reader*. Bloomington: Indiana University Press, 181-198, 2003.
- CARVALHO, A, P. O apriorismo fenomenológico de Husserl. *Kriterion*, Belo Horizonte, v.39, p.37-55, jan/jun, 1957.
- CAVALIERI, E. *O rigor científico como questão ética em Edmund Husserl*. In: Anais IV Seminário Internacional de Pesquisa e Estudos Qualitativos – SIPEQ, 1992, São Paulo, SP.
- DARTIGUES, A. *O que é a fenomenologia?* Tradução de Maria José J. G. de Almeida. Rio de Janeiro: Eldorado, 1973.
- DEPRAZ, N. *Compreender Husserl*. Tradução de Fábio dos Santos, Petrópolis: Vozes, 2007.
- DESCARTES, R. *Meditações Metafísicas*. Tradução de Maria Ermantina de Almeida Prado Galvão. São Paulo: Martins Fontes. 2011.
- DODD, J. *Idealism and Corporeity: an essay on the problem of the body in Husserl's Phenomenology*. Dordrecht: Springer Science + Business Media, BV, p.8-74,1977.
- ELLISTON, F. A. Husserl's Phenomenology of Empathy. In: *Husserl: Expositions and Appraisals*. ELLISTON, F.A.; CORMICK, P. MC. (eds). *Husserl: Expositions and Appraisals*. London: University of Notre Dame Press, 213-231, 1977.
- FILHO, S. (Org.). *Empatia*. Edmund Husserl e Edith Stein. São Paulo: Edições Loyola, 2014.
- FRAGATA, J. *A Fenomenologia de Husserl como fundamento da filosofia*. Braga: Livraria Cruz, 1959.

HELD, K. Husserl's Phenomenological Method. Tradução de Lanei Rodemeyer. In: WELTON, D. (ed). *Husserl: A critical reader*. Bloomington: Indiana University Press, 3-31, 2003.

\_\_\_\_\_. Husserl's Phenomenology of the Life-World. In: WELTON, D. (ed). *Husserl: A critical reader*. Bloomington: Indiana University Press, 32-64, 2003.

HEMBERG, K. *Husserl's Phenomenology: Knowledge, Objectivity and Others*. Notre Dame: University of Notre Dame, 2007.

KERN, I. The Three Ways to the Transcendental Phenomenological Reduction in the Philosophy of Edmund Husserl. In: *Husserl: Expositions and Appraisals*. ELLISTON, F.A.; CORMICK, P. MC. (eds). *Husserl: Expositions and Appraisals*. London: University of Notre Dame Press, 126-149, 1977.

KOCKELMANS, J. J. *Edmund Husserl's Phenomenology*. West Lafayette: Purdue University Press, 1994.

LEIBNIZ, G. W. *Monadologia*. Tradução Adelino Cardoso. Lisboa: Universalia, 2016.

LEIBNIZ, G. W. *Discursos de Metafísica e outros textos*. Tradução Marilena Chauí e Alexandre da Cruz Bonilha. São Paulo: Martins Fontes.

LORDA, A.S. Intersubjetividad y Experiencia del Outro em Ideas de Husserl. In: *Agora: Papeles de Filosofia*. v.20, p.55-81, 2001.

LYOTARD, J. F. *A Fenomenologia*. Tradução de Mary Amazonas Leite de Barros. São Paulo: Difusão Européia do Livro, 1967.

MARQUES, E. *Possibilidade, compossibilidade e impossibilidade em Leibniz*. In: *Kriterion: Revista de Filosofia*. Belo Horizonte, v. 109, Jun/2004, p.175-187.

MISSAGGIA, J. L, 2015. Redução, intencionalidade, mundo: a fenomenologia husserliana como superação da oposição entre realismo e idealismo. *Pontifícia*



*Universidade Católica do Rio Grande do Sul*. Programa de Pós-Graduação em Filosofia. Porto Alegre, Brasil.

MORAN, D. *The Husserl Dictionary*. Boston College, 2012.

\_\_\_\_\_. *Edmund Husserl: Founder of Phenomenology*. Cambridge e Malden: Polity, 2005.

MOURA, C. A R. de. *Critica da razão na fenomenologia*. São Paulo: EDUSP: Nova Stella, 1989.

\_\_\_\_\_. Cartesianismo e fenomenologia: exame de paternidade. In: *Analytica*, Rio de Janeiro, v.3, n.1, p.195-218, 1998.

\_\_\_\_\_. Significação e fenômeno. In: *Dois pontos*. Curitiba, v.3, n.1, p.37-61, 2006.

MULLIGAN, K. Perception. In: SMITH, B., SMITH, D. (Orgs). *The Cambridge companion to Husserl*. New York: Cambridge University Press, p. 168-238, 1995.

NALLI, M. Paul Ricoeur leitor de Husserl. In: *Trans/Form/Ação*. São Paulo, 29: 155-180, 2006.

ONATE, A. M. A noção husserliana da subjetividade transcendental. In: *Veritas*, 51: 109-116, 2006.

PHILIPSE, H. Transcendental idealism. In: SMITH, B., SMITH, D. (Orgs). *The Cambridge companion to Husserl*. New York: Cambridge University Press, p. 239-322, 1995.

PORTA, M. A. G. *Edmund Husserl: psicologismo, psicologia e fenomenologia*. São Paulo: Edições Loyola, 2013.

PREZOTTO, J. *Sexto Empírico: Contra os gramáticos: Introdução, tradução e notas*. Tese (doutorado). Universidade Federal do Paraná, Curitiba, 248 p., 2015.

RICOEUR, P. Analyses et problèmes dans *Ideen II* de Husserl. In: *Revue de Métaphysique et de Morale*, v.57, 1952.

SANCHEZ, D. G. Estranheza e propriedade: a experiência da empatia em Edmund Husserl. In: *Ekstasis: revista de hermenêutica e fenomenologia*, v.3, n.2, p.99-111, 2014.

SHEEHAN, T. Husserl and Heidegger: The Making and Unmaking of a Relationship. In: BERNET, R. (ed). *Edmund Husserl: Psychological and transcendental Phenomenology and the confrontation with Heidegger (1927-1931)*. Dordrecht / Boston / London: Kluwer Academic Publishers, sd.

SILVEIRA, A. C de B. M, 2010. O sentido transcendental do outro na Fenomenologia husserliana. Dissertação de Mestrado. *Universidade Federal de Goiás*. Goiânia, Brasil.

SMITH, A.D. *Routledge Philosophy Guidebook to Husserl and the Cartesian Meditations*. London e New York: Taylor and Francis Group, 2003.

SMITH, D.W. Mind and body. In: SMITH, B., SMITH, D. (Orgs). *The Cambridge companion to Husserl*. New York: Cambridge University Press, p. 323-393, 1995.

SOFFER, G. A, 1989. Husserl and the question of Relativism. Tese de Doutorado em Filosofia. Graduate School of Arts and Sciences, *Columbia University*. p.121-129 e 210-150.

TAVARES, H. C. B. A fenomenologia de Husserl: considerações sobre a redução fenomenológica. *Kriterion*, Belo Horizonte, v.72, p.34-51, jan/jun, 1984.

TOURINHO, C. D. C. Versões da “transcendência na imanência” na Fenomenologia de Edmund Husserl. In: *Philosophos*. Goiânia. v.17, Jul-Dez/2012, p.107-130.

\_\_\_\_\_. A consciência e o mundo: O projeto da Fenomenologia Transcendental de Edmund Husserl. In: *Revista da Abordagem Gestáltica*. v.15, Jul-Dez/2009, p.93-98.

VELARDE-MAYOL, V. *On Husserl*. Belmont: Wadsworth, p.41-58, 2000.

VERÍSSIMO, D. S. V. *A teoria husserliana da doação perceptiva por perfis*. in: *Psicologia*. São Paulo: USP. v. 27, 2016.

VIEIRA, A. J. A noção de verdade na fenomenologia de Husserl: entre correspondência e coerência. in: *Ekstasis: revista de hermenêutica e fenomenologia*. v.4, n1, 2015, p.53-88, 2015.

XIRAU, J. *Introdução a Husserl*. Tradução de Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Contraponto, 2015.

ZAHAVI, D. *Husserl's Phenomenology*. Stanford, California: University of Stanford Press, 2003.

\_\_\_\_\_. Husserl's Intersubjective Transformation of Transcendental Philosophy. WELTON, D. (ed). *Husserl: A critical reader*. Bloomington: Indiana University Press, 157-180, 2003.

\_\_\_\_\_. Beyond Empathy: Phenomenological Approaches to Intersubjectivity. In: *Journal of Consciousness Studies*, v.8, p. 151–167, 2001.

*Posfácio às minhas ideias diretrizes em Revue métaphysique et de morale* (1951, p.397)  
APUD DARTIGUES, E. O que é Fenomenologia?