

CLÁUDIA COSCARELLI SALUM

A VIVÊNCIA DO OUTRO EM EDMUND HUSSERL

Belo Horizonte
2011

Cláudia Coscarelli Salum

A VIVÊNCIA DO OUTRO EM EDMUND HUSSERL

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Psicologia da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal de Minas Gerais, como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre em Psicologia.

Área de concentração: Psicologia Social.
Linha de Pesquisa:
Cultura, Modernidade e Subjetividade.

Orientador: Prof. Dr. Miguel Mahfoud.

Belo Horizonte

2011

*Ao Laboratório de Análise de Processos em Subjetividade,
convivência e formação na psicologia e na vida.*

AGRADECIMENTOS

Ao Miguel; pelo relacionamento que deu início a essa caminhada que percorremos juntos há tanto tempo, em busca do saber, da emoção e da gratidão de estar diante do outro.

Ao LAPS; pelo espaço vivo de acolhimento, de crescimento e de troca.

Aos professores que participaram da minha formação; pela generosidade e paciência diante de cada descoberta.

A Roberta; pela simplicidade, solidariedade e grandiosidade dessa amizade.

Ao Projeto Gaia Viva; pela oportunidade do Bazar, vivência real de um encontro com tantos outros.

Ao Grupo Estrela de Luz; por estarem lado a lado, compartilhando uma jornada de transformação e busca infinita. E a Creche Nosso Lar, pelo exemplo de vida.

A Ana Paula, Ariana, Camila e Juliana; por termos feito tudo juntas, por terem me apoiado diariamente e vibrado comigo em cada passo.

Ao Fred, Lucas e Paulo, colegas que sempre me instigaram a caminhar, pelo incentivo e companhia.

Às minhas grandes amigas, Aninha, Lara, Lu, Gabi, Mari e Marina; pela cumplicidade da nossa convivência e pela beleza presente em todos esses anos.

Aos meus avós, tios, tias, primos e primas; pela riqueza dessa grande família, comunidade viva em cada um de nós.

Às minhas afilhadas, Ló e Lu; pelo carinho gratuito, que traz tanta alegria.

À Vó Diva; por ser tudo sempre, por cada palavra, cada exemplo, cada oração.

Ao Thiago, por ser diariamente um acontecimento na minha vida, me levando a ir além, a acreditar e a viver o amor. E a sua linda família; pelo carinho verdadeiro e por tantos momentos maravilhosos juntos.

Ao André; pelo exemplo de determinação e luz, companheiro indispensável na vida.

A Rafaella; pela irmandade em tudo que eu faço, pelo porto seguro, pelo amor verdadeiro.

Ao meu pai, Marcus; pelo apoio incondicional, pela confiança inabalável e pela admiração que eu carrego sempre comigo. E a minha mãe, Patrícia, pela doação de corpo e alma a cada momento da minha vida, exemplo de fé e de parceria. A vocês; por terem me ensinado a sonhar alto e a buscar todos os dias.

A Deus; por me permitir recomeçar sempre, descobrindo Sua presença em tudo que existe.

Eu não sou eu.
Eu sou alguém que caminha ao meu lado.
Que permanece em silêncio quando estou falando.
Que perdoa e esquece quando estou irado,
esbravejando.
Que segue sereno quando estou aflito,
sofrendo.
E que estará de pé quando eu estiver morrendo
Eu não sou eu.
Eu sou alguém que caminha ao meu lado.

Jiménez

RESUMO

Salum, C. C. (2011) A vivência do outro em Edmund Husserl. Dissertação de Mestrado, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte.

A concepção do eu como livre-pensamento, própria da modernidade, revela uma relação entre o eu e o mundo, em que o eu é aquele que consegue se apropriar dos mistérios da realidade natural ou, ainda, que é capaz de interferir, alterar e gerar realidades sociais. Essa nova configuração da relação entre o eu e o outro nos apresenta, por um lado, um sujeito com o seu campo de ação esvaziado de sentido, por outro, a objetivação da vivência do outro na experiência da pessoa. Essa pesquisa tem como objetivo identificar como *surge* a vivência do outro na experiência da pessoa através da fenomenologia de Edmund Husserl. Tomamos a vivência do outro como fenômeno a ser pesquisado nesse trabalho e identificamos reflexões que propõem novas formas para essa vivência, a partir da dimensão da intersubjetividade. Adentramos o campo da Psicologia Social e destacamos a vertente da Psicologia da Cultura e da Fenomenologia, como uma referência teórica central no estudo desta vivência. Realizamos uma pesquisa teórica de cunho fenomenológico, a partir das seguintes obras selecionadas intencionalmente: *Meditações Cartesianas: introdução à fenomenologia* e *Idéias para uma fenomenologia pura e para uma filosofia fenomenológica: introdução geral à fenomenologia pura*, nas quais evidenciamos a possibilidade de uma reflexão sistemática capaz de nos levar à experiência vivida. Ao longo de nossas análises, reconstruímos o modo como surge a vivência do outro, a partir das indicações encontradas nas obras de Husserl. Descrevemos o percurso da experiência do sujeito que realiza a vivência do outro, apontando elementos fundamentais para a compreensão do surgimento dessa vivência. Na dinâmica, *entre* o eu e o outro, identificamos que o aprofundamento da percepção de si mesmo coincide com o reconhecimento de uma abertura constante perante o outro e definimos quatro momentos em que essa vivência emerge, são estes: a experiência do mundo, uma pergunta sobre o mundo, o sentido do mundo e o valor do mundo. Adentramos o campo fenomenológico para problematizar as divergências teóricas presentes no tema da vivência do outro e identificamos a especificidade da análise husserliana em relação a alguns autores que compõem o campo fenomenológico. Consideramos a relevância de conhecermos a posição de Husserl, baseada no método fenomenológico, não só pelo seu pioneirismo, mas para que possamos colher as intuições levadas adiante por tantos outros filósofos. Nesse campo encontramos ainda algumas objeções à vivência do outro na fenomenologia de Husserl – filosofia do mesmo, idealismo e solipsismo – que contribuem para a construção de um diálogo, no qual problematizamos questões teóricas fundamentais à compreensão do tema do outro. Finalmente, explicitamos o encontro com a vivência do outro na experiência da pessoa, de forma a permanecermos continuamente abertos, elaborando constantemente os elementos que se apresentam nessa vivência. Concluímos nossa investigação reconhecendo que a compreensão do processo de dupla constituição entre alteridade e subjetividade contribui para as reflexões sobre possibilidades da vivência do outro no campo da subjetividade. Constatamos que no encontro entre o eu e o outro emerge um valor em comum, vivido no ato de dar-nos conta da nossa existência enquanto uma existência partilhada. O interesse pela afirmação dessa experiência se renova em cada ato de liberdade, permitindo que aspiremos a uma vida segundo critérios éticos.

Palavras-chave: fenomenologia; Edmund Husserl; vivência do outro; cultura e subjetividade.

ABSTRACT

Salum, C. C. (2011) Lived experience of the other in Edmund Husserl. Master's Thesis, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte.

The conception of the self as freethought, typical of the modernity, presents a relationship between the self and the other in which the self is the one able to appropriate reality's mysteries or, still, the one able to interfere, to change and to create social realities. This new configuration of the relationship between the self and the other reveals to us, on one side, the subject's act empty of meaning, on the other side, the objectification of the lived experience of the other in the person's experience. This research has as its objective identifying how the lived experience of the other appears in the person's experience, through Edmund Husserl's phenomenology. We adopted the lived experience of the other as a phenomenon to be researched in this work and we identified some reflections that propose new ways for this lived experience, from the intersubjectivity dimension. Investigating the Social Psychology field, we chose the Psychology of the Culture's perspective and the Phenomenology theory, as a theoretical reference essential to the study of this lived experience. We did a theoretical research phenomenologically oriented, using two texts, chosen intentionally: *Cartesian Meditations: An Introduction to Phenomenology* and *Ideas Pertaining to a Pure Phenomenology and to a Phenomenological Philosophy - First Book* in which we noted the possibility of a systematic reflection capable of leading us to the lived experience. Through ours analyzes, we reconstructed the way how the lived experience of the other appears, through the indications found in Husserl's texts. We described the path of the lived experience of the other in the subject's experience, showing fundamental elements to the comprehension of the way this experience occurs. In the dynamic, between the self and the other, we identified that to deep in the self perception coincides with the recognition of a constant openness to the otherness and we defined four moments that this event happens, that are: the experience of the world, a question about the world, the meaning of the world and the value of the world. We entered the phenomenological field problematizing the theoretical differences about the theme of the lived experience of the other and we identified the specificity of Husserl's analyzes when compared to others authors of the phenomenological field. We considered the relevance of knowing Husserl's position, based in phenomenology's method, not only because of his pioneering theory, but to collect the intuitions followed by so many others philosophers. Still on that field, we could find some objections to the lived experience of the other in Husserl's phenomenology – philosophy of the sameness, idealism and solipsism – that contributed to the construction of a dialogue, through which we discussed some fundamental theoretical aspects to the comprehension of the theme of the other. Finally, we discussed the encounter with the lived experience of the other in the person's experience, so that we can be continually open, constantly elaborating the elements that are presented in this lived experience. We concluded our investigation recognizing that the comprehension of the process of double constitution between subjectivity and otherness contributes to the reflections about the possibilities of the lived experience of the other in the subjectivity field. We noted that in the encounter between the self and the other appears a joint value, lived in the act of realizing that our existence is in fact a shared existence. The interest in the affirmation of this experience renews itself in every act of freedom, allowing us to desire a life directed by ethical criteria.

Keywords: phenomenology; Edmund Husserl; lived experience of the other, culture and subjectivity.

SUMÁRIO

I. INTRODUÇÃO: A VIVÊNCIA DO OUTRO NA CONTEMPORANEIDADE	09
1.1. Crise de sentido na vivência do outro.....	09
1.2. A retomada de uma pergunta sobre a vivência do outro.....	12
II. A VIVÊNCIA DO OUTRO NA PSICOLOGIA SOCIAL	15
2.1. Psicologia Social: o surgimento de um caminho que leva ao encontro com o outro.....	15
III. OBJETIVOS	23
3.1. Objetivo Geral.....	23
3.2. Objetivos Específicos.....	23
IV. METODOLOGIA	24
4.1. Pesquisa teórica de cunho fenomenológico.....	24
4.2. Obras de Edmund Husserl.....	27
4.3. Comentadores de Husserl.....	27
4.4. Apresentação dos Resultados e Discussão.....	28
V. RESULTADOS	30
5.1. Como surge a vivência do outro como apresentada na obra <i>Idéias para uma fenomenologia pura I?</i>	30
5.2. Como surge a vivência do outro como apresentada na obra <i>Meditações Cartesianas?</i>	38
VI. DISCUSSÃO	48
6.1. O surgimento da vivência do outro.....	48
6.2. Divergências sobre a vivência do outro no campo fenomenológico: a especificidade da visão de Husserl.....	55
6.3. A vivência do outro na fenomenologia husserliana: reflexões e objeções.....	60
6.4. O encontro com a vivência do outro.....	66
VII. CONCLUSÃO	70
REFERÊNCIAS	74

I. INTRODUÇÃO: A VIVÊNCIA DO OUTRO NA CONTEMPORANEIDADE

1.1. A fragilidade de sentido na vivência do outro

A concepção do eu como livre-pensamento, própria da modernidade, apresenta uma relação entre o eu e o mundo, em que o eu é aquele que consegue se apropriar dos mistérios da realidade natural ou, ainda, que é capaz de interferir, alterar e gerar realidades sociais. A identidade do eu se revela em um exercício de intuir-se primeiro a si própria, depois, voltar-se à realidade, trazendo a esse encontro todos os seus questionamentos. A identidade humana realiza a própria vontade de poder, submetendo aquilo que lhe é *outro* à sua existência enquanto sujeito (Buzzi, 2002).

Dentro do projeto de globalização, que caracteriza a época moderna, a identidade humana recusa uma existência absorvida no outro, seja este outro a natureza, seja o seu semelhante, seja a deidade. No seu eu, ela se propõe à conquista da natureza e à regulação do mundo social. Não a admirável descoberta do outro, não o estar-junto ao outro, mas a vontade de expandir ao infinito seu poder, é a *dominante* específica da globalização moderna. O espetáculo que ela mais vive é a expansão de seu poder [itálicos do autor] (Buzzi, 2002, p. 58).

Paralelamente a essa visão de homem, o mundo, “campo de relações onde os humanos aprendem a conviver juntos e a lidar com a natureza, transformando-a em cultura” (Buzzi, 2002, p. 9), é concebido a partir de um discurso de dominação, objetivado pela prática da ciência moderna.

Observemos como se dá a vivência do outro pela pessoa neste contexto cultural. Desde a revolução galileana, a ciência separa o domínio físico da ordem metafísica. O método da ciência moderna teve como objetivo transformar a condição humana, fazendo do homem o mestre e possuidor do mundo ou da natureza (Penna, 2006). O rigor científico, fundado no conhecimento matemático, é “um rigor que quantifica e que, ao quantificar, desqualifica” (Santos, 2004). Com o mecanicismo, domina-se “a natureza exterior, pela mecânica e a natureza corporal, pela medicina” (Japiassu, 1978, p. 42). Com o positivismo, dá-se cada vez mais o primado da individualidade do homem, tomado como o centro dos valores e do conhecimento. A idéia do mundo-máquina é de tal modo poderosa que vai se transformar na grande hipótese universal da época moderna (Santos, 2004).

No século XIX, as ciências humanas também têm acesso ao espírito da positividade. Como afirma Goto (2008), o conceito positivista de ciência abrange, a partir do método objetivo, “todas as questões da natureza, *do ser humano* e de si mesma” [itálicos nossos] (p. 108). Na tentativa de se afirmarem enquanto ciência, as disciplinas das ciências humanas buscam o modelo de cientificidade fornecido pela física, utilizando o mesmo tipo de inteligibilidade operatória para explicar o fenômeno humano (Japiassu, 1978). Conseqüentemente, a adoção do rigor científico nas ciências humanas teve como contrapartida o empobrecimento dessa disciplina enquanto ciência “do homem” (Japiassu, 1978):

Ora, se superaram o homem, ou se ingressaram no domínio das ciências naturais, muito pouca coisa tem ainda a dizer sobre essa realidade viva de cada um de nós. Se *o homem concreto* não estiver presente no ponto de partida, também não estará presente no ponto de chegada [itálicos nossos] (Japiassu, 1978, p. 46).

A racionalidade científica, dessa forma, se apresenta em relação à experiência do sujeito como um modelo global e totalitário, ou seja, “nega o caráter racional a todas as formas de conhecimento que não se pautarem pelos seus princípios epistemológicos e pelas suas regras metodológicas” (Santos, 2004, p. 21). Pode-se dizer que a racionalidade moderna científica não se reconhece como “uma específica racionalidade ou perspectiva do conhecimento” (Quijano, 2005, p. 247), tendo se tornado mundialmente hegemônica e colonizadora de outros saberes.

Entendemos, portanto, que a partir do momento em que a vida do homem passa a ser esclarecida pela ciência, através de formulações matemáticas, “o que passa a existir na vida concreta com evidência são, em verdade, as idealidades geométricas ampliadas em fórmulas científico-naturais” (Goto, 2008, p. 121). Esse fato é determinante para o estabelecimento de uma fragilidade do sujeito no esforço de atribuir sentido à realidade, o que corresponde também à dificuldade dos sujeitos atribuírem significado existencial à própria vida. Goto (2008, p.121) nos apresenta a relação que se estabelece entre uma vivência de falta de sentido e a ciência moderna:

O esvaziamento é causado, segundo Husserl (...) ¹, pelo simples fato de se compreender a vida e o mundo, não mais pela experiência direta, mas pelo modo mecânico e causal dos cálculos numéricos.

¹ Goto se refere ao livro de Husserl intitulado “A crise das ciências européias e a fenomenologia transcendental: uma introdução à filosofia fenomenológica”. (Originais de 1936; original publicado em 1938).

Isso significa que a vida passa a ter um sentido regido pelos símbolos e pelas regras matemáticas, que por sua vez aparecem como regras de um jogo. O *esvaziamento de sentido da ciência natural* traz algumas conseqüências à vida, como o distanciamento do próprio mundo, a mecanização do universo, entre outras; *porém a mais importante acaba sendo a tecnificação do mundo e da vida* [itálicos nossos] (Goto, 2008, p. 121).

A tecnificação da relação entre o sujeito e o mundo influencia a forma como se dá a vivência do outro pela pessoa em diversos contextos. Profissionais de saúde que atuam a partir do paradigma científico, encontram dificuldades diante de pacientes terminais, revelando um dinamismo típico presente na experiência destes, em que a vivência do outro também é extraída do seu sentido *existencial* (Kovács, 2003). Evidenciamos, através da *crise da morte*, essa configuração da vivência do outro na contemporaneidade, presente nas sociedades ocidentais, em que, tanto a doença como a própria morte passam a ser um problema que diz respeito exclusivamente à medicina (Ariès; 2003). Essa marcante transformação “das idéias e dos sentimentos tradicionais” em relação à morte (Ariès, 2003, p. 84), com o deslocamento do lugar da morte para o hospital ocorre no período dos anos 1930 e 1950. Esse fenômeno inicia-se principalmente em países industrializados como os Estados Unidos, a Inglaterra e os Países Baixos, no momento em que a ciência moderna se intensifica com o positivismo e com os progressos tecnológicos (Ariès, 2003) Estabelece-se, assim, a *primazia do discurso científico em relação à morte*, na medida em que, com a mudança do leito de morte para o hospital, essa passa de um fenômeno ritualístico para um fenômeno *técnico* causado pela parada dos cuidados.

O mundo tomado do ponto de vista da ciência positivista se traduz em um conjunto de leis e procedimentos através dos quais os homens regulam o seu funcionamento, porém, diante da morte, o homem se vê perante aquilo de que não é possuidor. Assim, os desafios que surgem para os profissionais diante do paciente fora de possibilidades terapêuticas nos revelam a relação entre o modo como se apresenta a vivência do outro na contemporaneidade e a dificuldade do sujeito de encontrar um *sentido existencial para além do saber científico-racional*. Contudo, nos posicionamos de forma crítica em relação a essa conjuntura e buscamos reflexões que apontem novos caminhos para a experiência da pessoa na vivência do outro.

1.2. A retomada de uma pergunta sobre a vivência do outro

Interrogar a posição do homem moderno diante do que é exige uma pergunta sobre o *sentido da técnica*, na medida em que o relacionamento do homem com a realidade hoje é tecnológico (Oliveira, 1993). Compreende-se, com Oliveira (1993), que “há no pensamento moderno um processo de liberação do eu, que cada vez mais toma consciência da sua especificação” (p. 121). Assim, a subjetividade relaciona todas as coisas na perspectiva da função que elas possam ter para si. Nas palavras do autor:

Para essa consciência, só é o que se deixa objetivar. O sentido de realidade manifesta-se aqui como objetividade, a capacidade de ser posto diante do homem, de ser usado pelo homem em sua auto-realização; só é o que é dominável pelo homem em função de si mesmo. (...) O material, a realidade chega a si mesma, adquire seu verdadeiro caráter de realidade, tornando-se objeto e o homem, por sua vez, atinge sua verdadeira dimensão de homem fazendo-se sujeito. Sujeito e objeto é a polaridade característica da consciência tecnológica, e tudo é visto a partir dessa polaridade (Oliveira, 1993, p.122-123).

Oliveira (1993) observa ainda que essa visão objetivante inclui *a objetivação do homem pelo próprio homem*, fazendo com que o outro da subjetividade se torne “não-subjetividade”. Contudo, considerando, a partir de um posicionamento crítico, que a racionalidade científica não corresponde à única perspectiva de conhecimento possível, Oliveira (1993) propõe a seguinte reflexão: “*o relacionamento de objetivação é o relacionamento adequado às subjetividades?*” [itálicos nossos] (p. 126). Para Oliveira, a subjetividade é subjetividade, e não objeto, não apenas pela contraposição com o mundo natural ou pela sua capacidade de significar a realidade, mas sim quando esta é interpelada por outra liberdade, ou seja, outra subjetividade. É no reconhecimento da reciprocidade das subjetividades, possível na relação intersubjetiva, que a subjetividade pode adquirir autoconsciência.

Também Japiassu (1978), ao efetuar a crítica a respeito da falta de sentido vivida pelos homens em geral, destaca a importância do reconhecimento da reciprocidade das subjetividades. Ao argumentar sobre a necessidade de restauração de um espaço de sentido para o sujeito falante, “um espaço que seja realmente um lugar onde o homem possa falar e não um lugar, entre outros, onde “isto” fale” (Japiassu, 1978, p. 233), o autor afirma que se deve dar atenção à possibilidade de *uma palavra do sujeito que remeta a outros sujeitos*. Para Japiassu (1978, p.253), é necessário “descobrir aquilo que no homem, é sujeito, o que faz dele

um sujeito, o que pode entrar numa relação, *não somente com “isto”, com um “Id”, mas com um “tu”*” [itálicos nossos].

No âmbito da ciência médica, Jaspers (1986/1998) revela a necessidade de estabelecer uma distinção entre o saber da ciência e o espaço do sentido dentro do campo da medicina: “o médico deve saber quando conhece e age científico-naturalmente ou quando entra neste outro âmbito: o espaço compreensível, permutável entre os homens, do sentido por eles visado” (Jaspers, 1986/1998, p. 46).

Por sua vez, Husserl, ao fundamentar a sua crítica das ciências, a partir do problema do objetivismo como fonte do fracasso das ciências na tarefa da compreensão do homem, irá propor a recondução da ciência ao mundo-da-vida (*Lebenswelt*) (Zilles, 1996; Goto, 2008; Husserl, 1935/1996). Husserl define mundo-da-vida como o mundo sempre dado, pré-científico, “histórico-cultural concreto, sedimentado intersubjetivamente em usos e costumes, saberes e valores”, compreendido não tanto a partir do ser, mas sim do seu sentido, sendo que “o erro do objetivismo foi esquecê-lo ou desvalorizá-lo como subjetivo” (Zilles, 1996, p. 43). O mundo-da-vida se apresenta na correlação existente entre mundo e consciência de mundo e, assim, podemos fazer *experiência do mundo* (Goto, 2008). Segundo Zilles (1996):

Quando se fala de experiência é ingênuo querer reduzi-la à empiria sensível do mundo físico. A experiência, sem dúvida, é um ato de consciência. Vinculando a experiência ao mundo-da-vida, ou seja, ao mundo pré-científico, pode falar-se de experiência estética ou religiosa, enfim, de experiência de subjetividade. De modo algum a experiência pode ser reduzida ao mundo das ciências físico-objetivas. Husserl busca, pois, a experiência além da experiência da natureza das ciências objetivas enquanto vinculada à categoria do *Lebenswelt* (p. 45).

O caminho apontado por Husserl, a partir da problematização da crise das ciências e da humanidade, afirma a possibilidade de um sentido na vivência do outro além da racionalidade científica, em um mundo-da-vida *sedimentado intersubjetivamente*. A crítica de Husserl ao objetivismo se apóia na noção de intersubjetividade e chega a apontar a perda da dimensão ética na experiência do sujeito, “pois o matemático-objetivista renuncia explicitamente a tomar posição sobre o mundo do dever-ser” (Zilles, 1996, p. 46). Dessa forma, o retorno de Husserl à subjetividade transcendental nos apresentaria a possibilidade de estabelecer *um modo particular de existência do próprio sujeito humano* (Zilles, 1996; Husserl, 1935/1996; Husserl, 1989/2002).

Compreendendo o modo como se apresenta a vivência do outro na contemporaneidade, encontramos um sujeito com o seu campo de sentido fragilizado. Foi possível identificar, ainda, reflexões fundamentais que propõem novas formas para essa

vivência, a partir da dimensão da intersubjetividade, entre as quais destacamos a crítica husserliana. Sendo assim, na medida em que encontramos a vivência do outro na contemporaneidade sob a perspectiva da objetivação, reconhecemos a importância de aprofundarmos na compreensão dessa vivência para encontrarmos a possibilidade de um sentido existencial na relação do sujeito com a alteridade. Justifica-se, assim, tomar a vivência do outro como fenômeno a ser pesquisado neste trabalho. Contudo, antes de estabelecermos os objetivos dessa pesquisa, consideramos um passo importante adentrar o campo da Psicologia Social.

2. A VIVÊNCIA DO OUTRO NA PSICOLOGIA SOCIAL

2.1. Psicologia Social: o surgimento de um caminho que leva ao encontro com o outro

Através dos estudos da história da psicologia social é possível constatar que o positivismo influenciou amplamente o passado dessa disciplina. Em 1954, data da primeira edição do manual de Lindzey, é declarado o rompimento com o que se denominava até então “Psicologia Social Metafísica”, anunciando o que seria a modernidade da psicologia social, científica e positivista (Bernardes, 2003; Farr, 1999). Apesar de uma visão não experimental da psicologia ter estado presente desde a constituição dessa disciplina, através dos trabalhos de Wundt em sua *Völkerpsychologie*, o positivismo influenciou “tanto dentro como sobre a história da psicologia social” (Farr, 1999, p. 35), fazendo com que essa história fosse contada de forma parcial. Este fato, conhecido como o “repúdio positivista de Wundt”, revela o modo como a racionalidade científica se fez presente na história da psicologia social (Bernardes, 2003; Farr, 1999). González Rey (2005) afirma que, apesar de ter se estendido por todas as ciências sociais, essa influência se manteve de forma particular na psicologia.

A psicologia social, portanto, floresceu nos Estados Unidos, dentro do espírito cientificista e teve o seu desenvolvimento, preponderantemente, em termos de uma ciência cognitiva (Bernardes, 2003; Farr, 1999). A psicologia, assim, pode ser considerada como herdeira de uma “concepção cartesiana da ciência e devotada filha dos ideais da modernidade” (Fonseca, 2003, p. 45). O desenvolvimento da psicologia se deu dentro do modelo científico natural da ciência, ou seja, “dentro de uma visão reducionista, determinista, quantitativa e mecanicista” (González Rey, 2005, p. 69).

Ainda sobre a história da psicologia social, podemos considerar que o estudo da interação entre indivíduo e sociedade corresponde ao objeto dessa disciplina desde a sua constituição enquanto psicologia social moderna, contudo, naquele momento histórico, tanto um quanto outro são compreendidos “como duas instâncias distintas que apenas interagem entre si” (Strey et al. 2003, p. 13). Dessa forma, é importante compreendermos o modo como a relação entre indivíduo e sociedade era entendida no início dessa disciplina, para que possamos refletir a respeito do tratamento dado à vivência do outro. Para González Rey (2005):

Entre as dicotomias que têm influenciado historicamente a construção do pensamento psicológico, uma das mais pronunciadas tem sido a dicotomia entre o social e o individual. Assim, durante a primeira metade do século XX, a psicologia se centrou no indivíduo e identificou o conceito de psique com os processos internos e individuais (p. 121).

Percebemos que a oposição clássica entre sujeito e objeto, “marca epistemológica do pensamento moderno, que concebe o Eu como uma unidade auto-constituída, *independente da existência de um Outro*” [itálicos nossos] (Coelho Júnior & Figueiredo, 2004, p. 10), também fez parte da psicologia, fazendo com que essa recusasse a noção de intersubjetividade e fosse dominada por uma representação individualista do seu objeto (González Rey, 2005).

Sodré (2004) lança o seu olhar sobre essa história afirmando que o cognitivismo, na psicologia social, tornou-se uma perspectiva hegemônica, na década de 40-50, e analisa criticamente suas principais características: “*o individualismo, o experimentalismo, a microteorização, o etnocentrismo, o utilitarismo e o a-historicismo*” [itálicos nossos] (Sodré, 2004, p. 56). Entendemos, assim, que ficam excluídas dessa perspectiva “as decisões acerca de valores éticos e políticos, supostamente não passíveis de uma avaliação objetiva pelos fatos e pela lógica” (Fonseca, 2003, p. 41).

Contudo, a partir dos anos 60 e no caso do Brasil principalmente nos anos 70, os autores mencionam uma crise dessa psicologia, a partir das “críticas aos fundamentos positivistas do pensamento moderno” (Sodré, 2004, p. 57). No Brasil e na América Latina, essa crítica aparece na forma de uma contestação da importação do modelo norte-americano de psicologia social, que implicava na reprodução das suas teorias e métodos (Farr, 1999; Fonseca, 2003).

Para o intuito desse trabalho, é importante destacar que essa nova perspectiva busca romper com a dicotomia entre indivíduo e sociedade, “a partir de uma perspectiva psicológica de *relação ao outro e alteridade*” [itálicos nossos] (Sodré, 2004, p. 57). Entretanto, devemos compreender que, apesar da redefinição dos termos da relação entre sujeito e objeto romper com a conceitualização dualista (Jovchelovitch, 1998), esse rompimento não redefine todo o campo da psicologia e da psicologia social. A visão dualista continua impondo, em grande medida, sua visão “em novas versões do empiricismo e do behaviorismo” (Jovchelovitch, 1998, p. 75).

Apesar de não se configurar como uma perspectiva teórica absoluta, a psicologia social que surge no final dos anos 70 e durante os anos 80 redefine seus próprios termos, apresentando a relação entre indivíduo e sociedade reproposta a partir de um espaço de interseção em que um implica o outro (Strey et al., 2003). A partir de então, os autores que participaram da construção dessa crítica definem que

toda Psicologia é Social. Esta afirmação não significa reduzir as áreas específicas da Psicologia a Psicologia Social, mas sim cada uma assumir dentro de sua especificidade a natureza histórico-social do ser humano. Desde o desenvolvimento infantil até as patologias e as técnicas de intervenção, características do psicólogo, devem ser analisadas criticamente à luz dessa concepção do ser humano – é a clareza de que não se pode conhecer qualquer comportamento humano, isolando-o ou fragmentando-o, como se existisse em si e por si (Lane, 1994, p. 19).

A redefinição da relação entre o individual e o social é um ponto crucial para o campo da nova psicologia social. Essa problematização possui efeitos importantes também na dimensão da pesquisa, redefinindo agora a relação entre sujeito e objeto. Assumindo novos pressupostos que questionam as noções de verdade e de neutralidade científica, essa perspectiva tende a se identificar com *uma abordagem metodológica qualitativa*. A pesquisa qualitativa torna-se, para os pesquisadores em psicologia social, mais do que uma alternativa aos modelos quantitativos (Tittoni & Jacques, 2003). Com o uso de metodologias qualitativas

o pesquisador passa a lidar com categorias analíticas e explicativas e não exclusivamente com dados quantitativos. Essas categorias são formuladas na interface do empírico com o teórico, buscando evidenciar as possibilidades de interpretação dos fatos estudados e não exclusivamente demonstrar sua evidência (Tittoni & Jacques, 2003, p.78-79).

Com novas referências, os autores passam a dar atenção a outras formas de psicologia social que se desenvolviam na Europa e que tinha uma preocupação muito mais voltada para um caráter social. Álvaro e Garrido (2006) destacam, neste momento histórico, a teoria da identidade social de Tajfel, as pesquisas da escola de Genebra e a contribuição de Serge Moscovici, com a teoria das representações sociais. Farr (1999), por sua vez, destaca ainda as contribuições da escola de Chicago, com Mead e o interacionismo simbólico, como sendo formas mais sociológicas de psicologia social. É interessante notar que Mead formulou a sua psicologia social antes desta ter se tornado uma disciplina experimental, contudo, enquanto a psicologia foi dominada pelo pensamento positivista, Mead foi abandonado pelos manuais clássicos (Bernardes, 2003; Farr, 1999). Sodré (2004) considera ainda a vertente social e fenomenológica, como mais uma referência filosófica presente na psicologia social nesse momento.

É importante destacar que a busca por outras referências ampliou o diálogo com outras ciências sociais, enriquecendo o campo da psicologia social.   possível perceber que a questão do outro há muito tempo interroga o campo das ciências sociais, como no caso da antropologia, em seu período clássico, e da sociologia (Jodelet, 1998). Tanto a antropologia quanto a sociologia são disciplinas que se originaram de uma preocupa o em entender o “outro”, apesar de manterem também um compromisso com a compreensão do eu. (Vidich &

Lyman, 2006). Sanchis (1996) chega a definir a antropologia como a “Ciência do outro” (p. 28), sendo esta experiência radical do encontro com a alteridade responsável por fazer da antropologia e das outras ciências sociais ciências em perpétua crise de paradigmas. O autor, ao realizar uma reflexão crítica sobre a antropologia, aponta três atitudes fundamentais e radicalmente diferentes diante da vivência do outro. São essas:

A primeira, de desqualificação tranqüila do Outro em referência ao valor reafirmado do próprio EU. A segunda, de relato objetivo e frio das esquisitices do Outro. A terceira, de questionamento do EU e de seus padrões de compreensão do mundo, de valorização e de comportamento, em função da descoberta das diferenças apresentadas pelo Outro (Sanchis, 1996, p. 24).

Sendo assim, percebemos que as mudanças nas perspectivas epistemológicas e metodológicas da psicologia social buscaram uma nova forma de compreender a relação entre sujeito e objeto, e acabaram trazendo questionamentos sobre o lugar do próprio pesquisador. Para reconhecer o outro, o pesquisador tem de assumir sua tradição, sua historicidade, sua estranheza, segundo Augras (1995): “a explicação do cientista sabe-tudo é substituída pelo diálogo, pela troca, pela construção conjunta do saber, aberto a todas as reformulações e transmutações, pois o círculo hermenêutico é, necessariamente, histórico” (p. 51). Sendo assim, entendemos que independentemente do emprego de dados quantitativos ou de procedimentos matemáticos “*o elemento intersubjetivo representa a base da pesquisa social*” [itálicos nossos] (Vidich & Lyman, 2006, p. 51).

Mas o que podemos concluir a respeito da investigação sobre a vivência do outro na nova psicologia social? De fato, encontramos uma psicologia social com outras preocupações. No âmbito das contestações teórico-metodológicas da década de 70, vimos que a psicologia social passa a problematizar a relação entre o indivíduo e a sociedade, bem como a relação entre sujeito e objeto, buscando estabelecer novas possibilidades, para além de uma relação dualista e dicotômica entre o eu e o outro. O velho problema do outro, antes adormecido por uma distância segura entre eu e não-eu (Coelho Júnior & Figueiredo, 2004), hoje emerge com inúmeros desafios “em razão das atuais transformações dos seus campos de estudo, da diversificação de seus objetos teóricos ou das mudanças de perspectiva suscitadas pela reflexão epistemológica, em particular as críticas da modernidade” (Jodelet, 1998, p. 47). Entretanto, o estudo da vivência do outro ainda pode ser considerado como uma “aquisição recente das teorias psicológicas sobre a constituição da subjetividade” (Coelho Júnior & Figueiredo, 2004, p. 10). No caso específico da psicologia social, Jodelet (1998) afirma que a problemática enquanto tal pouco interessou a essa disciplina, “que se mostrou mais sensível

às formas concretas pelas quais ela é percebida, como é o caso, por exemplo, das relações raciais”, sendo essa noção definida de forma “demasiado genérica” pelo campo (p. 47 e 50).

Uma passagem pelas principais teorias em psicologia social nos indica que, em sua maioria, as discussões acerca da vivência do outro se articulam em torno da relação entre indivíduo e sociedade em suas dimensões concretas. Dessa forma, cada grupo de teorias constrói suas noções sobre o outro a partir de seus próprios objetivos, *elucidando aspectos diferentes dessa vivência*. Neste momento, consideramos importante apresentar alguns estudos que se dedicam ao esforço de fundamentação teórica dessa temática.

Moscovici (1998) discute as dificuldades intrínsecas à teorização sobre a noção do outro, apontando três desafios principais. O primeiro trata da dificuldade referente à descrição do outro, apontando para reduções que definem a alteridade apenas como *alter-ego*, ou seja, como um eu deslocado. Entendemos esse primeiro desafio como correspondente à pergunta sobre *o que é o outro*. O segundo desafio trata da especificação das relações intersubjetivas, ou melhor, dos tipos de experiências e significados que perpassam esse nível de relação. Podemos definir o problema que subjaz a esse desafio como a tentativa de compreender *o que acontece entre o eu e o outro*. Por último, encontra-se um terceiro desafio que diz respeito à maneira sobre como podemos perceber o outro e se podemos acreditar nas nossas percepções. O terceiro desafio retoma os dois primeiros, entretanto, neste ponto, identificamos que o autor parece se perguntar *de que maneira é possível confiar na nossa compreensão do outro e na experiência que vivemos diante dele*. Levantadas por Moscovici (1998) essas questões podem nos ajudar a compreender o tipo de preocupação com que os autores se ocupam ao formular suas teorizações.

No que diz respeito ao campo das *representações sociais*, as provocações levantadas por Moscovici (1998) encontram ressonância no texto de Jovchelovitch (1998). A autora discute a respeito da objetividade da consciência do outro, através do processo de formação da dimensão simbólica. Jovchelovitch (1998) argumenta que a possibilidade da emergência do símbolo corresponde à existência da consciência de um objeto-mundo, para além da atividade do sujeito. Não é possível pensar em um mundo sem objetos, pois este seria um mundo completamente centrado no sujeito, sendo este a única fonte de ação significativa. Tal mundo significaria a impossibilidade do próprio sujeito, uma vez que “o processo que permite a construção do objeto externo é ao mesmo tempo o processo que permite o próprio *eu* colocar-se como um objeto para si mesmo” (Jovchelovitch, 1998, p. 72). Na seqüência da argumentação da autora, entende-se que um eu, como parte de um objeto-mundo, é interpelado por outras consciências de um objeto-mundo, que fazem com que o sujeito se

configure como um *eu* entre outros *eus*. Assim, a consciência do objeto é também consciência de que existem limites para o que o sujeito constrói.

Se antes o mundo aparecia-lhe como o resultado de sua própria ação, com a conservação objetal impõe-se ao sujeito relacionar-se com a objetividade dos limites que restringem suas ações. A principal fonte desses limites é a *alteridade* – e a consciência que o sujeito tem dela. A consciência do eu enquanto tal, junto à consciência do objeto (consciência aqui refere-se à consciência de um sistema de causalidades espaço-temporais), constrói a *consciência da realidade intersubjetiva* [itálicos nossos] (Jovchelovitch, 1998, p. 73).

Compreendemos com Jovchelovitch (1998) que é “na relação triádica entre sujeito-objeto-sujeito” (p. 78) que se encontra a possibilidade e os limites da construção simbólica. A vivência do outro, no processo de produção de significados, impede que o símbolo seja uma construção puramente subjetiva e introduz “no coração do simbólico – e da subjetividade – a objetividade do outro” (Jovchelovitch, 1998, p.76). Vemos que a perspectiva de Jovchelovitch (1998; 2008) aponta alguns caminhos aos desafios colocados por Moscovici (1998). A partir da definição sobre o que é o outro, pode-se apreender a sua manifestação e a presença do símbolo como algo que se dá entre o eu e o outro. Ainda dentro dessa perspectiva, Gonzáles Rey (2005) aponta que a relação entre o individual e o social é um ponto fundamental no estudo das representações, argumentando a favor de uma visão dialética da subjetividade, a partir da noção de subjetividade social.

Identificamos ainda o trabalho de alguns autores que se dedicam a teorização da noção do outro, a partir do tema da exclusão. Segundo os trabalhos de Jodelet (1998), pode-se dizer que a alteridade se apresenta como um duplo processo de construção e de exclusão social. A autora define que a abordagem da alteridade deve compreender, “de maneira conjunta, os níveis interpessoal e intergrupar, dado que a passagem do próximo ao *alter* supõe o social, através da pertença a um grupo que sustenta os processos simbólicos e materiais de produção da alteridade” (Jodelet, 1998, p. 60). A reflexão sobre a vivência do outro, nesse sentido, sedimenta uma discussão sobre a lógica da exclusão, a partir da definição da identidade e da diferença dos grupos sociais. A alteridade, neste caso, é considerada como um “substantivo que se elabora no seio de uma relação social em torno de uma diferença”. No estabelecimento da identidade dos grupos há um “trabalho de elaboração da diferença orientado para o interior do grupo em termo de proteção; e para o exterior, em termos de tipificação desvalorizante e estereotipada” (Jodelet, 1998, p. 50-51). Dessa forma, essa perspectiva aponta para o momento em que a diferença do outro perde seu valor “de riqueza humana de reconhecimento mútuo”, transformando-se em desigualdade (Sanchis, 1996, p. 25).

Avançando na fundamentação dos estudos que se dedicam a compreender esse aspecto duplo da vivência do outro, encontramos os trabalhos de Tajfel sobre a relação entre identidade e diferença. Tajfel, segundo Iñiguez (2001), demonstrou, através da sua própria experiência de discriminação, que os processos de estabelecimento da identidade social passam por dimensões estreitamente cognitivas, como a categorização e a diferenciação, até alcançarem dimensões propriamente sociais. Esse processo de distinção entre os grupos é sempre acompanhado por uma atitude valorativa.

Tajfel define la identidad social como la conciencia que tenemos las personas de pertenecer a un grupo o categoría social, unido a la valoración de dicha pertenencia. La valoración positiva o negativa sustenta respectivamente una identidad social positiva o negativa. Tal polaridad está determinada por el mantenimiento con éxito o no, de una distintividad positiva. La distintividad se fundamenta en dos procesos de naturaleza complementaria, la comparación y la competición sociales (Iñiguez, 2001, p. 6).

Entendemos, assim, que negociação do espaço social e político entre os grupos, com o intuito de estabelecer suas identidades e suas diferenças em relação a outros grupos, configura-se como um processo em que o “outro é expulso do espaço intersubjetivo” (Jodelet, 1998, p. 58).

A complexidade desse processo se torna ainda mais evidente quando levamos em consideração o campo do político e das relações democráticas. Segundo Rolnik (1994), devemos estar atentos para a importância de realizar uma discussão que problematize a noção de democracia e da qualidade da vida individual e coletiva, a partir da questão do outro. Essa perspectiva da psicologia social nos revela que é no campo social e político que vivenciamos a relação com outro em suas contradições, a partir da lógica de reconhecimento da diferença, como forma de afirmação identitária:

Neste sentido, o campo do político configura-se pela relação entre um coletivo que se constitui como um NÓS (identidade coletiva) versus um ELES (exteriorização da identidade coletiva). Importante ressaltar que, é a radicalidade dos princípios de liberdade e igualdade, típicos do discurso da democracia, que pode nos ajudar a pensar na relação NÓS versus ELES como relações baseadas na lógica da equivalência e da diferença. Estas relações (antagônicas) para colocarem-se como antagonismos políticos, devem ser entendidas a partir não somente da reivindicação pela equivalência, mas sobretudo pela reivindicação da diferença, já que, desta forma, a tentativa de se instalar um discurso sobre a identidade-NÓS é dada pela possibilidade do reconhecimento do discurso da identidade-ELES, como um constitutivo externo ao próprio NÓS (Prado, 2002, p. 204).

Portanto, a partir das contribuições de Prado (2002), entende-se que a possibilidade de estabelecimento da forma coletiva “nós” é sustentada por uma relação antagônica com a alteridade “eles”, o que significa que a possibilidade de reconhecimento sempre será dada, de forma paradoxal, por algum nível de exclusão.

Voltando-nos às teorias que fundamentam o estudo da vivência do outro na psicologia social, encontramos ainda a perspectiva fenomenológica. Os trabalhos baseados no método fenomenológico se dirigem, principalmente, à compreensão da ação no campo da cultura (Leite & Mahfoud, 2010a). Tomando o nosso mundo circundante enquanto mundo-da-vida, a “Psicologia da Cultura” (Augras, 1995) busca compreender como se dá a relação entre a estrutura do ser humano e a criação das formas sociais, elucidando o caráter intersubjetivo dessa relação. Essa perspectiva tem como objetivo “descrever as modalidades pelas quais se constrói e se expressa a pessoa dentro de determinada cultura e, a partir dessa observação, tentar entender aspectos fundamentais da realidade humana” (Augras, 1995, p. 19). Dessa forma, os estudos que utilizam o método fenomenológico revelam o processo de dupla constituição do eu e do mundo.

Ao final desse percurso pelas teorias em psicologia social, consideramos, juntamente com Sodré (2004), a necessidade de avançar na fundamentação teórica dos novos temas em psicologia social, de forma que a ampliação das temáticas possa ser acompanhada por propostas analíticas em projetos amplos, baseados em pressupostos filosóficos que orientem a adoção de instrumentos e categorias conceituais. Também Arruda (1998) apresenta o mesmo tipo de preocupação ao afirmar a necessidade de que se faça uma investigação aprofundada sobre o tema em psicologia social. O campo da psicologia, portanto, enfrenta cada vez mais essa exigência, colocada pela necessidade de reconhecimento do outro como elemento constitutivo da subjetividade (Coelho Júnior & Figueiredo, 2004). Concordamos, portanto, com a posição dos autores, na medida em que o estudo do eu não é suficiente para a compreensão dos tipos de ação e relação mais complexos (Moscovici, 1998).

Tendo em vista a centralidade da vivência do outro para as teorias em psicologia social, decidimos recorrer à fenomenologia para proceder com a nossa investigação. Entendemos que esta perspectiva se dedica a desenvolver “argumentações centrais quanto à fundamental importância da experiência intersubjetiva para toda e qualquer forma de conhecimento de si e do outro”. Sendo assim, a fenomenologia se tornou “uma referência central para os interessados em estudar a intersubjetividade em suas diversas dimensões” (Coelho Júnior & Figueiredo, 2004, p. 11). Este trabalho situa-se, ainda, na perspectiva da Psicologia da Cultura, como parte da linha de pesquisa “Cultura, Modernidade e Subjetividade”².

² Universidade Federal de Minas Gerais, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Programa de Pós-Graduação em Psicologia, Área Psicologia Social.

III. OBJETIVOS

3.1. Objetivo Geral: A presente pesquisa visa compreender como *surge* a vivência do outro na experiência da pessoa através da fenomenologia de Edmund Husserl.

3.2. Objetivos Específicos:

- Colher indicações na fenomenologia husserliana que revelam o modo como surge a vivência do outro.
- Reconstruir o modo como surge a vivência do outro na experiência da pessoa.

IV. METODOLOGIA

4.1. Pesquisa teórica de cunho fenomenológico

Realizamos uma pesquisa teórica de cunho fenomenológico. Apresentaremos a seguir cada etapa do procedimento adotado, procurando explicitar o que o caracteriza como essencialmente fenomenológico. Para Ales Bello (2004), fazer pesquisa em fenomenologia “trata-se de um movimento intelectual e ético do ser humano; trata-se da disponibilidade para procurar, e da disponibilidade para aceitar aquilo que se apresenta, e este é um caminho árduo” (p. 80).

Segundo o método fenomenológico, quando nos dedicamos ao conhecimento de um objeto, compreendemos que o que se conhece está em relação tanto com aquilo que é conhecido (objeto) quanto com aquele que conhece (sujeito) (van der Leeuw, 1964). Entretanto, essa premissa, básica na pesquisa qualitativa, adquire na fenomenologia um alto grau de complexidade. Segundo AmatuZZi (2001a): “Se nas ciências naturais se pretende evitar ao máximo o envolvimento do pesquisador, nas humanas o que se tem a fazer é tirar proveito desse envolvimento” (p. 48).

Partimos, então, da relação homem-mundo, na qual acessamos uma vivência carregada de significados, tal como experienciada por nós (AmatuZZi, 2001a). Contudo, a pesquisa fenomenológica exige que nós tenhamos atenção ao *modo* como nós operamos dentro desse relacionamento com o objeto estudado. Dessa forma, precisamos considerar que para a pesquisa fenomenológica é indispensável que sigamos um *caminho* para o conhecimento do nosso objeto. Adentraremos agora as indicações de van der Leeuw (Leite & Mahfoud, 2010b; Araújo & Mahfoud, 2002; Mahfoud, 2003; van der Leeuw, 1964) que nos descreve passos da pesquisa fenomenológica, seguidos por nós nessa pesquisa teórica. Veremos que o fato de termos assumido o texto husserliano como forma de identificar o surgimento da vivência do outro apresenta uma série de implicações importantes para a presente pesquisa.

Iniciamos nosso caminho quando nos interessamos pela da vivência do outro. Em seguida, escolhemos o texto de Husserl que, através do método fenomenológico, realiza uma análise das vivências. Assumindo o texto husserliano como forma de acessar a vivência do outro na experiência humana, *nomeamos* o nosso objeto, entendendo o texto enquanto uma

expressão do vivido. Para entendermos melhor a relação entre nomeação e o vivido, recorreremos às conceituações de AmatuZZi (2001b):

Dizer que o vivido é sempre acompanhado de alguma significação significa dizer que não temos acesso direto a ele. Qualquer acesso já é uma forma de significá-lo, tanto por parte do próprio sujeito que o vive, como por parte do pesquisador (ou do sujeito que reflete sobre ele). Por isso devemos dizer que o vivido “se diz” dentro de nós, ele se expressa, e assim assume um significado. E é nesse ato de se dizer que ele se constitui como vivido pleno, pois é a partir de sua inscrição mínima na consciência que ele se torna vivido propriamente, e não apenas um evento físico (p. 55).

A tarefa de nomeação nos indica que a “vivência originária” é inseparável da sua interpretação enquanto vivência (van der Leeuw, 1964, p. 643). Contudo, ao realizarmos a etapa de *inserção na própria vida*, podemos acessar a vivência na forma como ela se apresenta à nossa consciência. Esse passo corresponde à entrega à vivência do que se pretende interpretar ou, como afirma van der Leeuw (1964), à “contínua e enérgica ativação de uma convivência” (p. 646). Durante a nossa pesquisa, estivemos diante do texto de Husserl abertos às descrições do autor a respeito da vivência do outro. Nessa convivência com texto, examinamos também a vivência do outro em nós, na medida em que nos disponibilizamos a refazer um percurso juntamente com o filósofo.

Porém, para que essa inserção se configure como um passo característico da pesquisa fenomenológica, é importante que seja, ao mesmo tempo, *inserção entre parênteses*. Esse passo corresponde a uma conduta frente à realidade, em que se suspendem as concepções prévias do pesquisador “que visa evitar a sobreposição de construções categoriais ao significado do fenômeno estudado, de modo a favorecer que emergja o que lhe é mais próprio, sua estrutura” (Gaspar, 2010, p. 14). Assim, nossa disponibilidade para refazer com o autor um percurso que nos revela a vivência do outro se traduz também no esforço de estarmos constantemente atentos aos nossos julgamentos sobre o que o texto nos diz, suspendendo nossa tendência de afirmar antecipadamente conclusões e opiniões sobre seu conteúdo. Dedicamo-nos, portanto, a conhecer o texto em sua estrutura própria, em seus próprios termos. Nesta pesquisa, a inserção entre parênteses se configurou como um passo fundamental, uma vez que, ao longo de suas análises, Husserl ressignifica sua própria teoria tecendo suas conclusões de forma progressiva no texto. Ao final de cada uma das suas obras é possível ver um amadurecimento das questões tratadas ao longo do texto, que não seriam compreendidas adequadamente caso não tivéssemos acompanhado toda a sua trajetória.

A partir daí, passamos ao momento da *elucidação*, procurando identificar no texto conexões de sentido que compõem os significados próprios da vivência que estamos

investigando, passo esse que nos permite chegar à *compreensão* da vivência. A passagem à compreensão, no caso da pesquisa teórica, não pode ser estabelecida separadamente do momento de *reconstrução*. Isso acontece uma vez que a pergunta que norteia a realização dessa pesquisa corresponde a uma interrogação própria dos autores desse trabalho, não sendo respondida diretamente pelo autor do texto.

Colhemos no texto de Husserl momentos em que o autor se dedica a questões que dizem respeito à vivência do outro e, examinando os significados presentes em suas indicações, formamos uma compreensão do modo como surge a vivência do outro na experiência da pessoa. Sendo assim, o momento da compreensão, através da reconstrução, inclui tanto a tarefa do pesquisador quanto a expressão do texto. Contudo, encontramos uma importante consideração de van der Leeuw (1964) sobre a necessidade de um esforço de *retificação contínua*, na medida em que a interpretação precisa ser continuamente confrontada com o próprio material, não para suprimir a tarefa de interpretação, mas para impedir que a compreensão se converta em uma visão completamente divergente daquilo que é apresentado pelo objeto. Assim, através do nosso *testemunho*, reconstruímos como surge a vivência do outro, a partir do encontro com essa vivência nos textos de Husserl.

Sobre os resultados encontrados, precisamos ressaltar mais uma especificidade da pesquisa teórica de cunho fenomenológico. Nossas análises não visam estabelecer uma *conexão de sentidos típica ideal*, uma vez que o texto de Husserl já se dedica ao exame de aspectos essenciais da experiência humana. Portanto, diferentemente da pesquisa empírica em fenomenologia, que busca colher os elementos estruturais presentes na vivência singular dos sujeitos, nossa pesquisa realiza o caminho inverso, partindo de aspectos fundamentais da vivência e revelando o modo como eles se apresentam na experiência.

Ao final da nossa pesquisa, evidenciamos a importância de nos mantermos atentos a uma reflexão sistemática capaz de nos levar à experiência vivida (Mahfoud, 2006). Ao elegermos a análise fenomenológica para a realização dessa pesquisa teórica, pudemos acompanhar a trajetória seguida pelo autor no que diz respeito à vivência do outro e, assim, reconhecemos como esta surge na experiência da pessoa.

Quão diferente é na fenomenologia! Não apenas porque ela precisa de um método antes mesmo de todo método de determinação das coisas, isto é, de um método para trazer à apreensão do olhar o campo das coisas da consciência transcendental pura; não apenas porque nela é preciso desviar laboriosamente o olhar dos dados naturais de que não se cessa de ter consciência, e que, portanto, estão por assim dizer entrelaçados àqueles novos dados que se intenta alcançar, e assim é sempre iminente o risco de confundir uns com os outros... (Husserl, 2006, p. 144).

4. 2. Obras de Edmund Husserl

Analizamos duas obras de Edmund Husserl escolhidas intencionalmente, a partir dos seguintes critérios: a) fazerem parte das obras do autor que compõem o campo da filosofia fenomenológica transcendental; b) serem indicadas por especialistas da área, explicitamente ou em referências bibliográficas, como obras relevantes ao estudo da vivência do outro (Luna, 2006).

A partir dos critérios indicados foram escolhidas as seguintes obras de Husserl para serem analisadas:

Idéias para uma fenomenologia pura e para uma filosofia fenomenológica: introdução geral à fenomenologia pura (Husserl, 1913/ 2006).

Meditações Cartesianas: introdução à fenomenologia (Husserl, 1931/2001).

O primeiro livro de *Idéias* apresenta um momento decisivo da história da fenomenologia: “pela primeira vez, a fenomenologia se apresenta como uma filosofia ‘transcendental’ ” (Moura, 2006b, p.15). Segundo Moura: “Se esse resultado já era ruminado desde 1907, nos cursos que Husserl oferecia aos seus alunos, é apenas em 1913, com a publicação deste primeiro livro de *Idéias*, que ele ganha uma existência pública, oficial e eloqüente” (Moura, 2006b, p.15). Anos depois, Husserl publica o livro *Meditações Cartesianas*, com o intuito de apresentar uma versão definitiva de uma introdução à fenomenologia transcendental (Souza, 2001). Encontramos nessa obra “uma exposição das mais abrangentes, embora bastante sintética, de sua filosofia transcendental” (Villela-Petit, 2001, p. 134). No conjunto da obra husserliana, as *Meditações* visam o esclarecimento da radicalização do propósito da fenomenologia enquanto filosofia transcendental (Souza, 2001).

4.3. Comentadores de Husserl

Na discussão dos resultados, consideramos importante ter acesso a trabalhos que dialogam diretamente com os textos husserlianos. Dessa forma, percebemos a pertinência de definir alguns critérios para a seleção dos textos estudados. Assim, em primeiro lugar,

escolhemos textos de autores que possuem formação acadêmica dedicada ao estudo de Edmund Husserl. Em seguida, decidimos utilizar textos que se voltassem à problematização de questões teóricas e conceituais. Finalmente, distinguimos os textos que debatiam exclusivamente as idéias do filósofo daqueles que procuravam realizar um estudo comparativo do pensamento do autor. Através do diálogo com alguns comentadores de Husserl, procuramos identificar *contribuições* e *objeções* à análise husserliana da vivência do outro, objetivando elucidar questões teóricas fundamentais para a compreensão dessa vivência.

4.4. Apresentação dos Resultados e Discussão

Para orientar a leitura das próximas seções, apresentamos a organização dos nossos resultados e da discussão dos mesmos:

Resultados: Apresentamos a reconstrução do modo como surge a vivência do outro, a partir das indicações encontradas nas obras estudadas. Descrevemos um percurso da experiência do sujeito que realiza a vivência do outro, apontando elementos fundamentais para a compreensão do surgimento dessa vivência. Iniciamos o capítulo com a análise dos resultados encontrados no livro “Idéias I” e, em seguida, apresentamos o exame da vivência do outro realizado a partir da leitura das “Meditações Cartesianas”.

Discussão: Estruturamos a discussão dos resultados em quatro seções.

A) Primeiramente, examinamos quatro momentos diferentes em que identificamos o surgimento da vivência do outro na experiência da pessoa. Em cada um desses momentos, definimos o modo como uma vivência de alteridade emerge na própria experiência do sujeito, utilizando a contribuição da fenomenologia de Husserl.

B) Partindo dos resultados encontrados no exame das obras de Husserl, adentramos o campo fenomenológico para problematizar as divergências teóricas presentes no tema da vivência do outro. Reconhecemos as diferentes concepções a respeito da vivência do outro e identificamos

a especificidade da análise husserliana em relação a alguns autores que compõem o campo fenomenológico.

C) Tendo identificado a especificidade da posição de Husserl, passamos à discussão de alguns aspectos ligados ao modo como se dá essa vivência na fenomenologia clássica, dialogando com suas principais objeções.

D) Finalmente, apresentamos um texto que tem por objetivo reconstruir o encontro com a vivência do outro na experiência da pessoa, realizando um diálogo com o leitor deste texto.

Conclusão: Apresentamos nossas conclusões, sintetizando os pontos principais encontrados em nossas análises e realizamos algumas reflexões sobre possibilidades da vivência do outro no campo da subjetividade.

V. RESULTADOS

5.1. Como surge a vivência do outro como apresentada na obra *Idéias para uma fenomenologia pura I?*

Apresentaremos os resultados que encontramos ao examinarmos a obra *Idéias para uma fenomenologia pura e para uma filosofia fenomenológica: introdução geral à fenomenologia pura* (Husserl, 1913/2006). Ao longo do texto, Husserl tece suas teorizações em um movimento que oscila entre a observação do próprio eu e a percepção dos objetos, revelando pontos fundamentais para uma concepção do modo como surge a vivência do outro na experiência da pessoa.

Reconstruímos o surgimento dessa vivência, a partir das indicações encontradas no texto, preservando esse movimento de vai-vem entre a percepção do eu e do outro. Para realização dessa reconstrução, seguimos o método husserliano de *análise das vivências*. Escolhemos a experiência da percepção de uma *árvore* para ter acesso às vivências do sujeito, objeto selecionado entre os exemplos dados pelo autor ao longo da obra. Dessa forma, seguimos a análise de Husserl a respeito da experiência que o eu realiza com os objetos, procurando captar elementos essenciais que se apresentam na relação consciência-mundo. Definimos seis perguntas fundamentais para indicar o surgimento da vivência de alteridade na experiência do eu: *Como conhecer a árvore? O que podemos conhecer sobre a árvore depois da redução? Em que consiste a experiência da árvore? Como podemos compreender a relação entre a árvore que está diante de nós e a árvore no âmbito da vivência? Como estamos presentes na vivência da árvore? O que emerge na subjetividade transcendental ao realizarmos a experiência da árvore?*

Como conhecer a árvore?

Vemos diante de nós uma árvore. Interessa-nos conhecer a árvore enquanto possibilidade de sentido. Poderíamos ir em direção a árvore para buscar compreender seus princípios físicos, presentes na sua composição material. Contudo, sabemos que sua efetividade natural não nos dá o significado da *noção* de árvore e, com isso, decidimos fazer outro tipo de experiência. O primeiro passo, o esforço de colocar todas as teses naturais sobre

o objeto entre parênteses, parte de uma decisão do sujeito do conhecimento, que se volta para o objeto tal qual ele se apresenta, livre de qualquer suposição pré-concebida.

Não se trata de uma conversão da tese em antítese, da posição em negação; não se trata tampouco de uma conversão dela em conjectura, suposição, em indecidibilidade, numa dúvida (não importa em que sentido da palavra): tais coisas tampouco entram no âmbito de nosso livre-arbítrio. *Trata-se, antes, de algo inteiramente próprio. Não abrimos mão da tese que efetuamos, não modificamos em nada nossa convicção*, que permanece em si mesma o que ela é, enquanto introduzimos novos motivos de juízo: o que justamente não fazemos. E, no entanto, ela sofre uma modificação – enquanto permanece em si mesma o que ela é, *nós a colocamos, por assim dizer, “fora de ação, nós a tiramos de circuito”, “a colocamos entre parênteses”*. Ela ainda continua aí, assim como o que foi posto entre parênteses continua a ser entre eles, assim como aquilo que foi tirado de circuito continua a ser fora do circuito [itálicos do autor]. (Husserl, 1913/2006, p. 79)³.

Permanecemos assim diante da mesma árvore, porém com uma nova *orientação*. A orientação *fenomenológica* retira o objeto do campo natural. Não temos diante de nós um fato, mas o *fenômeno árvore*. Trata-se de “*uma nova espécie de objeto*” [itálicos do autor] (p. 36). Queremos agora conhecer a sua *essência (eidos)*, aquilo que se encontra no seu ser próprio e que pode ser “*posto em idéia*” [itálicos do autor] (p. 35).

O que podemos conhecer sobre a árvore depois da redução?

Após colocar o mundo natural “entre parênteses”, levantamos a seguinte pergunta: o que pode restar dessa operação? Vemos que a operação que fizemos impede o juízo sobre a realidade efetiva, mas “... não impede, porém, que a percepção seja consciência de uma efetividade (de que agora apenas não se permite [que] seja “efetuada” a tese); e não impede nenhuma descrição dessa “efetividade como tal” que aparece para a percepção com os modos particulares em que se é consciente dela...” (p. 209).

Diante do fenômeno árvore, entramos no terreno da consciência intencional. Para Husserl, esse passo corresponde à “*conquista de uma nova região do ser até agora não delimitada naquilo que lhe é próprio*” [itálicos do autor] (p. 83).

Consciência não é uma designação para “complexos psíquicos”, para uma fusão de “conteúdos”, para “feixes” ou fluxos de “sensações”, que, sendo em si sem sentido, tampouco poderiam proporcionar alguma numa mistura qualquer, mas é “consciência” de uma ponta a outra, fonte de toda razão e desrazão, de toda legitimidade e ilegitimidade, de toda a realidade e ficção, de todo valor e não-valor, de toda ação e inação (p. 197).

³ No item 6.2 as numerações das páginas indicadas nas citações se referem sempre à obra *Idéias para uma fenomenologia pura*. (Husserl, 1913/2006).

Temos agora consciência de árvore. Todo e qualquer conhecimento que possa advir da árvore, será dada nessa nova região do ser. Estamos mergulhados nessa nova orientação, caracterizada de forma fundamental pela *intencionalidade*.

A intencionalidade é aquilo que caracteriza a *consciência* no sentido forte, e que justifica ao mesmo tempo designar todo o fluxo de vivido como fluxo de consciência e como unidade de uma *única* consciência [itálicos do autor] (p. 190).

Nosso objeto passa a ser *no* fluxo dos vividos da consciência. Vejamos precisamente como Husserl define esse modo de ser do objeto:

Deve-se observar que *não se está falando aqui de uma referência entre um evento psicológico qualquer – chamado vivido – e uma outra existência real – chamada objeto*, ou de um *vínculo psicológico* entre um e outro que se daria *na efetividade objetiva*. Está-se falando, ao contrário, de vividos por *essência puros* ou essências puras e daquilo que está *incluído “a priori”, em necessidade incondicionada*, nessas essências [itálicos do autor] (p. 89).

No entanto, quando nos referimos à dimensão dos vividos intencionais, não abandonamos a referência à realidade do objeto, uma vez que para o autor “na própria essência do vivido não está contido apenas que ele é consciência, mas também do que é consciência, e em que sentido determinado ou indeterminado ela o é” (p. 89).

Em que consiste a experiência da árvore?

Sabemos até agora que nos encontramos numa nova região do ser, a consciência, onde fazemos *experiência da árvore*. Examinemos essa experiência e vejamos de que modo ela se dá em nós. Se comparamos a experiência da árvore *vista por nós* com a experiência de uma árvore imaginada, notamos que elas se apresentam à consciência de modos diversos. Assim, Husserl examina a diferença entre “*ser como vivido e ser como coisa*”, para destacar a importância do objeto no acontecimento perceptivo [itálicos do autor] (p. 100).

Um vivido não se perfila. ... Noutras palavras, para o ser de sua região não há sentido algum em falar de algo como um “aparecer”, nem de um “exibir-se” por perfis. Onde não há ser no espaço, não há justamente sentido algum em falar de um ver a partir de pontos de vistas distintos, numa orientação que varia conforme aspectos distintos que ali se oferecem, conforme perspectivas, aparências e perfis distintos. ... Por outro lado, é uma necessidade de essência, apreensível como tal em evidência apodítica, que em geral o ser no espaço só é perceptível para um eu (para qualquer eu possível) nesse modo de doação indicado. Ele só pode “aparecer” em certa “orientação”, com a qual necessariamente se prescrevem possibilidades sistemáticas, por sua vez, certo “modo de aparecer”, que exprimimos, por exemplo, como dado deste ou daquele aspecto, etc. (p. 101).

Husserl atenta para o fato de que, ao termos a experiência de uma árvore vista, essa será composta de infinitas possibilidades de modos de doação da sua presença. Contudo, esses modos se exibem em conformidade com o sentido próprio de árvore, de outra forma, deixaria de ser árvore. Entendemos que é próprio do ser das coisas se dar através de perfis que se exibem no espaço, necessidade eidética que revela a qualidade de uma certa *inadequação*. Dessa forma, *ser desta maneira imperfeita*

faz parte da essência insuprimível da correlação entre coisa e percepção de coisa. Se o sentido da coisa se determina pelos dados da percepção de coisa (e o que mais poderia determinar o sentido?), então ele exige tal imperfeição, ele nos remete necessariamente a nexos contínuos de unidade de percepção possíveis, que *de maneira sistemática e firmemente regrada* vão, de algumas direções já tomadas, em infinitas direções, cada uma das quais estendendo-se ao infinito, mas sempre dominadas por uma unidade do sentido. Sempre resta, por princípio, um horizonte de indeterminidade determinável, por mais que tenhamos progredido na experiência, por maiores que sejam os contínuos de percepções atuais da mesma coisa que tenhamos percorrido [itálicos do autor] (p. 104).

Sabemos que nossa experiência da árvore se situa no âmbito da consciência intencional, ou, ainda, em um “*horizonte de vividos*” [itálicos do autor] (p. 188). Contudo, ao fazer a distinção de ser como vivido e ser como coisa, Husserl propõe que reconheçamos a especificidade de *um vivido que parte de uma percepção de um objeto que está diante de nós*. Assim, falaremos agora da árvore no âmbito da vivência, porém, sem perder de vista as constantes possibilidades dos novos modos de doação, que irão sempre apresentar novas configurações de sentido enquanto fazemos experiência.

Como podemos compreender a relação entre a árvore que está diante de nós e a árvore no âmbito da vivência?

Vimos há pouco que a vivência da árvore não pode prescindir da “*árvore que está diante de nós*”, possuindo ainda um modo próprio de se apresentar à consciência. Entretanto, a compreensão desses diferentes modos de consciência pode colocar algumas dificuldades, como nos aponta Husserl. Essas dizem respeito ao modo como compreendemos a relação entre a “*árvore que está diante de nós*” (árvore efetiva) e a árvore “*vivenciada*” (vivido de árvore). O autor nos adverte sobre o risco de conceber essa relação como duas realidades contrapostas:

Se, no entanto, tentamos separar *desta* maneira o objeto efetivo (no caso da percepção externa, a coisa natural percebida) do objeto intencional, inserindo realmente esse último, enquanto objeto “imaneente”, na percepção, no vivido, então caímos na dificuldade seguinte: deve haver *duas* realidades contrapondo-se uma à outra, quando, no entanto, só *uma* é encontrável e possível [itálicos do autor] (p. 207-208).

Enfrentando a complexidade desse problema, Husserl introduz o conceito de *noema* para designar a “*árvore percebida como tal*”. A árvore enquanto vista corresponde ao objeto “entre parênteses”, *apreendido como idéia*, e que se apresenta em um modo cambiante de se dar, numa percepção contínua. Em seguida, da “árvore entre parênteses”, deriva-se o correlato *noemático* da consciência, “*unidade de árvore*” captada nos modos de exibição de objeto. Ligado ao correlato noemático estão os componentes *hiléticos* e *noéticos*, que constituem o vivido de consciência. Na dimensão hilética, encontramos a “*sensação de árvore*” e os perfis das percepções materiais possíveis; por sua vez, na dimensão noética, alcançamos o “*sentido de árvore*”, em suas multiplicidades eidéticas constituintes. Por fim, o autor define como o campo da *noese*, o vivido intencional completo e concreto em sua forma.

As conceituações dos modos de consciência acima se referem a um aprofundamento na forma de conceber a relação entre consciência e objeto. Na medida em que assumimos de uma vez por todas o campo da consciência, não falamos mais de uma possível separação entre o terreno da consciência e a efetividade do objeto. Compreendemos que na relação entre o correlato de consciência e o vivido de consciência há uma unidade em que *o objeto se apresenta como idéia e o vivido como experiência real*.

A redução “transcendental” pratica a epouqué em relação à realidade: no entanto, daquilo que ela conserva desta fazem parte os noemas, com a unidade noemática neles contida, e, portanto, o modo como o real é tornado consciente e especialmente dado na própria consciência. ... Na esfera que nos serve de exemplo, surge primeiramente a evidência geral de que a percepção não é ter o objeto numa presença vazia, mas faz parte (“*a priori*”) da essência da percepção ter o “seu” objeto, e tê-lo como unidade de certa composição noemática, que sempre será outra para outras percepções do “mesmo” objeto, embora sempre uma composição prescrita eideticamente; isto é, da essência do objeto determinado objetivamente de um modo ou de outro faz parte ser noemático justamente em percepções dessa conformação descritiva, e de que somente nelas ele pode ser noemático, e assim por diante (p. 226).

No paralelismo entre noema e noese, captamos todas as possibilidades dos objetos se apresentarem para nós. Dessa forma, Husserl inaugura um novo sentido para o conhecimento objetivo, ao demonstrar que o sentido não se localiza na interioridade do sujeito, *mas diz de um modo no qual a realidade se apresenta à consciência*.

A designação “transcendental” aplicada à redução fenomenológica e, igualmente, à pura esfera de vivido se baseia precisamente no seguinte: encontramos na redução uma esfera absoluta de matérias e formas noéticas, cujo tipo preciso de entrelaçamento implica, em necessidade eidética imanente, o prodigioso ter consciente de algo determinado ou determinável, dado desta ou de outra maneira, que está para a consciência mesma como algo contraposto a ela, como algo outro, irreal, transcendente por princípio; e *aí se encontra a fonte original da única solução concebível para os problemas cognitivos mais profundos, que dizem respeito à essência e possibilidade de conhecimento válido ou transcendente* [itálicos nossos] (p. 226).

Como estamos presentes na vivência da árvore?

Após adentrarmos os modos de consciência da vivência da árvore, podemos afirmar que “jamais um objeto existente em si é tal que não diga em nada respeito à consciência e ao “eu” da consciência” (p. 112). Vejamos então o que caracteriza essa apreensão do “eu” que se dá juntamente com o sentido do objeto.

Por maior que seja a extensão inapreensível do fluxo de vividos, do meu fluxo de vividos, isto é, do pensante, por desconhecido que ele seja nos trechos já transcorridos ou por vir, assim que dirijo meu olhar para a vida fluindo em seu presente efetivo e nela apreendo a mim mesmo como o puro sujeito desta vida (devemos mais tarde nos ocupar particularmente do que isso quer dizer), eu digo de maneira cabal e necessária: eu *sou*, esta vida é, eu vivo: *cogito* [itálicos do autor] (p. 108).

E ainda:

O raio de atenção se dá como partindo do eu e terminando no objeto, orientando-se na sua direção ou dele se afastando. O raio de atenção não se separa do eu, mas ele mesmo é e permanece raio do eu. O “objeto” é atingido, é alvo, posto somente em referência ao eu (e por ele mesmo), mas ele mesmo não é “subjeto”. Uma tomada de posição que comporta em si o raio de atenção do eu é, por isso, ato do próprio eu, o eu age ou sofre, é livre ou condicionado. O eu, também, podemos assim nos exprimir, “vive” em atos como estes (p. 213).

A apreensão do próprio eu no ato de perceber faz parte do caráter próprio da percepção que “não significa apenas em geral que alguma coisa *aparece para o eu em presença de carne e osso*, mas que o eu *se aperceba* da coisa que aparece, apreendendo-a, pondo-a como efetivamente existindo” [itálicos do autor] (p. 250). Seguindo as indicações da experiência que estamos fazendo, trata-se do fato de que o eu não só percebe a árvore, mas tem *consciência da percepção da árvore*. Dessa forma, o eu se dá conta que *participa* de todos os atos realizados anteriormente.

Encontramos, portanto, a dimensão do *eu puro* que apresenta “uma *espécie própria* de transcendência – não constituída – uma *transcendência na imanência*” [itálicos do autor] (p. 132). O eu puro não coincide com os atos, mas os atravessa. Apresenta-se a cada nova operação, podendo retirar-se quando quiser e apresentar-se novamente.

O eu parece estar ali de maneira constante e até necessária, e essa constância não é, manifestadamente, a de um vivido que persiste estupidamente, a constância de uma “idéia fixa”. Ele faz parte, ao contrário, de cada vivido que chega e se escoia, seu olhar se dirige ao objeto “através” de cada *cogito*, iluminando-se de novo a cada novo *cogito* e desaparecendo junto com ele. O eu, porém, é um idêntico. Toda *cogitatio*, ao menos em princípio, pode variar, vir e ir embora caibam dúvidas se cada uma delas é algo *necessariamente* efêmero e não apenas, tal como a encontramos, *faticamente* efêmero. O eu puro, em contrapartida, parece ser algo *necessário* por princípio e, enquanto absolutamente idêntico em toda

mudança real ou possível dos vividos, ele não pode, *em sentido algum ser tomado por parte ou momento real* dos próprios vividos [itálicos do autor] (p. 132).

Por outro lado, o eu puro, que acompanha “todas as minhas representações” (p. 132), pode captar o sentido do próprio ser enquanto parte componente de uma unidade natural, ao apreender o vínculo da consciência com o corpo. A consciência, neste momento, se apresenta como um evento real subordinado no interior de um mundo psicofísico.

E, no entanto, ela se tornou um outro, uma parte componente da natureza. Em si mesma, ela é o que é, ela é de essência absoluta. Ela, contudo, não é apreendida nessa essência, no isto aí imediato de seu fluxo, mas é “apreendida como algo”; e nessa apreensão de tipo próprio se constitui um tipo próprio de *transcendência*: surge agora um *estado* da consciência de um eu – sujeito idêntico e real, o qual nele anuncia suas propriedades reais individuais e do qual agora – *enquanto* esta unidade de propriedades que se anunciam em estados – se é consciente em sua união com o corpo que aparece. Assim, é *na forma de aparição* que se constitui a unidade natural psicofísica “homem” ou “animal”, como unidade *fundada* corporalmente, em concordância com a fundação da percepção [itálicos do autor] (p. 126).

A duplicidade da consciência se apresenta no entrelaçamento da *orientação fenomenológica e da orientação natural* (psicológica).

Num certo sentido, o vivido “puro” está “contido” no psicologicamente apercebido, no vivido como estado humano; junto com sua essência própria, ele toma a forma de um estado e assume, assim, a referência intencional ao eu humano e à corporeidade humana (p. 127).

O que emerge na subjetividade transcendental ao realizarmos a experiência da árvore?

Ao chegarmos ao nível do eu puro, encontramos-nos no campo da subjetividade transcendental. O eu puro tem consciência da percepção da árvore em seus modos cambiantes de se apresentar e em suas multiplicidades constituintes, contudo ele é capaz de acompanhar cada uma dessas representações. Mais do que isso, sabe que, se algo acontecesse a essa árvore e ela fosse derrubada, perdendo as suas características de ser vivo, o eu continuaria ali presente, não se esvairia juntamente com a percepção da árvore viva, mas passaria a seguir o novo modo da árvore se apresentar à consciência. Além disso, caso o eu queira recordar da árvore tal qual ela se mostrava antes de ser derrubada, o eu poderá servir-se desse recordado em seu fluxo de vividos.

Assim, examinando as características do fenômeno árvore e da consciência pura, alcançamos uma nova compreensão da relação consciência-mundo:

À tese do mundo, que é uma tese “contingente”, contrapõe-se, portanto, a tese de meu eu puro e da vida do eu, que é uma tese “necessária”, pura e simplesmente indubitável. Toda coisa dada em carne e

osso também pode não ser, mas não um vivido dado em carne e osso: tal é a lei de essência que define essa necessidade e aquela contingência [itálicos do autor] (p. 109).

Vemos, portanto, que consciência (vivido) e ser real são tudo menos espécies de ser de mesma ordem, que habitam pacificamente um ao lado do outro, que ocasionalmente se “referem” um ao outro ou se “vinculam” um com o outro. ... *Um verdadeiro abismo de sentido se abre entre consciência e realidade.* Aqui, um ser que se perfila, que não se dá de modo absoluto, mas meramente contingente e relativo; lá, um ser necessário e absoluto, que não pode por princípio ser dado mediante perfil e aparição [itálicos nossos] (p. 116).

A consciência adquire nesse momento o sentido de *ser absoluto*, na medida em que esta não precisa que qualquer *ser de coisa alguma* se afirme como *ser real* (positivo) para que ela exista. A consciência existe na relação com o *ser correspondente*, objeto correlato à consciência. “Portanto, nenhum *ser real*, nenhum ser que se exhiba e *ateste* por aparições à consciência é necessário para o ser da própria consciência (no sentido mais amplo do fluxo de vivido)” [itálicos nossos] (p. 115).

Enquanto isso, o mundo transcendente “*é inteiramente dependente da consciência, não da consciência pensada logicamente, mas da consciência atual*” [itálicos do autor] (p. 115). É no absoluto da consciência pura que se torna possível atestar a existência do ser transcendente e, assim, a possibilidade do mundo coincide com a possibilidade da vida do eu:

O mundo possível está inseparavelmente referido a um eu possível e a uma possível vida de eus, e para que seja um mundo realmente possível, um mundo possível que deva poder um dia se atestar como um fato possível, a possibilidade real tem de poder efetivamente se atestar num eu e numa vida de eu efetivos, isto é, a vida real desse eu efetivo tem de construir um nexos efetivo da intencionalidade no qual a eventual “loucura” se ateste como uma espécie particular de aparência, que tem o seu ser efetivo por trás de si (p. 364).

Trata-se de uma mudança radical, uma vez que saímos da posição natural em que vivemos na percepção e na experiência para encontrarmos uma nova compreensão do sentido da realidade. Opera-se uma “*modificação radical de sentido; assim como, embora se dê como “exatamente o mesmo”, aquilo que se descreve é radicalmente outro, em virtude, por assim dizer, de uma mudança do valor dos sinais*” [itálicos do autor] (p. 205). Tal mudança vem ao encontro da crítica que Husserl faz sobre a compreensão das ciências a respeito do conhecimento da realidade natural. Os mal-entendidos naturalistas atribuem:

ao ser físico uma realidade mítica absoluta, enquanto não se vê de modo algum o verdadeiro absoluto, a consciência pura como tal. Não se nota, portanto, a absurdidade que há em absolutizar a natureza física, esse correlato intencional do pensamento lógico determinante; tampouco se nota a absurdidade que há em transformar essa natureza, que determina de maneira lógico-experimental, em intuição direta, o mundo das coisas e que, nessa função, é inteiramente *conhecida* (não há um sentido a ser buscado por detrás dela), numa realidade desconhecida, só indicada de maneira misteriosa, que jamais é apreensível em *si mesma* e em nenhuma determinidade própria, e à qual se atribui agora o papel de uma realidade *causal* em relação aos cursos de aparições subjetivas e vividos empíricos [itálicos do autor] (p. 124).

Compreendemos assim que, ao buscarmos conhecer a árvore tal como ela se apresentou à nossa consciência, encontramos um modo de viver o sentido no qual “o “objeto visado como tal” é trazido intuitivamente à consciência” (p. 304). Nessa “*espécie fundamental de consciência, que dá originalmente esses sentidos, faz parte um tipo fundamental de evidência originária, que é essencialmente motivada pela respectiva espécie de dado originário*” [itálicos do autor] (p. 309).

Através da análise husserliana das vivências, encontramos indicações que nos revelam o surgimento da vivência do outro, em momentos diferentes do percurso realizado. Em primeiro lugar, colocamo-nos em um *cogito* vivo, que por sua essência se dirige a uma objetividade. Dessa forma, tanto na atitude natural quanto na orientação fenomenológica encontramos-nos *necessariamente abertos para aquilo que se apresenta diante de nós*. Em seguida, vemos que do “noema fez parte uma ‘objetividade’ – entre aspas – com uma certa composição noemática” (p. 289), que nos permitiu alcançar o campo dos vividos. Adentramos, assim, a *dimensão do sentido*, em que nos damos conta de *um modo próprio de nos relacionarmos com os objetos*. O caminho que seguimos a partir daí nos levou a descobrir o terreno da consciência transcendental absoluta, através da qual percebermos a nós mesmos também enquanto *outros para nós*. Ao final, realizamos a vivência própria do eu puro e atestamos a legitimidade da experiência enquanto correlato da consciência. Reconhecemos, então, que a possibilidade do encontro com a alteridade corresponde à descoberta infinita do sentido do eu e do mundo, implicando a nossa própria vida em um *horizonte de intersubjetividade*.

5.2. Como surge a vivência do outro como apresentada na obra *Meditações Cartesianas*?

Apresentaremos agora os resultados alcançados quando buscamos compreender como surge a vivência do outro na experiência da pessoa, a partir da leitura das *Meditações Cartesianas* (Husserl, 1931/2001). No texto de Husserl, encontramos a indicação de duas vias da análise fenomenológica que explicitam os significados que emergem entre o eu e o mundo. Nesta obra, o autor realiza um percurso de *progressão sistemática*, na tarefa de descobrir o sentido transcendental do mundo-da-vida, através de uma explicitação fenomenológica do ego transcendental. Contudo, Husserl aponta ainda a possibilidade de uma *análise regressiva* do mundo da cultura, ao discutir os problemas ligados à intersubjetividade. Esse caminho se

inicia na atitude natural e corresponde à tarefa de uma “*arqueologia fenomenológica*”⁴ (Ales Bello, 1998, 2004; Barreira & Massimi, 2005).

Adotamos a arqueologia fenomenológica, para a reconstrução dos resultados alcançados na obra *Meditações Cartesianas*. Em nossas considerações, percebemos que essa via nos revela com maior nitidez pontos da análise fenomenológica já presentes na análise progressiva do ego transcendental, mas que ficam obscurecidos pela mediação intelectual dos sentidos, característica da dimensão noética da vivência. Com Barreira e Massimi (2005), entendemos que “a perspectiva husserliana considera a razão e a sensação como motivos do conhecimento e empenha-se contra as propostas teóricas, ou racionalistas, da leitura da realidade” (p. 4). Dessa forma, partindo da atitude natural, analisamos o modo como surge a vivência do outro percorrendo o caminho da pessoa ao fazer experiência do mundo. Indicamos pontos fundamentais dessa análise através de quatro perguntas: *Como os homens se encontram no mundo? O que é esse mundo humano para nós? Quais vivências da consciência nos permitem conhecer o sentido do mundo? Como é possível que esse mundo com o qual nós nos relacionamos tenha valor para nós?*

Como os homens se encontram no mundo?

Iniciemos na atitude natural. Neste plano da experiência, consideramos aquilo que Husserl denomina uma comunidade de homens, entendendo o termo homem como aquele que é membro de uma sociedade, ou seja, aquele que tem sua existência implicada em uma “existência recíproca de um para outro” (Husserl, 1931/2001, p. 164)⁵.

O sentido dessa comunidade de homens pode ser definido, *a priori*, como uma “natureza comum a todos”. Contudo, essa comunidade transforma seu mundo “pela sua ação individual e comum com outros, num *mundo de cultura* – por mais primitiva que seja – revestido de valor para o homem” (p. 168).

⁴ A expressão “arqueologia fenomenológica” “se refere a uma operação de escavação nos elementos constitutivos daquilo que é construído através das operações sensoriais perceptivas que se nos oferecem já prontas e formam o mundo da experiência. Trata-se, portanto, de uma indagação regressiva envolvendo cada uma dessas operações voltadas a determinar o sentido de qualquer coisa até reconduzi-las às fontes últimas” (Ales Bello, 1998, p. 18). A tarefa de realização de uma arqueologia deriva do projeto de Edmund Husserl, “embora não fosse objeto de seus trabalhos por não corresponder aos interesses mais urgentes do filósofo” (Barreira & Massimi, 2005, p. 1). Contudo, “sob sua inspiração, tem sido desenvolvido por Ales Bello” como forma de apreender, “com autenticidade, as experiências vivenciais de outras culturas” (Barreira & Massimi, 2005, p.10).

⁵ No item 6.1 as numerações das páginas indicadas nas citações se referem sempre à obra *Meditações Cartesianas* (Husserl, 1931/2001).

É essencialmente como sujeitos de uma intercomunhão possível que encontramos os homens na realidade:

É igualmente claro que os homens só podem ser apreendidos como encontrando (na realidade ou em potência) outros homens em torno de si. A própria natureza infinita e ilimitada torna-se então uma natureza que abarca uma multiplicidade ilimitada de homens, distribuídos não se sabe como no espaço infinito, como sujeitos de uma intercomunhão possível (p. 165).

O eu, na atitude natural, só pode ser concebido na relação com um nós, uma vez que esse aspecto é fundante da sua existência como um ser do mundo. Assim, o meu eu:

só pode ser um ego que possui experiência do mundo se estiver em relação com outros egos, seus semelhantes, se for membro de uma sociedade de mónadas que lhe é dada de uma maneira orientada. A justificação conseqüente do mundo da experiência objetiva implica uma justificação conseqüente da existência de outras mónadas. Inversamente, só poderia imaginar uma pluralidade de mónadas como estando explicitamente ou implicitamente em comunicação, quer dizer, como sociedade que constitui nela um mundo objetivo e que se espacializa, se temporaliza, se realiza ela própria nesse mundo sob a forma de seres vivos e, em particular, de seres humanos (p. 176).

Dessa forma, assumindo a intercomunhão como um processo que define o mundo dos homens enquanto uma comunidade, Husserl nos mostra o papel que o *outro homem* exerce no processo de constituição do eu e do mundo:

O outro eu, o primeiro não eu, torna possível a constituição de um domínio novo e infinito do “estranho a mim”, de um mundo do qual pertencem os outros e eu próprio. Em última análise, trata-se de uma comunidade de mónadas e, nomeadamente, de uma comunidade que constitui (pela sua intencionalidade constituinte comum) um só e mesmo mundo (p. 137).

O contato com o “estranho a mim”, proveniente da experiência do outro, inaugura uma segunda camada por cima da natureza constituída de forma primordial. Sobre a constituição dessa experiência, Husserl afirma: “Isso diz respeito antes de mais *ao organismo corporal de outrem* que é, por assim dizer, *o objeto primeiro em si, exatamente da mesma maneira como o outro homem é na ordem da constituição o homem primeiro em si*” [itálicos do autor] (p. 158).

Em sua descrição sobre o mundo dos homens, Husserl faz apenas uma breve menção aos problemas que compõem o campo da cultura, denominando-os como problemas de nível superior. Entretanto, ao invés de se ater na discussão desses problemas, Husserl analisa a experiência do outro pela via fenomenológica eidético-transcendental.

Seguindo o caminho das reduções efetuadas na análise husserliana, somos retirados da atitude natural e levados para outro plano da experiência. Fazemos uma pergunta sobre o

outro que não “trata da gênese temporal deste gênero de experiência, a partir de uma experiência de si mesmo que a teria precedido no tempo”, mas que busca “uma explicação exata da intencionalidade, efetivamente incluída na experiência do outro, que nos faça ver a motivação interna desta experiência” (p. 154-155).

O que é esse mundo humano para nós?

Realizamos uma pergunta sobre a experiência do outro que não se refere ao campo da atitude natural, mas que interroga a forma como se estrutura essa experiência. Assim, a partir de agora, “esta comunidade corresponde, bem entendido, no concreto transcendental, a uma comunidade ilimitada de mónadas que designamos pelo termo de intersubjetividade transcendental” (p. 165). Vejamos o que o autor denomina como intersubjetividade transcendental:

“O ser, primeiro em si”, que serve de fundamento a tudo aquilo que há de objetivo no mundo é a intersubjetividade transcendental, a totalidade das mónadas que se unem em formas diferentes de comunidade e de comunhão. Mas, no interior de qualquer esfera monádica efetiva, e, a título de possibilidade ideal, no interior da esfera monádica imaginável, tornam a aparecer todos *os problemas da realidade contingente da morte, do destino*, o problema da possibilidade de uma vida “*autenticamente humana*” e que possui um “sentido” na acepção mais forte deste termo e, entre estes problemas, os do “*sentido da história*” e assim por diante, elevando-se sempre mais. Podemos dizer que residem aí os problemas *éticos e religiosos*, mas colocados num terreno em que deve ser colocada qualquer questão que possa ter para nós um sentido possível [itálicos do autor] (p. 197-198).

Constatamos que uma comunidade de homens inaugura um mundo humano, ou, ainda, que, na medida em que é fundada por homens, a realidade passa a ter um caráter de *uma vida de sentido*, em que problemas a respeito da realização de uma vida autenticamente humana nos interpelam. Assim, os problemas devem ter para nós homens ao menos um sentido possível.

Para que alcancemos a compreensão da relação que se estabelece entre a minha experiência humana e o sentido do mundo que me cerca, somos levados a uma pergunta mais fundamental: o que permite que o mundo tenha *para nós* um sentido possível? Assim, a tarefa da fenomenologia se constitui em elucidar os fundamentos últimos da relação eu - mundo, tendo como base fundamental um movimento de “plena, inteira e universal tomada de consciência de si próprio” (p. 197).

De acordo com as indicações do autor, é necessário buscar a explicação exata da *intencionalidade* que constitui a relação entre o eu e o sentido do mundo. Encontraremos, a partir desse passo, o mundo submetido ao ponto de vista da redução eidética. A grande

conseqüência que devemos enfrentar, depois de realizada a primeira redução, trata do sentido da transcendência do mundo. Para Husserl, o sentido da transcendência do mundo só pode ser apreendido na vida de consciência do sujeito.

O ser do mundo (*das Sein der Welt*) é, portanto, necessariamente “transcendente” à consciência, mesmo na evidência originária, permanecendo aí necessariamente transcendente. Mas isto não altera em nada o fato de qualquer transcendência se constituir unicamente na vida da consciência, como inseparavelmente ligada a esta vida, e de esta vida da consciência – tomada nesse caso particular como consciência do mundo – trazer em si mesma a unidade de sentido que constitui esse “mundo”, assim como a de “este mundo realmente existente”. Apenas a explicitação dos horizontes da experiência esclarece, no final de contas, o sentido da “realidade do mundo” e da sua “transcendência”. Mostra-nos, em seguida, que essa transcendência e essa realidade são inseparáveis da subjetividade transcendental na qual se constitui qualquer espécie de sentido e qualquer espécie de realidade (p. 83).

A partir das considerações sobre a transcendência do mundo e a vida da consciência, Husserl problematiza o sentido da objetividade, levantando as seguintes questões: “Mas como é que todo esse jogo, desenrolando-se na imanência da minha consciência, poderá adquirir uma significação objetiva? Como é que a evidência (*a clara et distincta perceptio*) poderá pretender ser algo mais do que uma característica da minha consciência em mim?” (p. 108).

A resposta de Husserl é categórica. Tais perguntas, quando formuladas na forma de um paradoxo, representam um contra-senso acerca do verdadeiro sentido da redução. Supor que o ser e a consciência se referem um ao outro de uma maneira exterior é um absurdo, na medida em que ser e consciência:

pertencem essencialmente um ao outro; e o que está essencialmente ligado é concretamente uno, é uno no concreto único e absoluto da subjetividade transcendental. Se esta é o universo do sentido possível, qualquer coisa que lhe seja exterior é um não-sentido. Mas até qualquer não-sentido é apenas um modo do sentido e o seu absurdo pode tornar-se evidente (p. 110).

E para clarificação de tal unidade é preciso afirmar o valor da *apercepção* do mundo na própria formulação do problema, pois “ao apreender-me a mim próprio como homem natural, efetuo imediatamente a apercepção do mundo do espaço, capto-me a mim próprio como me encontrando no espaço no qual possuo já um mundo que me é exterior” (p. 109).

Assim, ao examinarmos o que é o mundo humano para nós, explicitamos como o ego constitui em si “os “outros”, a “objetividade” e, em geral, tudo aquilo que para o ego – seja no eu ou no não eu – possui um valor existencial” (p. 111).

Em vez de procurar, de uma maneira absurda, concluir da imanência imaginária uma transcendência – que não o é menos – de não se sabe que “coisas em si” essencialmente incognoscíveis, a fenomenologia ocupa-se exclusivamente em elucidar sistematicamente a função do conhecimento, único meio de o tornar inteligível na qualidade de operação intencional (p. 111).

Quais vivências da consciência nos permitem conhecer o sentido do mundo?

Continuando nosso trabalho de escavação, procuramos compreender quais vivências do sujeito fazem dessa consciência uma consciência do mundo. Neste momento, devemos destacar a noção de intencionalidade: “A palavra intencionalidade significa apenas esta particularidade intrínseca e geral que a consciência tem de ser consciência de qualquer coisa, de trazer, na sua qualidade de *cogito*, o seu *cogitatum* em si próprio” (p. 48). Na relação *cogito-cogitatum* emerge uma qualidade perceptiva, processos passivos e ativos que determinam a possibilidade de conhecer os objetos da forma como eles se apresentam ao sujeito e não através de representações que o antecipem.

O ponto de partida é necessariamente o objeto “simplesmente” dado; daí, a reflexão ascende ao modo de consciência correspondente e aos horizontes de modos potenciais implicados nesse modo, em seguida aos outros modos de uma vida de consciência possível nos quais o objeto pode apresentar-se como “o mesmo” (p. 68).

Interessa-nos nesse ponto observar alguns processos contidos na relação consciência-objeto. Husserl aponta para o fato de que a percepção, que se realiza na relação intencional entre consciência e objeto, contém em si uma série de determinações, indeterminações e ultrapassamentos.

No que diz respeito às determinações, encontramos um processo denominado *síntese passiva*, em que as qualidades do objeto se apresentam à consciência, trazendo, juntamente com suas particularidades físicas, algumas peculiaridades a respeito do seu sentido próprio. A síntese passiva nos indica características próprias do modo como o objeto se apresenta ao eu:

É assim o objeto que as atividades do “espírito” – que já começam com a apercepção ativa – encontram perante elas “já feito” e dado como tal. Enquanto essas atividades desempenham as suas funções sintéticas, a síntese passiva, fornecendo-lhes, “a matéria” continua a decorrer. A coisa dada na intuição passiva continua a aparecer na unidade da intuição e, qualquer que seja a importância das modificações devidas à atividade que a explicita, que capta as particularidades das partes e dos pormenores, a coisa continua a ser dada durante e no exercício desta atividade. Os modos de apresentação múltiplos, as unidades das “imagens perceptivas”, tácteis e visuais fluem, elementos na síntese manifestamente passiva dos quais “aparece” a unidade da coisa e da sua forma. Mas esta síntese – justamente síntese de forma – tem a sua “história” que se anuncia em si própria. É graças a uma gênese universal que posso, eu, o ego, e a partir do primeiro olhar, ter a experiência de uma “coisa”. ... Graças a esta síntese passiva (que engloba assim a obra da síntese ativa) o eu está sempre rodeado por objetos. O fato de que tudo aquilo que afeta o meu eu – o eu do ego “plenamente desenvolvido” – ser apercebido como objeto, como substrato dos predicados a conhecer, é já devido a esta síntese passiva (p. 103-104).

Concomitante às apresentações do objeto no decorrer do acontecimento perceptivo, a constituição dos sentidos das coisas passa por outros processos. Estes se constituem como

momentos de indeterminações e ultrapassamentos que abrem novas possibilidades e perspectivas na relação da coisa com a consciência, determinando um *horizonte intencional* aberto à experiência do objeto. Vejamos como esses momentos fazem parte da nossa percepção:

Além disso a percepção possui horizontes que abarcam outras possibilidades perceptivas, quer dizer, as possibilidades que poderíamos ter se, ativamente, déssemos ao curso da percepção uma outra direção... (p. 62).

Todo cogito, enquanto consciência, é num sentido muito largo “significação” da coisa que visa, mas esta “significação” ultrapassa a todo instante, aquilo que, no próprio instante, é dado como “explicitamente visado”. Ultrapassa-o quer dizer, é maior com um “excesso” que se estende para além (p. 65).

Este “deixar na indeterminação” das particularidades, - anteriormente às determinações efetivas mais precisas do que, talvez, alguma vez possam acontecer, - é um momento contido na própria consciência perceptiva, é precisamente aquilo que constitui o horizonte (p. 63).

A evidência desse horizonte de indeterminações e ultrapassamentos como algo essencial à própria percepção, nos indica uma abertura do sujeito em relação à realidade – inclusive à percepção de si mesmo – propriedade intrínseca à vida intencional.

É pelo progresso real da percepção – oposto ao simples “esclarecimento” pelas “representações” antecipantes – que se efetua a determinação mais precisa, confirmando ou infirmando as “antecipações” mas sempre implicando novos “horizontes” e abrindo perspectivas novas (p. 63).

Como é possível que esse mundo com o qual nós nos relacionamos tenha valor para nós?

No que diz respeito à percepção de si mesmo, ou seja, à possibilidade de tomar-se como objeto de experiência, Husserl inaugura um novo campo, o da experiência transcendental. Trata-se de uma experiência do eu diferente de todas as experiências que analisamos até aqui. Neste momento, o eu do sujeito também passa por uma redução, a redução transcendental, a partir da qual encontramos *o ego transcendental* que “tem como tarefa não o reproduzir uma segunda vez o estado primitivo, mas de o observar e de lhe explicitar o conteúdo” (p. 49).

O que acontece aqui também pode ser descrito da seguinte forma: se dizemos do eu que percebe o “mundo” e aí vive muito naturalmente, que está interessado no mundo, então teremos, na atitude fenomenologicamente modificada, um desdobramento do eu; acima do eu ingenuamente interessado no mundo estabelecer-se-á um espectador desinteressado, o eu fenomenológico. Este desdobramento do eu é, por sua vez, acessível, a uma reflexão nova, reflexão que, enquanto transcendental, exigirá mais uma

vez, a atitude “desinteressada do espectador”, preocupado apenas em ver e descrever de maneira adequada (p. 50).

Devemos compreender o que define o terreno da experiência transcendental. Em primeiro lugar, é necessário não esquecermos que, para chegarmos até aqui, passamos por uma primeira redução em que nos perguntamos sobre o sentido do mundo para nós. Assim, falar de experiência transcendental não significa eliminar o sentido existencial da experiência do mundo.

É igualmente importante sublinhar que a alma e o mundo objetivo, em geral, não perdem, na consideração transcendental, o seu sentido existencial; pelo contrário, este torna-se-nos inteligível porque a análise revela-nos a natureza multiforme (p. 185-186).

Compreendendo que no ego transcendental não pode haver nada do mundo tal como é visto na atitude natural, evitamos cair em um realismo transcendental, posição filosófica criticada por Husserl (p. 38) como um “contra-senso filosófico”, adotado por Descartes⁶.

Mas o que o eu transcendental anuncia sobre a nossa experiência do mundo? Ao alcançarmos o campo da experiência transcendental, percebermos uma vida de consciência que nos é própria, reencontrando o mundo.

Pode-se dizer também que a *epoché* é o método universal e radical pelo qual me capto como eu puro, com a vida de consciência pura que me é própria, vida na e pela qual o mundo objetivo na sua totalidade existe para mim, exatamente tal como existe para mim. Tudo o que é “mundo”, todo o ser espacial e temporal existe para mim, quer dizer, vale para mim, pelo simples fato de que dele tenho experiência, percebo-o, rememoro-o, penso-o de qualquer maneira, faço sobre ele juízos de existência ou de valor, desejo-o e por aí adiante (p. 33).

Neste momento, o eu percebe que na sua vida de consciência está presente a possibilidade de uma série de vivências e, ainda, que essa vida inclui a possibilidade de conhecer a si próprio como um objeto do mundo em um horizonte aberto e infinito.

A percepção exterior (que, certamente, não é apodítica) é na verdade uma experiência do próprio objeto – o próprio objeto está aí [perante mim] –, mas nesta presença (*in diesem Selbstadastehen*), o objeto possui, para o sujeito que percebe, um conjunto aberto e infinito de possibilidades indeterminadas não sendo elas próprias atualmente percebidas. ... De um modo semelhante, a certeza apodítica da

⁶ Segundo Moura (2001a), “se é verdade que Husserl afirma que toda filosofia moderna é cartesiana e remete o nascimento da própria fenomenologia ao estudo das Meditações, é certo também que em seus textos os elogios a Descartes são invariavelmente seguidos por restrições que parecem neutralizar muito a apologia inicial” (p. 208). Interessa-nos, assim, localizar uma diferença fundamental entre os dois filósofos, exposta nas palavras de Barreira e Massimi (2005): “Husserl retoma o *cogito* e o valida, assumindo-o recorrentemente como ponto de partida de suas análises, que têm na consciência o resíduo fenomenológico; porém, à diferença de Descartes, toma a consciência como possível quando em relação com algo, isto é, a consciência vem ao universo da mesma forma que o universo vem à consciência” (p. 4).

experiência transcendental alcança o “eu sou” transcendental *como implicando a indeterminação de um horizonte aberto* [itálicos nossos] (p. 36).

Dessa maneira, compreendemos que o descobrimento do ego transcendental revela, em contrapartida, uma abertura para o mundo na experiência do eu. Assim, o encontro com eu transcendental não se constitui enquanto uma experiência fechada no *ego cogito*, mas como a possibilidade de uma nova tomada de consciência sobre si mesmo. Nesse instante, eu me encontro não apenas como eu, mas como um outro para mim, como objeto da minha própria experiência do mundo, pois eu já me encontrava ali antes mesmo que soubesse de mim:

Apercebo-me também que já anteriormente, sem me ter captado, estava sempre aí para mim numa intuição original (percebida no sentido mais largo do termo) e, de alguma maneira, “antecipadamente presente”. Sou-me presente com um horizonte aberto e infinito das propriedades internas ainda não-descobertas (p. 130).

Nessa intuição original sobre si mesmo, em que o eu descobre uma inseparável determinação interna da relação da vida de consciência com o mundo, reconhecemos o *valor* da experiência de que o mundo existe para nós, na medida em que *um não poderia se constituir sem o outro*. Percebemos que há uma congruência entre a experiência do outro e a experiência de si mesmo.

Eu, o “eu humano” reduzido (o eu psico-físico), sou portanto constituído como membro do “mundo”, com uma “exterioridade” múltipla; mas sou eu quem constitui tudo isso, eu próprio, na minha alma e trago tudo isso comigo como objeto das minhas “intenções”. ... Há uma inseparável determinação interna entre eu constituinte-objeto constituído, mas em uma auto-explicação do eu encontraria o “mundo” que lhe pertence como lhe sendo “interior” e, por outro lado, ao percorrer esse “mundo”, o eu encontrar-se-ia ele próprio como membro dessas “exterioridades” e distinguir-se-ia do mundo exterior (p. 126).

Entendemos que Husserl sustenta o plano da experiência transcendental como um fundamento que perpassa toda a experiência. Entretanto, vemos que o domínio transcendental só se constitui enquanto intersubjetividade transcendental. E, assim, o sentido da experiência do outro emerge na simultaneidade e na irredutibilidade da experiência do *eu sou*.

A análise da nossa experiência do mundo permitiu que percebêssemos o surgimento da vivência do outro na experiência da pessoa de diferentes modos. Na atitude natural, encontramos-nos *espontaneamente em relação*, numa comunidade de homens baseada em um plano de intercomunhão possível. Adentrando a orientação fenomenológica, interrogamos o mundo tal como este se apresenta a nós, evidenciando a experiência do sentido em um *horizonte intencional aberto a vivência do outro*. Nessa abertura captamos-nos como parte do

mundo, descobrindo a presença deste em nós. Percebemo-nos também enquanto *outros* e reconhecemos o *valor existencial do mundo* como correspondente à possibilidade da experiência de si mesmo. Portanto, a análise regressiva à subjetividade transcendental nos levou ao encontro da *vivência do outro na experiência da pessoa*.

VI. DISCUSSÃO

6.1. O surgimento da vivência do outro

Seguindo a tarefa de elucidação da experiência transcendental ou do esforço de sistematização de um método capaz de trazer à tona a fenomenologia enquanto uma verdadeira crítica do conhecimento, encontramos no texto husserliano a necessidade de uma nova *tomada de consciência em relação ao eu e ao outro*. Realizando o nosso trabalho, tendo como norte do nosso caminho o objetivo de identificar como surge a vivência do outro, nos deparamos com a complexidade presente nas conceituações de Husserl do eu e do outro. Esse trabalho, portanto, não visa definir o que seja a vivência do outro ou, até mesmo, a noção de eu na fenomenologia husserliana. Buscamos, entretanto, colher os momentos em que essa vivência *surge* para o eu, como uma *descoberta*. Nessa dinâmica *entre* o eu e o outro, definimos quatro momentos em que essa presença emerge na experiência do eu, sendo estes definidos como: *a experiência do mundo, uma pergunta sobre o mundo, o sentido do mundo e o valor do mundo*. Ao longo de nossas análises, acompanhamos um processo que vai se aprofundando progressivamente no campo da subjetividade transcendental e que nos revela a evidência da vivência do outro.

A experiência do mundo

Nossa análise da experiência do mundo e dos objetos partiu da *atitude natural*. Reconhecemos a *presença do mundo* à nossa volta, a existência dos outros homens, bem como a existência de um saber que orienta a nossa relação com a realidade. Encontramo-nos, assim, imersos em uma experiência do mundo que nos coloca *imediatamente abertos àquilo que se apresenta diante de nós*. Examinando o primeiro momento em que identificamos o surgimento da vivência do outro, constatamos que, na atitude natural, estamos *constantemente e espontaneamente fazendo experiência do mundo*.

Vivendo na condição dessa abertura à experiência, percebemos ainda que “vivemos num mundo partilhado com outros seres humanos, no qual somos educados, possuímos uma tradição e graças ao qual podemos organizar nossos próprios raciocínios e idéias” (Fabri, 2007, p. 43). Em um mundo vivenciado intersubjetivamente, adquirimos, através de múltiplos

e contínuos processos de transmissão, formas próprias de nos relacionar com a realidade. Apreendemos um saber que compõe o nosso mundo-da-vida e que torna esse relacionamento entre o eu e o outro, um agir inteligível e natural. Assim, em nossas análises, identificamos a árvore, em suas características próprias, antes mesmo de nos voltarmos ao exame da vivência da árvore. Portanto, enquanto estamos no nosso mundo, vemos os objetos e somos capazes de nos apropriar do que são, da sua utilização, dos seus significados. Agimos perante a realidade, segundo “um conjunto de realidades habituais que proporciona segurança à decisão e à ação, ou seja, a segurança daquilo que já “foi experimentado”, nas situações da vida” (Mahfoud & Massimi, 2008, p. 55). Reconhecemos que a nossa experiência do mundo está sedimentada em um horizonte de intersubjetividade, que norteia a nossa vivência do outro.

Identificamos que vivemos em uma *comunidade de homens*, sendo o agir do homem nessa comunidade o que transforma a natureza comum a todos em um mundo de cultura (Husserl, 1931/2001). Essa comunidade é caracterizada por uma intercomunhão possível, na qual se estabelecem significados, costumes, comportamentos, afetos, valores, partilhados no tempo e no espaço, caracterizando, assim, esse mundo como um mundo humano. Sobre a nossa experiência no mundo, Husserl (1931/2001) vai ainda mais longe e afirma que a existência do eu só pode ser concebida na relação com um nós, sendo que o outro homem é anterior ao eu *na ordem da constituição*.

Ao nos debruçarmos sobre o modo como o homem vive na atitude natural, reconhecemos o fundamento intersubjetivo da experiência humana. Esse é o campo onde nossas experiências se dão propriamente e “as experiências mais básicas desse mundo tornam-se substrato para elaboração de toda ordem de experiência” (Mahfoud e Massimi, 2008, p. 56). Nesse mundo nosso, estamos abertos à realização de uma imensidão de experiências, absolutamente diversas, a partir das quais construímos e reconstruímos significados sobre a vivência do outro, encontrando a nossa própria presença enquanto *sujeitos da experiência*.

Uma pergunta sobre o mundo

Questionando a atitude natural, examinamos nossa experiência do mundo em um caminho de reflexão sistemática proposto por Husserl. O autor nos oferece uma série de indicações para que consigamos nos voltar para o mundo assumindo uma *abertura* e nos disponibilizando a conhecê-lo como se apresenta. Suspendemos os nossos julgamentos e certezas sobre a realidade, adotando um novo olhar em relação à nossa experiência do mundo.

Identificamos esse como um segundo momento em que surge a vivência do outro. Instaure-se, assim, *uma pergunta sobre o mundo*.

Entendemos que essa nova atitude diante do mundo significa a problematização do modo como o sujeito está em relação com o outro. Saindo da atitude natural, na qual “o mundo é tomado como um existente em si” (Weidmann, 2010, p. 19), não deixamos a efetividade do mundo orientar a nossa vivência do outro. Esse passo não corresponde à negação do conhecimento do mundo ou mesmo da avaliação deste, mas tem como objetivo colocá-lo fora de operação, impedindo a sua *efetividade*. Para Onate (2006):

Não se trata de averiguar a pertinência das ilusões, dos enganos eventuais que acometem os diferentes modos de aparecimento. Trata-se antes de investigar o grau de evidência da existência do mundo, ou melhor, de aferir o alcance da proposição “o mundo é” (p. 112).

Tudo aquilo que correspondia ao nosso conhecimento do mundo e que era familiar para nós, passa agora a ser *problematizado* pela nossa consciência. Reconhecemos a alteridade dessa vivência e adotamos um novo olhar diante daquilo que se apresenta, assumindo a nossa posição enquanto sujeitos da experiência e, assim, do conhecimento. As palavras de Fabri (2007) apontam características importantes desse novo olhar:

Ora, este estranhamento é sinônimo de crítica e autocrítica. A estranheza a nós mesmos (ponto de vista intra-individual) vai de par com a presença do outro (ponto de vista cultural). O auto-estranhamento implica, portanto, um olhar que se liberta, na medida do possível, de pré-conceitos e resíduos culturais e tradicionais. Eis por que a fenomenologia não propõe nem a exclusão (colonialismo), nem a inclusão do outro (iluminismo), mas sim a experiência transcendental, isto é, um movimento de vaivém, que consiste na afirmação da subjetividade e no reconhecimento da alteridade. Nem imposição de valores ou doutrinação, nem interpretação esclarecida dos outros (p. 45).

Ao questionarmos o mundo ao nosso redor, não negamos os “fatos e seu valor, fatos são existentes e concretos” (Barreira & Massimi, 2005, p. 5). Porém, consideramos a sua “presumida objetividade, como não sendo dados apriorísticos – presenças de objetos definidos independentemente do homem”, na medida em que “fatos são constituídos no exercício consciente de objetivação, *que passa necessariamente pela subjetividade*” [itálicos nossos] (Barreira & Massimi, 2005, p. 5). Assim, fazemos uma pergunta sobre a nossa experiência do mundo, vivenciamos, ao mesmo tempo, a alteridade dessa vivência e a abertura da nossa subjetividade ao sentido dessa experiência.

O sentido do mundo

No terreno da intencionalidade, encontramos a possibilidade do *sentido* como o terceiro momento em que identificamos o surgimento da vivência do outro. Reconhecemos a experiência de um relacionamento e percebemos que algo se expressa entre nós e o mundo.

Em primeiro lugar, é preciso chamar atenção para o fato de que agora, ao fazermos experiência do mundo, não estamos mais falando do mesmo mundo de que tratávamos quando iniciamos as nossas análises. A realidade tal qual conhecíamos “continua permanecendo disponível”, entretanto, a encontramos agora “modificada por tal atitude fenomenológica” (Weidmann, 2010, p. 20). Vejamos as conseqüências dessa mudança:

Com a desconexão do mundo natural obtém-se uma nova região de eventos, ainda não vislumbrada e, muito menos, deslindada em seu caráter próprio: *a intencionalidade da consciência*. Esta caracterização do fluxo de consciência tem grande importância no desenvolvimento da fenomenologia husserliana, podendo-se considerá-la, numa aproximação preliminar, como a imbricação instauradora de *cogito* e *cogitatum*, no sentido de que não se pode falar de sujeito sem uma referência explícita ou implícita ao(s) objeto(s) por ele constituído(s) [itálicos nossos] (Onate, 2006, p. 110).

Partindo da noção de intencionalidade, conhecemos os processos perceptivos que tornam a consciência *una* com o mundo ao seu redor, e que, simultaneamente, permitem apreender o outro em seu caráter de alteridade. No domínio da *percepção-apercepção*⁷, colhemos elementos concretos, próprios dos objetos que se apresentam a nós. Vimos que Husserl (1931/2001) denominou essas vivências da consciência como *síntese passiva*, na qual perpassam processos diversos de associação e diferenciação, que acabam por levar a determinações e ultrapassamentos na relação com os objetos. Neste nível, da “passividade originária de dados sensíveis” ou, ainda, da experiência hilética, “o eu se volta para o objeto, iniciando uma nova tendência (eu – objeto)” (Mahfoud & Massimi, 2008, p. 56). Este momento possui um papel fundamental na vivência do outro:

A *hylé* é o componente que permite pensar-se a ligação do eu a si próprio, que implica a estrutura egológica como contínua recentração. Ela cria a polarização característica do eu, na medida em que é alteração, emergência do outro no eu, que lhe permite se constituir para si (Onate, 2006, p. 111).

⁷ Se definirmos a percepção como “apresentação da coisa tal como ela é na sua realidade”, precisamos estar atentos para o fato de que não temos “de pronto a possibilidade de vermos a totalidade do objeto na sua tridimensionalidade. Todavia, a impressão de captar na sua totalidade é propiciada pela apresentação, que implementa o que é captado diretamente. (...) O termo apresentação pode também ser substituído pelo termo aperccepção, mas não é válido o inverso” (Ales Bello, 1998, p. 37).

Enquanto nos mantivermos olhando, voltados para o objeto, este permanecerá oferecendo infinitas direções na maneira de se apresentar, repondo constantemente unidades de sentido possíveis, sendo a sua presença concreta imprescindível nesse processo (Husserl, 1913/2006). Consideramos fundamental ressaltar que Husserl (1913/2006) revela a impossibilidade de que o objeto se revele à consciência de maneira absoluta, entretanto, é essa condição, de uma “insuficiência de princípio”, que caracteriza a “constante abertura do campo da consciência” (Onate, 2006, p. 111). Neste terreno, o objeto se mostra à consciência continuamente e a multiplicidade de seus modos de apresentação revela um *horizonte intencional aberto* à experiência da alteridade.

Em um esforço sistemático de análise das vivências da consciência, Husserl nos revela as possibilidades e as condições para a vivência do outro. Vimos que quando chegamos a dizer – isto é uma árvore! – já percorremos um longo caminho pelos processos típicos da percepção. Reconhecemos que é na *dimensão do sentido* que o mundo e a consciência se *encontram*. Contudo, é importante esclarecer o que significa esse movimento do eu de apreensão do sentido do mundo. Entendemos que não podemos interpretar o sentido que se expressa na relação intencional entre o eu e o outro como “uma simples peculiaridade subjetiva mediadora entre exterioridade e interioridade” (Weidmann, 2010, p. 25). Dessa forma, devemos diferenciar a noção de *sentido* da noção de *representação*:

Se em regime de redução todo objetivo se transforma em subjetivo, isso não significa, de forma alguma, que o novo “interesse” pelo subjetivo se traduza em um interesse pela “representação do mundo” (Husserl, 1962, p. 182⁸). Ao contrário, antes de mover-se no círculo da pura “representação do mundo”, a atitude transcendental será, para Husserl, exatamente o fim da cisão entre mundo e representação (Husserl, 1959, p. 480⁹) (Moura, 2006a, p. 40).

Entendemos que a vivência do sentido apresenta a complexidade da experiência do outro no campo da subjetividade. Dessa forma, o sentido do mundo enquanto um “fenômeno subjetivo, *não é o interior, mas sim o modo de doação parcial e variável dos objetos*” [itálicos nossos] (Moura, 2006a, p. 49). Ao problematizarmos a nossa posição diante do mundo, encontramos *uma abertura para o sentido na própria experiência*. Este horizonte nos permite conhecer a realidade de modo intersubjetivo, apresentando continuamente a possibilidade da vivência do outro.

⁸ Husserl, E. (1962). *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie* (Husserliana, Vol.VI). Haag: Martinus Nijhoff.

⁹ Husserl, E. (1959). *Erste Philosophie* (Husserliana, Vol.VIII: Zweiter Teil). Haag: Martinus Nijhoff.

O valor do mundo

Realizamos no *domínio transcendental* um outro tipo de análise da nossa experiência do mundo. Neste terreno, contactamos que possuímos uma *vida de consciência* que nos é própria. O caráter de alteridade presente nesta vida de consciência apresenta o *valor da vivência do outro para o eu*, sendo este o quarto momento em que identificamos o surgimento da vivência do outro.

Neste nível da análise da experiência, encontramos o eu transcendental como um espectador que observa tudo o que passa na sua vida de consciência. Enquanto observadores de nossas próprias vivências, percebemos que estamos presentes na experiência do mundo, não só como aqueles que a realizam, mas também *como parte dessa mesma experiência*. Ao olharmos atentamente, captamos a nós mesmos como sujeitos empíricos, como objetos da nossa própria experiência, ou seja, como outros para nós. Assim, percebemos que no momento em que o eu se reconhece enquanto subjetividade transcendental, ele também evidencia o fato de que é parte da vida de consciência que se apresenta a ele. O eu se percebe como parte desse mundo ao qual ele atribui sentido, constatando que, no que diz respeito à relação entre o eu e o mundo, *um não pode se constituir sem o outro*. Reconhecendo essa duplicidade presente na experiência do eu, entendemos que:

Este ego absoluto será o sujeito último não apenas de todos os vividos, mas também daquilo que está “onticamente incluído nos vividos”¹⁰, quer dizer, este ego será o sujeito último não só de todas as séries temporais como também daquele *logos* fenomenal que possui uma “espécie de objetividade” e que é “atualizado” a cada percepção singular (Moura, 2006a, p. 56).

Conhecemos a nossa vida de consciência e captamos o nosso próprio eu. Sabemos que nossa consciência está em relação com os objetos, constituindo a dimensão do sentido. Por outro lado, enquanto parte dessa realidade, percebemo-nos sendo outros para nós mesmos. Neste momento, avançamos juntamente com Husserl (1913/2006), à compreensão de que é no absoluto da consciência pura que atestamos a existência do ser transcendente. Assim, tendo pressuposto tudo isso, perguntamos utilizando as palavras do filósofo: “é ainda *pensável*, e não antes um contra-senso, que *o mundo transcendente correspondente não exista?* [itálicos nossos] (Husserl, 1913/2006, p. 115).

Diante dessa indagação, entendemos que afirmar a possibilidade de uma verdadeira experiência do mundo coincide simultaneamente com a afirmação da nossa própria existência.

¹⁰ Husserl, E. (2001). *Die Bernauer Manuskripte über das Zeitbewusstsein* (Husserliana, Vol. XXXIII). Dordrecht: Kluwer Academic Publishers.

Emerge, então, entre nós e o mundo, a experiência de um *valor*, de um *pertencimento* que coincide com a realização da *liberdade do eu* de afirmar a própria existência. Fabri (2007) nos aponta que, sem a possibilidade de se exercer nessa liberdade, o eu seria impensável:

O Eu não é um simples brinquedo do fluxo temporal da consciência, ou seja, não é determinado pela corrente de vivências que caracteriza o psiquismo. O querer, mais do que um vivido entre outros, é sinônimo de liberdade. O Eu, sempre inserido num mundo circundante, sempre ligado a um horizonte temporal, tem intenções, projeta seu futuro, numa palavra, mostra-se interessado por isto ou aquilo. Na corrente dos vividos, o Eu se “põe” a si mesmo mediante um ato da vontade, projetando desta sorte um porvir. Na corrente ininterrupta de suas vivências, o Eu se decide (Husserl, 2004, p. 65¹¹). Para Husserl, sem essa vontade permanente dirigida a um objetivo, o Eu seria impensável. Mais ainda: sem esta liberdade de uma esfera subjetiva, não se poderia fundar algo de permanente. O problema é que, na maior parte de sua vida, o Eu encontra-se esquecido de si mesmo, seja nas suas vivências e intenções, seja nos seus atos e interesses múltiplos (p. 43).

Acompanhando a nossa experiência do mundo evidenciamos continuamente o surgimento da vivência do outro, alicerçada no percurso da experiência da pessoa. Dessa forma, identificamos o surgimento da vivência do outro como intrínseco ao processo de desvelamento da subjetividade transcendental.

Se tomarmos como referência as famosas *Meditações Cartesianas*, talvez seja possível afirmar que a fenomenologia husserliana não deixa de ser, paralelamente à auto-explicação do Eu transcendental, uma meditação interminável sobre o que fica no extremo oposto desta tarefa. Em outros termos, a fenomenologia pode ser compreendida como meditação sobre o fenômeno do estrangeiro, do estranho ou inapropriável (Fabri, 2006, p. 75).

Na nossa experiência do mundo, realizamos uma pergunta que nos permitiu compreender a possibilidade do sentido em um horizonte intersubjetivo, alcançando o reconhecimento do valor da vivência do outro para o eu. Em cada uma das etapas descritas, vimos que a percepção do sujeito de sua posição frente ao mundo é acompanhada por diferentes encontros com a vivência do outro. O aprofundamento de uma percepção de si mesmo coincide com o reconhecimento de uma abertura constante perante o outro. Assim, evidenciando a presença da vivência do outro na experiência do eu sou, compreendemos o processo de dupla constituição entre alteridade e subjetividade.

¹¹ Husserl, E. (2004). *La storia della filosofia e la sua finalità* (N. Ghigi, Trad). Roma: Città Nuova. (Original publicado em 1992).

6.2. Divergências sobre a vivência do outro no campo fenomenológico: a especificidade da visão de Husserl

Adentraremos agora o campo fenomenológico com o objetivo de compreender a especificidade do pensamento de Edmund Husserl, no que diz respeito ao tema da vivência do outro. Abre-se, assim, a possibilidade de um diálogo entre os diversos autores da fenomenologia, uma vez que encontramos em suas proposições tanto a afirmação da atualidade da obra de Husserl quanto a necessidade de avançar em relação às suas teorizações. Villela-Petit (2001) afirma que se tornou vital para a fenomenologia elucidar a questão do outro, com o intuito de esclarecer as problematizações que apareceram no caminho do transcendentalismo husserliano. Desse modo, discutiremos alguns aspectos das teorizações de importantes autores do campo fenomenológico, para compreendermos em que medida estes se dedicam ou se afastam da análise das vivências tal como proposta pela fenomenologia clássica.

Um mapeamento das principais perspectivas teóricas sobre o tema do outro na filosofia e na psicologia, realizado por Coelho Júnior e Figueiredo (2004), identifica as contribuições de Scheler, Heidegger e Merleau-Ponty formando uma matriz teórica denominada “intersubjetividade *trans-subjetiva*” e a obra de Lévinas apresentando o que poderia ser entendido como “intersubjetividade *traumática*”. Vejamos rapidamente o que caracteriza essas noções de intersubjetividade enquanto “*trans-subjetiva*” ou “*traumática*”, para compreendermos o modo como essas se relacionam com a perspectiva husserliana da análise das vivências.

Max Scheler toma como ponto de partida para suas investigações sobre a possibilidade de conhecimento do outro “a renúncia de que o fundamento deva ser o *cogito*, ou seja, de que a consciência deva ser, antes de tudo, *consciência de si*”. (Coelho Júnior, 2003, p. 6). Diferentemente de Husserl, Scheler

preocupa-se não tanto com o fundamento de objetividade dos objetos do mundo das coisas, mas com objetos do mundo antropológico e com a possibilidade de descrever mesmo algumas das vivências mais subjetivas da consciência, portanto, ocupa-se com o fato puro, pré-científico e pré-simbólico (Volkmer, 2006, p.16).

No que diz respeito à vivência do outro, o autor parte do conceito de *expressão* para revelar *um fundo de indiferenciação primitiva* na experiência do eu. Segundo esse conceito, um bebê seria “primeiramente sensível a expressões de corpos vivos ao seu redor, em uma

experiência que precisaria ser reconhecida como pré-pessoal” (Coelho Júnior, 2003, p. 6). Assim, explica Coelho Júnior (2003):

Não seriam os corpos ou os egos que percebemos inicialmente, mas sim, totalidades indivisas que, segundo Scheler, seriam captadas *intuitivamente*, em uma plena indistinção entre o que seria da esfera subjetiva e o que seria da esfera objetiva (p. 6).

Tomando *Ser e Tempo* de Heidegger (1927/2008), podemos compreender o tema da vivência do outro na obra do autor. Segundo Duarte (2002), em Heidegger, ser-no-mundo é ser-com-outros com os quais se coexiste em um mundo comum. Contudo, nesse contexto, *ninguém se diferencia*:

Os outros não significam todo o resto dos demais além de mim, do qual o eu se isolaria. Os outros ao contrário, são aqueles dos quais, na maior parte das vezes, não se consegue propriamente diferenciar, são aqueles entre os quais também se está (Heidegger, 1927/2008, p. 174)

Assim, o eu e o outro vivem, inicialmente, em um estado de indistinção, de “deficiência” e “indiferença”, “pois se trata aí de outros que podem ser substituídos por quaisquer outros, dos quais eu não me distingo e que não se distinguem de mim mesmo” (Duarte, 2002, p. 164). Entretanto, diante da cisão ontológica constitutiva da existência, “bifurcada em seus dois modos fundamentais do ser” – o modo impróprio e o modo próprio –, surge uma pergunta fundamental: Como conceber que o sujeito possa se apropriar de si mesmo? (Duarte, 2002, p. 168). Entende-se, a partir daí, que:

A familiaridade com o mundo comum proporcionada pela publicidade impessoal do cotidiano decadente não é a *instância primeira e mais originária* do ser-no-mundo, mas é derivada, resultando de uma fuga da “estranheza” (*Unheimlichkeit*), do “não estar em casa” (*Nicht-zuhause-sein*) (Duarte, 2002, p. 176).

Na passagem a essa instância mais originária, o sujeito encontra, no silêncio, uma outra escuta de si mesmo, “uma voz estranha” que acontece no clamor da consciência, trazendo o sujeito para a sua própria singularidade. Essa voz provém *de* mim e, no entanto, *por sobre* mim (Heidegger, 1927/2008). Segundo Duarte (2002), devemos entender essa voz “como a voz amiga do outro que já sou”, “que chama o *Dasein* para a possibilidade de um ser-com os outros no modo amistoso da preocupação extrema e positiva” (p. 182-183). Sendo assim:

O *Dasein*, decidido e finitizado, pode se tornar a "consciência dos outros", isto é, que ele pode ser-com os outros de modo a liberá-los para o seu poder-ser mais próprio, muito embora seja forçoso reconhecer que o filósofo jamais tenha explorado essa possibilidade existencial rica de implicações ético-políticas (Duarte, 2002, p. 182).

Dessa forma, para a compreensão da vivência do outro em Heidegger, devemos compreender o acesso à propriedade de si mesmo, concebida como o outro da existência impessoal, uma vez que é nessa dinâmica existencial que o outro emerge enquanto alteridade.

Por sua vez, em seu livro inacabado *O Visível e o Invisível*, publicado originalmente em 1964, Merleau-Ponty (1964/2000) interroga sobre as relações intersubjetivas, caminhando em direção a um plano da mais radical relação intercorpórea (Coelho Júnior, 2003). Segundo Coelho Júnior (2003), *esse plano pode ser descrito como o da quase indiferenciação*, “como se no plano do sensível, da mais radical relação intercorpórea, as particularidades que geram as diferenças *quase* fossem abolidas e nós tivéssemos, então, que reconhecer que no princípio só há a unidade” [itálicos do autor] (p. 10). Coelho Júnior (2003) conclui que, apesar de “dobradiças” ainda comporem esse plano de base, é necessário considerar que para Merleau-Ponty a consciência do outro não corresponde à situação das dicotomias eu-outro e sujeito-objeto.

É importante considerar, entretanto, que, apesar de Merleau-Ponty desenvolver uma análise da corporeidade voltada para “interesses pessoais de pesquisa: aprofundando, por exemplo, o tema da sexualidade que Husserl não desenvolvera”, o autor “manteve ligações muito estreitas” com a fenomenologia husserliana (Ales Bello, 2004, p. 74 e p. 77). No texto “O Filósofo e a sua Sombra” (1962), Merleau-Ponty dialoga diretamente com Husserl, comentando alguns de seus antigos trabalhos. Merleau-Ponty se debruça sobre o problema da empatia e responde inclusive as críticas dirigidas à Husserl pelos existencialistas. Para o filósofo, as objeções ignoram que “Husserl quis precisamente dizer: a saber, que não há constituição de um espírito para um espírito, mas de um homem para um homem” (p.255).

Os autores aos quais nos referimos até aqui compõem a visão *trans-subjetiva* da intersubjetividade, tal como proposto por Coelho Júnior e Figueiredo (2004). Essa matriz refere-se à intersubjetividade como uma realidade primordial, anterior à experiência do eu. Trata-se de um “continente”, solo de acolhimento e sustentação, em que “a alteridade emerge como constituinte das experiências subjetivas, mas não por oposição e confronto e sim por seu caráter de inclusão primordial” (Coelho Júnior & Figueiredo, 2004, p. 17). Assim, pode-se dizer que em cada uma dessas diferentes concepções há uma noção da consciência do outro como uma dimensão “inaugural e anterior, como um solo trans-subjetivo, anterior inclusive à

possibilidade instituída de um eu que venha a se opor ou a se relacionar com um outro” (Coelho Júnior & Figueiredo, 2004, p. 20).

Dando prosseguimento às nossas análises, nos interessa conhecer as contribuições de Emmanuel Lévinas. Segundo Freire (2001), no pensamento de Lévinas (1991/2005), é central a questão do outro, uma vez que é através deste que se constituirá um sujeito “fragilizado em sua vulnerável e passiva condição de refém de um Outro absoluto” (Freire, 2001, p. 3).

A partir da leitura de Pelizolli (1994), compreendemos a necessidade de conhecer a crítica que Lévinas faz a Husserl. Dessa forma, segundo Lévinas, “a sociabilidade não poderá valer-se apenas da estrutura do conhecimento, a qual vigora como transcendência imanente. É preciso subverter, em relação ao outro, a estrutura noese-noema que cumula e satisfaz a subjetividade conhecedora” (Pelizolli, 1994, p. 96). Compreende-se que, para o filósofo, os interlocutores não se encontram na mesma razão ou fenomenalidade, o que o leva a conceber a exterioridade de um Outro em relação ao sujeito. Nesse sentido, compreende-se que o autor “quer alcançar uma transcendência “verdadeira”, uma modalidade da subjetividade anterior à consciência, modalidade vivida, empírico-ética” (Pelizolli, 1994, p. 54). Ao tratar da vivência do outro, Lévinas parte da exterioridade, da chegada do outro ao eu como transcendência, “*caracterizando assim a subjetividade primordialmente como uma intersubjetividade*” [itálicos nossos] (Pelizolli, 1994, p. 98).

Veamos a posição de Coelho Júnior e Figueiredo (2004) sobre as concepções de Lévinas. Para o filósofo, o outro aparece como uma radical alteridade que ultrapassa a nossa capacidade de recepção, acolhimento e compreensão, traumatizando o sujeito e constituindo-o com tal. Entende-se a dimensão da intersubjetividade enquanto *traumática*, uma vez que o encontro com o outro “me arranca da minha hipóstase, do aqui, do coração do ser ou do centro do mundo onde, privilegiado e, neste sentido, primordial, eu me coloco” (Lévinas, 1991/2005, p.123). Assim, o excesso causado pela presença do outro exige que o sujeito realize um trabalho diante deste. “A alteridade, nessa dimensão, é traumática porque produz fraturas e exige trabalho em processos permanentes de inadaptação entre eu e outro” (Coelho Júnior & Figueiredo, 2004, p. 21).

Por fim, voltamo-nos a especificidade da contribuição de Paul Ricoeur (1991) ao tema da vivência do outro que se estabelece a partir de uma concepção hermenêutica. Segundo Sodré (2008), a perspectiva de uma fenomenologia hermenêutica se difere da fenomenologia de Husserl, na medida em que “põe em relevo a interpretação das significações, relacionando-a com o ser e não mais como o conhecer” (Sodré, 2008, p. 92). A autora afirma que Ricoeur

transforma radicalmente a concepção de alteridade, questionando a consciência como fonte de sentido e respondendo *a um sentido que precede e ultrapassa o sujeito*:

Levando em conta as referências ao Outro da consciência, Paul Ricoeur revela o si-mesmo intimamente relacionado à alteridade no mais íntimo da consciência, e ultrapassa a visão do outro apenas em termos de polaridades que se contrapõem externamente (Sodré, 2007, p. 178).

No livro *O si-mesmo como um outro*, publicado originalmente em 1990, Ricoeur apresenta o estudo da relação do si-mesmo e da alteridade, expondo o seu argumento de que o outro se manifesta tanto fora como dentro da consciência (Sodré, 2007). Dessa forma, o pensamento desse filósofo se caracteriza pelo “reconhecimento de um Outro irreduzível ao outrem externo” (Sodré, 2007, p. 182). Diante das teorizações de Ricoeur, descobre-se um caminho que Sodré (2007) denomina como uma ontologia da alteridade.

Ao passar pelos autores do campo fenomenológico, percebemos um elemento comum entre eles. Compreendemos que os filósofos apresentam uma concepção do outro em que este se estabelece a partir de um plano primordial em relação à consciência, seja este um plano de indistinção, de quase indiferenciação, ou ainda de uma anterioridade em relação ao eu. Contudo, queremos indicar algo que nos parece ainda mais radical. Para nós, essas filosofias parecem, em maior ou menor medida, se contraporem a filosofia husserliana, baseada na subjetividade transcendental como fundamento da relação consciência-mundo. Nesse sentido, estamos chamando atenção para o fato de que, apesar de todos os filósofos trabalhados, e também seus comentadores, se basearem em Husserl como uma referência primeira, a partir do qual tecem inclusive as suas críticas, é possível perceber também um distanciamento das principais idéias do autor. Entendemos que, ao rejeitar o passo da redução transcendental, fundamental para Husserl, tais autores parecem construir suas teorias para além do que caracteriza propriamente a *orientação fenomenológica*. Vejamos, através das palavras de Moura (2001b), o que quer dizer esse afastamento da orientação fenomenológica:

É justamente a redução – garante Husserl¹² – que afasta a filosofia de uma fundação antropológica, e aqueles que acusam a fenomenologia de perder a subjetividade “originalmente concreta”, a subjetividade “prático-ativa”, desconhecendo os problemas da “assim chamada existência”, estes simplesmente querem reconduzir a fenomenologia “àquele patamar cuja superação constitui todo o seu sentido”. Em outros termos: a problemática da existência simplesmente desconhece “a novidade de princípio da redução fenomenológica”, não compreende a passagem da subjetividade mundana à subjetividade transcendental, permanecendo, por isso mesmo, presa à “antropologia” (p. 160).

¹² Moura se refere ao livro de Husserl intitulado *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie (Drittes Buch)* (Original publicado em 1952).

Os comentários de Ales Bello (2004) apresentam o mesmo tipo de argumentação que encontramos em Moura (2001b). Para a autora, quando nos aproximamos das escolas fenomenológicas mais recentes, nos deparamos, em alguns casos, com a perda da “significação da atitude fenomenológica que é deixar falarem as coisas mesmas, pois se trata de uma atitude teórica difícil, prevalecendo assim a atitude que Husserl chama de ‘naturalista positivista’”.

A partir da discussão realizada, vimos que “várias críticas foram dirigidas ao conceito husserliano de intersubjetividade” (Onate, 2006, p. 115) e identificamos o método fenomenológico eidético-transcendental como a característica fundamental presente na especificidade da concepção de Husserl a respeito da vivência do outro. Consideramos, neste momento, a importância de avançarmos na compreensão da posição de Husserl, não só pelo seu pioneirismo, mas para que possamos colher as intuições que dialogam com o trabalho de tantos outros filósofos (Coelho Júnior & Figueiredo, 2004).

6.3. A vivência do outro na fenomenologia husserliana: reflexões e objeções

No primeiro momento das nossas discussões, identificamos uma *dinâmica* entre o desvelamento da subjetividade transcendental e o surgimento da vivência do outro. Em seguida, examinamos outras perspectivas em fenomenologia que nos permitiram reconhecer a especificidade da contribuição de Husserl para o tema da vivência do outro. Dando prosseguimento, propomos agora aprofundar algumas questões teóricas fundamentais para compreensão dessa vivência, a partir do diálogo com as principais objeções atribuídas à noção do outro na fenomenologia husserliana. Utilizamos como referência o livro *A relação ao outro em Husserl e Lévinas* (Pelizzoli, 1994), que se dedica a analisar como subjetividade e intersubjetividade se apresentam diante do anseio por objetividade e suas implicações éticas. Nessa obra, encontramos uma síntese das principais objeções ao pensamento de Edmund Husserl, propiciando para nós a possibilidade de realizarmos um debate em torno de questões centrais, relacionadas ao surgimento da vivência do outro na experiência do eu.

Iniciemos estas análises voltando nossa atenção ao tipo de *racionalidade* presente na reflexão sistemática proposta por Husserl. Para Fabri (2007), “a racionalidade fenomenológica é intencional, ou seja, ela valoriza as diferentes perspectivas, numa palavra, é uma racionalidade aberta à multiplicidade” (p. 46). Vimos que, ao realizar o trabalho das

reduções, Husserl propõe um novo *modo de olhar para experiência*, que corresponde à *orientação fenomenológica*. Neste procedimento, passo a passo, a experiência, antes definida pela atitude natural, vai ganhando novas significações, próprias da relação intencional e do domínio transcendental. Vejamos, então, o que a análise da orientação fenomenológica revela sobre o tipo de racionalidade presente na reflexão fenomenológica.

Em primeiro lugar, não podemos mais compreender a noção de experiência estritamente nos termos da experiência sensível. Ampliando esse conceito, Mahfoud (2003), ao expor as reflexões de Giannini¹³ sobre a noção de experiência, define que esta pode ser compreendida como uma “abertura incondicionada frente ao dado” (p. 136). Essa nova noção de experiência inclui a experiência sensível, enquanto “a percepção imediata de algo concreto”, porém, vai além, “e registra o encontro do sentido dessa operação” (Mahfoud, 2003, p. 136).

Aprofundando nesse novo olhar, podemos acompanhar outros graus de experiência. Seguindo um caminho a partir da experiência sensível, encontramos a experiência intelectual, em que apreendemos aspectos dos entes oferecidos ao conhecimento, distinguindo-os e captando a sua totalidade. Nas palavras de Mahfoud (2003):

Voltar a atenção à essência, ao inteligível ou ao significado é uma operação espontânea na atividade intelectual e também um elemento próprio da fenomenologia husserliana, conhecido como “redução eidética”. É espontâneo ao homem pensar, por exemplo, em casa (quididade) vendo uma casa (ente), passando então do sensível ao inteligível, segundo a estrutura psíco-física do sujeito conhecedor (p. 137).

Assim, a passagem do sensível ao inteligível corresponde a um passo de um caminho que visa “interpretar e exprimir uma estrutura dinâmica própria do dado” (Mahfoud, 2003, p. 136). Trata-se, portanto, de um aprofundamento do olhar, de um sentido que o sujeito realiza na experiência do dado.

Entretanto, podemos contrapor essa nossa interpretação a respeito do efeito da primeira redução àquela feita por Pelizzoli (1994), em que a fenomenologia “resolve o sentido do verdadeiro antes de toda aparência” (p. 16). Para o autor, a *epoché* tem como primeira tarefa o “ataque à tese natural”, orientando a consciência sobre si mesma. Neste procedimento: “...a coisa e sua multiplicidade de modos de apreensão e apresentação aparecem sob uma configuração do “mesmo”” (Pelizzoli, 1994, p. 22). E, dessa forma, o “ego constituinte conduz a multiplicidade do que vem à consciência à “unidade da síntese no

¹³ Discutiremos as idéias de Giannini, G. (1987). *La nozione di esperienza: implicazioni filosofiche ed esistenziali*. Roma: Città Nuova; a partir da apropriação realizada por Mahfoud (2003).

mesmo”, multiplicidade que se reúne por condições essenciais e que forma uma totalidade ou conjunto ordenado, sem caos nem condições acidentais” (Pelizzoli, 1994, p. 24-25).

Entendemos que a crítica segundo a qual a fenomenologia capta o objeto limitando-o dentro do sentido do mesmo impossibilitaria o surgimento da vivência do outro. Tal fato nos leva a considerar a importância de distinguir novamente a relação entre a consciência e o campo da experiência sensível. Ressaltamos que a primeira redução não visa substituir a experiência sensível pela visão intelectual, desqualificando-a. Trata-se de reconhecer que, ao fazermos a experiência sensível, podemos ir além dela, ao encontro de um sentido. Para Husserl, esse sentido adquirido diante do dado apresenta necessariamente a característica de uma imperfeição, o que instiga o sujeito a continuar olhando, para que possa apreender novos modos de doação do objeto. Segundo Mahfoud (2003), é exatamente a experiência sensível que possibilita o caráter unitário do sentido, e não a atuação isolada da dimensão intelectual:

À luz da experiência metafísica, a experiência sensível aparece como dado ineliminável do qual todo o processo parte – partir dela é imprescindível porque trata-se de apreender o ente na sua realidade factual com a qual se faz contato. É esse contato com a realidade que fornece a garantia de que todas as fases do processo que se seguem desenvolvam um tema unitário. A experiência sensível é, no homem, virtualmente experiência metafísica porque portadora de um inteligível (ou significado), objeto das experiências óptica e ontológica (p. 139).

Por sua vez, Fabri (2007) define o horizonte de sentido proposto pela fenomenologia como um vai-e-vem entre a multiplicidade e a individualidade. Neste movimento, a determinação do sentido não se propõe a realizar uma síntese entre as polaridades, ao contrário, pretende permitir uma interlocução que redescubra continuamente o sentido de um e de outro. Assim:

Na perspectiva fenomenológica não há, portanto, um horizonte de sentido que torna absoluto ou supostamente verdadeiro diante dos outros. O envolvimento de uma individualidade (seja um sujeito individual, seja uma cultura) com a multiplicidade de outros mundos se desenvolve num crescente movimento de saída e retorno a si, mas neste processo não há síntese, não há elevação dos interlocutores ao plano comum do conceito, ou sua submissão ao juízo da história universal. Em fenomenologia, a interlocução das mônadas nunca termina. O movimento monadológico jamais encontra termo, sendo que outras possíveis verdades podem sempre ser descobertas (Fabri, 2007, p. 46).

Neste momento, podemos refletir sobre um segundo questionamento importante para elucidar as questões próprias do surgimento da vivência do outro. Trata-se da crítica de que, enquanto uma filosofia do mesmo, a fenomenologia também assumiria uma posição idealista. Para Pelizzoli (1994), na fenomenologia husserliana compreendemos “a subjetividade prioritariamente enquanto subjetividade conhecedora, como sujeito que não apenas vive um

mundo e suas relações, mas que capta as realidades enquanto lhes confere um sentido *através do pensamento*” [grifos nossos] (p. 18). Nesse sentido, a realização da redução não só “distancia-nos de nosso engajamento no mundo”, mas, “seguramente, a redução fenomenológica exclui o que transcende ao *cogito*, pois todo conhecimento passará pelo crivo da evidência do ego...” (Pelizzoli, 1994, p. 20). Dessa forma, para Pelizzoli (1994) a existência das realidades “vive na dependência da unidade de consciência do Eu transcendental, que comanda a existência e que possibilita um sujeito esclarecido e autônomo” (p. 27).

Novamente consideramos a importância de que, a partir desses questionamentos, possamos nos aprofundar no conhecimento da proposta husserliana. Discutiremos, então, o sentido do segundo passo da redução, a redução transcendental. Voltemos ao texto de Husserl. Segundo o autor, a base fundamental da fenomenologia não pode ser compreendida como “o axioma do ego cogito, mas uma plena, inteira e universal tomada de consciência de si próprio” (Husserl, 1931/2001, p. 197). Sendo assim, compreendemos que não podemos definir o ego cogito como uma região que abarcaria em si um conteúdo próprio, mas precisamos problematizá-la enquanto uma operação de uma tomada de consciência do eu. Vejamos a relação que se estabelece entre o eu e o *cogito*:

O eu parece estar ali de maneira constante e até necessária, e essa constância não é, manifestadamente, a de um vivido que persiste estupidamente, a constância de uma “idéia fixa”. Ele faz parte, ao contrário, de cada vivido que chega e se escoa, seu olhar se dirige ao objeto “através” de cada *cogito*, iluminando-se de novo a cada novo *cogito* e desaparecendo junto com ele. O eu, porém, é um idêntico. Toda *cogitatio*, ao menos em princípio, pode variar, vir e ir embora caibam dúvidas se cada uma delas é algo *necessariamente* efêmero e não apenas, tal como a encontramos, *faticamente* efêmero. O eu puro, em contrapartida, parece ser algo *necessário* por princípio e enquanto absolutamente idêntico em toda mudança real ou possível dos vividos, ele não pode, *em sentido algum ser tomado por parte ou momento real* dos próprios vividos [itálicos do autor] (Husserl, 1913/2006, p. 132).

Examinando o sentido da experiência transcendental, constatamos a presença do eu, não como um agente regulador que está acima da experiência, mas como possibilidade de uma percepção de si na experiência do dado. Esse eu não possui substância. Assim, não podemos atribuir-lhe nem a mesma qualidade do dado, nem uma existência independente da experiência. O eu puro, enquanto resíduo da exclusão fenomenológica do mundo e da subjetividade empírica, “oferece uma *espécie própria* de transcendência – não constituída – uma *transcendência na imanência*” [grifos do autor] (p. 132).

Assim, afirmar o sentido da experiência transcendental não nos coloca em oposição a qualquer sentido de realismo. O verdadeiro sentido do idealismo transcendental

é a explicitação do sentido de qualquer tipo de ser que eu, o ego, posso imaginar; e mais especialmente, do sentido da transcendência que a experiência me dá realmente: a da Natureza, da Cultura, do Mundo, em geral; o que quer dizer o seguinte: desvendar de maneira sistemática a própria intencionalidade constituinte (Husserl, 1931/2001, p. 112).

Entendemos que a expressão “idealismo transcendental”, utilizada por Husserl, corresponde ao esforço de elucidação da constituição dos objetos. O contraste entre o realismo e o idealismo perde a sua validade. Assim, para Husserl, não é tarefa da fenomenologia comprovar a faticidade do mundo, na medida em que esse já é o seu ponto de partida. Trata-se, contudo, de entender como tal objetividade é constituída (Ales Bello, 2000).

Precisamos avançar um pouco mais para dialogar com uma importante conseqüência das objeções apresentadas anteriormente. Interpretando o idealismo transcendental como um idealismo racionalista, a argumentação de Pelizzoli nos convida a refletir sobre o problema do solipsismo:

Certamente, diante deste “idealismo racionalista” centrado na consciência de si e no *ego cogito* transcendental absoluto, não faltaram vozes alertando para a periculosidade solipsista que se vislumbra a partir do domínio autolegislativo e auto-reflexivo do ego (Pelizzoli, 1994, p. 17).

Diante do que temos visto não é difícil entender a periculosidade solipsista, tão ventilada por muitos pensadores que entram em contato com o método fenomenológico. Ela ocorre diante de uma teoria que se quer como ciência “absolutamente subjetiva”, que tem um objeto que é independente da existência ou não do mundo (Pelizzoli, 1994, p. 31-32).

Dessa forma, o autor apresenta o que denomina a “falência do projeto husserliano para a intersubjetividade” (Pelizzoli, 1994, p. 41). Contudo, diante do que expomos até aqui, podemos ir além da crítica para reencontrarmos o sentido da relação entre subjetividade e intersubjetividade. No que diz respeito ao problema do solipsismo, Merleau-Ponty (1960/1991) responde diretamente a objeção direcionada à fenomenologia de Husserl. O filósofo apresenta o erro de relacionamos a redução fenomenológica à ausência do outro na experiência do eu:

Esta observação tem largo alcance. Dizer que o *ego* “antes” do outro está só, é situá-lo já em relação a um fantasma de outro, é pelo menos conceber um meio que outros poderiam estar. A verdadeira e transcendental solidão não é essa: somente ocorre se o outro não é sequer concebível, exigindo isto que também não haja eu para o reivindicar. (p.192)

O fato de que é o eu quem dá testemunho da vivência do outro não desqualifica essa vivência enquanto do outro. E, para compreendermos essa complexidade, devemos retomar a noção de experiência, submetida ao olhar próprio da orientação fenomenológica. Vimos que a

experiência sensível corresponde à experiência imediata que obtemos do dado. Entretanto, a dimensão do sentido, apoiada no esteio da sensibilidade, passa por outros momentos da experiência, momentos em que o eu resignifica continuamente a experiência do dado. A presença do eu neste processo não impede o verdadeiro se mostrar daquilo que é dado, pelo contrário, “o dado revela seu caráter dinâmico à luz do ser que o apreende” (Mahfoud, 2003, p. 136). Assim,

em uma tal concepção de experiência, a imediatez vem a ser inteirada pela mediação que a própria imediatez exige. Então, a mediação recai sobre a experiência mesma, sem necessidade de justificar a passagem da experiência imediata à experiência mediata. Evita-se assim o risco de colocar a mediação além da experiência, o que reduziria a experiência à experiência sensível (Mahfoud, 2003, p. 140).

A presença da subjetividade na descoberta da intersubjetividade, portanto, não se configura como um obstáculo, mas “trata-se não só de condição para a experiência, mas também e sobretudo de experiência da condição” (Mahfoud, 2003, p. 136). Fabri (2007) acrescenta que, para Husserl, a recorrência ao eu busca o retorno às “situações humanas concretas e originárias”, sendo que, só assim poderíamos obter “a elucidação da esfera transcendental de sentido”:

A insistência sobre uma subjetividade auto-referente, isto é, sobre o Eu livre, coincide com o esforço de recuperar a vida que ficou esquecida de si mesma. Mais ainda: a atitude transcendental proposta por Husserl não significa a defesa de uma “região pura”, indiferente ao mundo. Ela é, antes, a redescoberta do mundo e das experiências que não podem ser consideradas pela atitude natural, isto é, pela atitude ingênua e espontânea, na qual sempre nos encontramos antes da reflexão (Fabri, 2007, p. 43).

Dessa forma, essa subjetividade, fundada na experiência intersubjetiva do mundo-da-vida, ao atingir a experiência transcendental, redescobre o seu pertencimento a essa comunidade de homens à luz de uma nova consciência de si.

No caminho do transcendentalismo husserliano, encontramos uma reflexão sistemática realizada de forma muito particular. Reconhecemos que a fenomenologia husserliana não se limita a propor um conhecimento filosófico e transcendental da experiência do eu e da alteridade, enquanto o ponto de chegada de um percurso de reflexão sobre o sujeito. A exigência de um *método*, de que façamos a análise fenomenológica para o conhecimento do outro e de si mesmo corresponde à necessidade de assumir que o eu e o mundo não são termos coincidentes. Vejamos nas palavras de Husserl (1913/2006) a definição dessa descontinuidade: “*Um verdadeiro abismo de sentido se abre entre consciência e realidade*” (p. 116). Partindo de um desconhecimento *a priori*, intrínseco à vivência da alteridade, o filósofo nos convida a adotar um modo específico de nos posicionar diante das coisas, para

colher, neste relacionamento, aquilo que se apresenta diante de nós, da maneira como se apresenta. Assim, em primeiro lugar, retomamos uma pergunta sobre o outro e assumimos uma determinada distância, para, em seguida, nos voltarmos atentamente ao encontro da alteridade. Compreendemos, assim, que Husserl não vê a fenomenologia como uma teoria que se imprime às coisas e que, desse modo, exerceria a função de um espelho revelador, na qual ditaria uma determinada razão de ser da realidade. A necessidade de sempre voltarmos ao método fenomenológico apresenta um fundamento filosófico que nos abre para a experiência do sentido e, conseqüentemente, da alteridade, sem determiná-los antecipadamente. Ao situar um método entre a subjetividade e o mundo, Husserl revela o *encontro* com a vivência do outro na experiência do eu.

Após elucidarmos teoricamente como surge a vivência do outro na fenomenologia husserliana, passando inclusive pelas suas principais objeções, buscamos ainda nos empenhar no esforço de reconstrução dessa vivência (van der Leeuw, 1964; Mahfoud, 2003). Trata-se da preocupação em nos mantermos continuamente abertos à experiência, elaborando constantemente os elementos que se apresentam na vivência do outro. Propomos que façamos nós mesmos este percurso, passando pelos diferentes momentos de encontro com a alteridade e buscando colher a riqueza de nos relacionar com a realidade em um horizonte de intersubjetividade. Para isso, convidamos o leitor a assumir conscientemente um relacionamento conosco, se colocando disponível para a experiência da leitura do texto a seguir.

6.4. O encontro com a vivência do outro

Percorramos um caminho. Começemos pelo *olhar*. O primeiro passo corresponde a um *voltar-se para* conscientemente. Olhamos então diretamente para um objeto. Neste momento, temos diante de nós este texto que lemos. Podemos olhar para as páginas e nos interessar pelo papel, pela matéria do qual é composto, ou pela letra e pela tinta que a imprimiu no papel em branco. Contudo, ao olharmos para este texto não nos interessamos por nenhum desses elementos. Queremos agora conhecer o seu significado, a sua mensagem. Queremos saber o que é *verdadeiramente*.

Direcionamos a nossa atenção de maneira consciente. Não nos preocupamos mais com a existência do texto na sua materialidade, mas aprofundamos o nosso olhar, pois queremos

saber o que esse objeto nos fala. O que ele diz para nós? O que ele nos diz de um todo iniciado algumas páginas atrás?

Ao fazermos essas perguntas percebemos que, de partida, não podemos saber do que o texto trata. Antes de lê-lo podemos apenas ter expectativas sobre o seu conteúdo. Podemos imaginar algo a seu respeito. Podemos hipotetizar algumas de suas conclusões. Podemos rememorar outros textos semelhantes e aproximá-los mentalmente. Porém, mais uma vez, vamos ao encontro da constatação de que nada disso nos diz algo sobre *este texto, tal como se apresenta diante de nós*.

Do mesmo modo, constatamos que o texto não pode ser conhecido de forma imediata. Quando imaginamos o que pode estar escrito ali, conseguimos imediatamente acessar os conteúdos imaginados. Apreendemos as nossas hipóteses sobre o texto antes mesmo de olhá-lo. Mas para conhecê-lo *precisamos* observá-lo. Reconhecemos que existe uma diferença entre conhecê-lo e imaginá-lo e a necessidade de observá-lo para saber algo que lhe seja próprio, revela que entre nós existe uma *distância*.

Encontramo-nos agora assim: nós estamos *aqui* e o texto está *ai*. Mantendo-nos atentos, vamos passando entre as linhas e apreendemos alguns significados. As palavras se juntam em frases, as frases em parágrafos que vão delineando um sentido que se *comunica*. Aprofundando ainda mais nosso olhar, vemos então que a distância que nos separa não é uma localização em que nos situamos. Há algo mais substancial nessa distância. O texto comunica algo que nós não prevíamos em nossas hipóteses. Algumas das nossas especulações foram refutadas. *Reconhecemos que este está ali como ele é*. Nós não podemos alterá-lo naquilo que lhe pertence propriamente. Vemos que podemos nos interrogar sobre o seu sentido, oscilando entre algumas possíveis interpretações, mas não podemos fazer uma interpretação qualquer. Podemos questionar o seu conteúdo, mas não podemos modificar as linhas que foram traçadas.

Continuamos olhando para o texto. Ele está diante de nós, se apresentando com um conteúdo que agora conhecemos. Mas o que podemos dizer do nosso conhecimento sobre o texto? Onde o encontramos: em nós ou no texto? Estamos juntos; *unidos* pelo sentido que se expressa. Enquanto refletimos sobre o texto, nos percebemos ligados a ele, mesmo que *nós e texto* não sejamos a *mesma coisa*.

Enquanto estamos fazendo experiência do texto, podem surgir em nós, através da nossa reflexão, dúvidas sobre ele. Podemos nos perguntar sobre a sua veracidade, inclusive sobre a sua presença efetiva diante de nós. Ao reconhecermos que podemos questionar tudo que está presente ali, percebemos também que há algo de que não podemos duvidar. Isto é:

não podemos duvidar de que duvidamos *de alguma coisa*. Só podemos duvidar daquilo que está aí para ser duvidado, só podemos questionar algo que se mostra como questionável e interpretar o que estava disponível à nossa interpretação. Assim, apesar de toda a nossa desconfiança, resta para nós *algo* para o qual, o tempo todo, a nossa atenção está direcionada.

Dessa forma, permanecemos voltados para o texto e, mesmo que a nossa reflexão nos leve a pensamentos divergentes em relação a ele, interrogamos: Por que não podemos *parar* de olhar? Refletindo a esse respeito evidenciamos que não sabemos dizer quando começamos a olhar qualquer coisa que seja, nem mesmo se isso irá terminar. Percebemo-nos olhando continuamente, antes mesmo de darmos conta de que estávamos olhando, e apreendemos, neste instante, algo sobre nós de que não estávamos conscientes quando começamos a fazer perguntas sobre esse texto. Enquanto estamos pensando e questionando o que está aqui na nossa frente *também estamos aqui tal como somos*. O *olhar para o texto* nos revela a presença de um *olhar que vai além* dele e coincide com a percepção de *nós mesmos*.

Ainda através da reflexão, podemos realizar neste momento um juízo crítico a respeito do *nosso* ponto de vista em relação ao texto. Não podemos dizer que ao observá-lo fomos capazes de apreender tudo sobre ele. Sabemos que o texto é passível de um leque de interpretações possíveis e, caso outra pessoa o lesse, poderia chegar a compreender aspectos que nós não compreendemos na nossa leitura. Reconhecemos que não somos capazes ter uma percepção completa do texto. Entretanto, realizamos uma nova crítica e evidenciamos que isso não corresponde à última palavra sobre a nossa experiência do texto. A nossa impossibilidade de conhecê-lo totalmente não interfere no nosso *desejo* de conhecê-lo. Apesar da condição que se estabeleceu entre nós e o texto, a de obtermos um conhecimento parcial, ele continua diante de nós, disponível a novas interpretações, e nós continuamos interessados em saber o que ele realmente é.

Com isso, nós o olhamos novamente, aprofundamos ainda mais a nossa atenção, ficamos ainda mais cuidadosos em não nos confundirmos com as nossas expectativas sobre ele. Tudo isso porque conhecê-lo *nos interessa*. Reconhecemos que existem condições para o nosso conhecimento do texto: existe uma distância que nos separa, não podemos conhecê-lo imediatamente e não o apreendemos completamente. Contudo, juntamente com essas condições podemos fazer uma *escolha* própria, a de continuar olhando e de assumir o nosso desejo de conhecê-lo ainda mais. Afirmamos que queremos participar desse conhecimento. Somos nós que renovamos a decisão inicial de permanecer diante dele. E neste movimento de *renovação* do nosso interesse, descobrimos que conhecer esse texto é *importante para nós*,

pois, enquanto constatamos continuamente a presença do texto diante de nós, *apreendemos a nossa própria presença perante ele*.

Independente do conteúdo que encontramos ao lê-lo e de gostarmos ou não do que lemos, a possibilidade de que esse texto expresse algo para nós e de que nós tomemos uma posição diante dele coloca um novo significado para aquela distância que nos separava inicialmente. Os limites que se apresentaram até aqui se mostram agora como condições para o seu conhecimento. Diante dessas condições, encontramos uma liberdade de prosseguir no seu conhecimento de forma interessada e crítica. Ao acessarmos o seu conteúdo, fazemos uma experiência de *correspondência* e encontramos a possibilidade de um sentido de *ser*, nosso e do texto, compartilhado reciprocamente e simultaneamente. Enquanto fazemos experiência do texto, constatamos que o *voltar-se para o sentido*, apesar da diversidade de suas formas, nos revela a possibilidade de um *encontro*. No encontro, nos damos conta de que, nós e texto, partilhamos da mesma linguagem, expressão que permite o acesso aos seus significados. Reconhecemos também que esse texto foi escrito por alguém que queria ser compreendido por nós. Percebemos que o seu conteúdo buscava um diálogo conosco, que o lemos agora, e ainda com outros autores. E assim, neste momento, tomamos consciência de que tudo isso estava presente na nossa experiência do texto, todo o tempo em que permanecemos diante dele. Realizamos um percurso pessoal de conhecimento do texto, mas em nenhum momento estávamos sozinhos. Encontramo-nos ancorados nessa convivência, descobrindo a nós mesmos nessa experiência, e desejando ir além.

VII. CONCLUSÃO

Ao longo desse trabalho, acompanhamos o surgimento da vivência do outro na experiência da pessoa. Aprofundamos no modo como se constitui a experiência do sujeito no mundo, reconhecemos a vivência do outro enquanto uma presença que surge para o eu, ao mesmo tempo em que o eu descobre uma abertura ao outro na própria experiência. Assim, encontramos a vivência do outro como experiência concreta do mundo, como uma pergunta que implica o sujeito, como reconhecimento da possibilidade de sentido e como valor presente na própria existência da pessoa. Nesse percurso evidenciamos tanto o processo de dupla constituição do eu e do mundo quanto a irredutibilidade de um ao outro. Portanto, na medida em que partimos da fenomenologia de Edmund Husserl, constatamos que a análise fenomenológica eidético-transcendental nos levou ao redescobrimento da vivência do outro na experiência do eu, sustentando uma possibilidade constante de “abertura e renovação” perante a realidade (Fabri, 2007, p.01).

Finalizando este trabalho, gostaríamos de tecer nossas reflexões sobre as possibilidades da vivência do outro no campo da subjetividade, a partir da evidência da abertura do sujeito à alteridade. Essa abertura nos permitiu compreender a presença do mundo na experiência do eu, enquanto uma radical vivência de alteridade constitutiva da experiência do sujeito. Destacamos que, em dois momentos das nossas análises, essa vivência do outro também se apresentou para eu como o encontro com outra subjetividade. Referimos-nos ao primeiro momento da experiência do mundo em que o sujeito se percebe imerso em uma comunidade de homens, na qual esse horizonte de subjetividade se dá em uma vivência concreta de intersubjetividade. Além disso, entendemos que à medida que o sujeito aprofunda a percepção da sua experiência do mundo, ele reencontra a presença do outro à luz de um novo sentido que emerge na sua própria experiência. Esse reencontro ocorre no momento em que o sujeito compreende o caráter de alteridade da sua própria vida de consciência, na qual ele se apresenta como outro para si mesmo. O reconhecimento de si mesmo como alteridade mobiliza a percepção da reciprocidade na relação com outra subjetividade. Nesse momento, o sujeito apreende a própria existência enquanto co-existência, o que aponta o valor do outro eu. Assim, considerando que a vivência do outro implica também aspectos do modo como se configura o encontro da pessoa com outras subjetividades, realizamos agora reflexões sobre as possibilidades de sentido presentes nessa relação.

Na pesquisa que realizamos, vimos que as proposições de Husserl, baseadas no método fenomenológico, não visam uma determinação imediata do outro. As considerações

do autor tratam de traçar um caminho, se aproximando do outro na mesma medida em que se toma consciência de si. Reconhecemos também que tal posição admite um desconhecimento *a priori*, estabelecido pela própria exigência de um método, para, depois, voltar-se para o outro, buscando o encontro com um sentido.

Compreendemos que essa dinâmica, presente na vivência do outro, nos ajuda a realizar uma crítica sobre o modo como se dá a experiência do outro na contemporaneidade. Ao identificarmos que a racionalidade científica se impõe sobre a experiência do sujeito como um modelo totalitário, fomos ao encontro da fragilidade de sentido presente na relação entre o eu e outro. Percebemos que o modelo de conhecimento que se sobrepõe à elaboração própria da experiência distancia a pessoa de um posicionamento, dificultando o trabalho do sujeito de atribuir um sentido existencial à própria vida. Dessa maneira, como vimos na experiência dos profissionais de saúde com pacientes terminais, a adoção do conhecimento científico enquanto um modelo global para todo o conhecimento, produz uma resposta sobre o outro anterior às perguntas que emergem nessa vivência. O sujeito, então, não toma consciência do próprio desconhecimento e responde automaticamente às provocações vindas da realidade. Tal posição limita a possibilidade do sujeito de fazer experiência, prejudicando a vivência do outro no campo da subjetividade.

De modo contrário, a fenomenologia, através do seu método, nos convida a ir em direção ao outro, revelando-nos o passo fundamental da *epoqué*. Sem imprimir uma resposta antecipada àquilo que se mostra a nós, somos provocados a adotar um posicionamento, tanto em relação ao nosso próprio saber quanto em relação ao conhecimento do outro. Independente de qual seja o sentido que encontrarmos nesse relacionamento, este passa necessariamente pela nossa experiência, ativando a nossa capacidade humana de agir livremente e de responder ativamente.

Entre o *próprio* e o *estrangeiro* não há nivelamento possível, que eles só são o que são na medida em que se diferenciam um do outro. Nenhum *logos* mediador poderia anular ou neutralizar esta distância. Assim, o estrangeiro não é “o não ainda compreendido”, não é “o ainda não determinado”, mas aquele “a quem respondemos”, ou ainda, é aquele a quem devemos inevitavelmente responder. O movimento intencional da consciência, tão caro à fenomenologia husserliana, se compreende agora como responsividade ou comportamento respondente. O evento do responder é o lugar em que o *próprio* e o *não próprio* podem unicamente produzir-se. Na experiência do estrangeiro, uma esfera própria se descobre numa estranha condição: a de “não poder não responder”. Mesmo quando houver silêncio ou evasão, o evento responsivo já aconteceu (Fabri, 2007, p. 47).

Sabemos que esse agir próprio do homem não significa a garantia de uma resposta que inclua o outro. Pelo contrário, esse modo de compreender a vivência do outro coloca a tensão de que essa resposta pode tanto acolher quanto excluir, na mesma medida em que depende do

posicionamento do sujeito. Como nos diz Fabri (2006): “Certo, podemos errar, escolher o que não deveríamos, mas isso tudo é, precisamente, a condição mesma de uma vida racional” (p. 72).

Contudo, ao recolocar o problema do posicionamento, fazemos o movimento de *afirmar a possibilidade de um sentido*. Considerando que vivemos em um mundo compartilhado intersubjetivamente, esse movimento se torna fundamental para que uma pergunta sobre o outro seja colocada para todos nós, juntamente com a liberdade e a responsabilidade da resposta. Enquanto agimos mecanicamente em relação às possibilidades de sentido entre o eu e o outro, estamos adotando simultaneamente uma *posição cética* em relação a qualquer resposta que seja, na medida em que não problematizamos *o valor* que essa resposta tem para a nossa vida. Passamos a atribuir a responsabilidade – e também a nossa liberdade – a um saber anônimo e *reduzimos nossa experiência do outro e de nós mesmos*. Vejamos o que Mahfoud e Massimi (2008) nos dizem sobre essas reduções:

O reconhecimento da complexidade própria do ser humano – entendida fenomenologicamente como realidade mista que exige diversas modalidades de abordagem – permite a superação dos reducionismos tão freqüentes na psicologia contemporânea. Por um lado, pode-se superar a redução naturalista que toma em consideração somente processos mecânicos – neurofisiológicos, comportamentais ou psicológicos – abolindo o sujeito da experiência. Por outro lado, temos condições de criticar a redução da experiência a puro processo simbólico concebido desvinculado de um sujeito pessoal. Encobrindo a ação do eu, tal postura cultural impossibilita reconhecer o fundamento do sistema simbólico no mundo-da-vida, a relação do mundo com a pessoa e a percepção do próprio eu por parte dos sujeitos humanos concretos. Chega-se assim a negar a possibilidade mesma do conhecimento de si e do mundo. Paradoxalmente, o sujeito humano figurado como fonte última e abstrata do significado e do ser é contemporaneamente afirmado como incapaz de apreender a si mesmo e ao mundo como existente além de si mesmo. Esvaziado de sua essência, o sujeito mergulha no niilismo e no ceticismo. É por este motivo que a experiência mesma passa a ser abandonada e substituída por fragmentos de reações mecânicas ou por meras representações simbólicas (p. 59).

No entanto, afirmando o nosso interesse por essa resposta, reconhecemos a ligação intrínseca entre a possibilidade da experiência do outro e de nós mesmos. Em nossos atos percebemos que o mundo em que participamos é um mundo que está para além de nós, na medida em que somos também constituídos por ele. Neste encontro com a alteridade do mundo emerge um *valor comum*, vivido no ato de dar-nos conta da nossa existência enquanto uma *existência partilhada*. Esse sentido próprio da experiência do mundo nunca será apreendido completamente, *renovando-se* em cada posição de liberdade do eu. Porém, é a partir dele que apreendemos a experiência do valor do mundo e do outro para a nossa vida e que, portanto, podemos “aspirar conscientemente a uma vida disposta segundo critérios éticos” (Fabri, 2006, p.72).

O que importa, em última instância, não é saber se o que escolho ou penso é *definitivamente* o bem ou a verdade, mas o *ato de pôr* algo como sendo bom ou verdadeiro. É esta, com efeito, a condição para o avanço do conhecimento e, por extensão, *para o aperfeiçoamento moral do ser humano*. Mesmo que eu escolha algo que será, no futuro, julgado incorreto por mim mesmo, é o ato de pôr algo como sendo bom que confere à minha decisão um caráter racional, bem como a possibilidade de constantes retificações [itálicos nossos] (Fabri, 2006, p.72).

O pertencimento à condição de uma resposta – seja nossa para o outro ou do outro para nós – se revela infinita. O apelo que ela contém exige de nós uma dedicação constante. Neste movimento, descobrimos a *alegria* dessa convivência, participando de forma pessoal da realização da nossa humanidade.

REFERÊNCIAS

- Ales Bello, A. (1998). *Culturas e religiões: uma leitura fenomenológica* (A. Angonese, Trad.). Bauru, SP: Edusc. (Original Publicado em 1997).
- Ales Bello, A. (2000). *A fenomenologia do ser humano: traços de uma filosofia no feminino* (A. Angonese, Trad.). Bauru, SP: Edusc. (Original Publicado em 1992).
- Ales Bello, A. (2004). *Fenomenologia e ciências humanas: psicologia, história e religião* (M. Mahfoud & M. Massimi, Trads. e Orgs.). Bauru, SP: Edusc. (Original Publicado em 2004).
- Álvaro, J. L. & Garrido, A. (2006). *Psicologia social: perspectivas psicológicas e sociológicas* (M. C. Fernandes, Trad; A. R. Torres, Rev.). São Paulo: MacGraw Hill. (Original Publicado em 2003).
- Amatuzzi, M. (2001a). Investigação do humano. Em M. Amatuzzi. *Por uma psicologia humana* (pp. 45-51). Campinas, SP: Alínea.
- Amatuzzi, M. (2001b). Pesquisa do vivido. Em M. Amatuzzi. *Por uma psicologia humana* (pp. 53-60). Campinas, SP: Alínea.
- Araújo, R. A. & Mahfoud, M. (2002). Memória coletiva e imagem fotográfica: elaboração da experiência em uma tradicional comunidade rural. *Memorandum*, 2, 68-103. Recuperado em 15 de novembro, 2009, de <http://www.fafich.ufmg.br/~memorandum/artigos02/artigo07.pdf>
- Ariès, P. (2003). *História da morte no ocidente* (P. V. de Siqueira, Trad.). Rio de Janeiro: Ediouro. (Original publicado em 1975).
- Arruda, A. (1998). Introdução. Em A. Arruda (Org.). *Representando a alteridade* (pp. 11-16). Petrópolis, RJ: Vozes.
- Augras, M. (1995). *Alteridade e dominação no Brasil: psicologia e cultura*. Rio de Janeiro: Nau.
- Barreira, C. R. A. & Massimi, M. (2005). Arqueologia fenomenológica das culturas. *Revista Estação Científica*, 1-11. Recuperado em 02 de agosto, 2010, de http://www.jf.estacio.br/revista/ARTIGOS/0cristiano_arqueo.pdf

- Bernardes, J. (2003). História. Em M. Strey; M. Jacques; P. A. Guareschi; S. A. Carlos; J. Bernardes & T. M. Fonseca. *Psicologia social contemporânea* (8ª ed.) (pp. 19-35). Petrópolis, RJ: Vozes.
- Buzzi, A. R. (2002). *A identidade humana: modos de realização*. Petrópolis, RJ: Vozes.
- Coelho Júnior, N. E. (2003). Da intersubjetividade à intercorporeidade: contribuições da filosofia fenomenológica ao estudo psicológico da alteridade. *Psicologia USP*, 14 (1), (Versão eletrônica com paginação irregular). Recuperado em 15 de novembro, 2009, de http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0103-65642003000100010&lng=en&nrm=iso&tlng=pt
- Coelho Júnior, N. E. & Figueiredo, L. C. (2004). Figuras da intersubjetividade na constituição subjetiva: dimensões da alteridade. *Interações*, 9(17), 9-28. Recuperado em 15 de novembro, 2009, de <http://pepsic.bvs-psi.org.br/pdf/inter/v9n17/v9n17a02.pdf>
- Duarte, A. (2002). Heidegger e o outro: a questão da alteridade em Ser e tempo. *Natureza humana*, 4 (1), 157-185. Recuperado em 15 de novembro, 2009, de <http://pepsic.bvs-psi.org.br/pdf/nh/v4n1/v4n1a05.pdf>
- Fabri, M. (2006). A atualidade da ética husserliana. *Veritas*, 51(2), 69-78. Recuperado em 15 de novembro, 2009, de <http://revistaseletronicas.pucrs.br/ojs/index.php/veritas/article/viewFile/1846/1376>
- Fabri, M. (2007). Fenomenologia e cultura: significado crítico e limites da idéia husserliana de Europa. *Filosofia Unisinos*, 8(1), 41-48. Recuperado em 02 de agosto, 2010, de http://www.audiovisual.unisinos.br/publicacoes_cientificas/images/stories/pdfs_filosofia/vol8n1/art04_fabri.pdf
- Farr, R. M. (1999). *As raízes da psicologia social moderna (1872-1954)* (P. Guareschi e P. Maya, Trad.; P. Guareschi, Rev.). Petrópolis, RJ: Vozes. (Original Publicado em 1996).
- Fonseca, T. M. (2003). Epistemologia. Em M. Strey; M. Jacques; P. A. Guareschi; S. A. Carlos; J. Bernardes & T. M Fonseca. *Psicologia social contemporânea* (8ª ed.) (pp. 36-48). Petrópolis, RJ: Vozes.
- Freire, J. C. (2001). As psicologias na modernidade tardia: o lugar vacante do outro. *Psicologia USP*, 12(2), (Versão eletrônica com paginação irregular). Recuperado em 15 de novembro, 2009, de http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0103-65642001000200005&script=sci_arttext

- Gaspar, Y. E. (2010). *Ser voluntário, ser realizado: investigação fenomenológica numa instituição espírita*. Dissertação de Mestrado, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte.
- González Rey, F. L. (2005). *Sujeito e subjetividade: uma aproximação histórico-cultural* (R. S. L. Guzzo, Trad). São Paulo: Pioneira Thomson Learning. (Original Publicado em 2003).
- Goto, T. A. (2008). *Introdução à psicologia fenomenológica: a nova psicologia de Edmund Husserl*. São Paulo: Paulus.
- Heidegger, M. (2008). *Ser e tempo* (M. S. C. Schuback, Trad e Rev.). Petrópolis, RJ: Vozes; Bragança Paulista, SP: Universidade São Francisco. (Original Publicado em 1927).
- Husserl, E. (1996). *A crise da humanidade europeia e a filosofia* (U. Zilles, Trad.). Porto Alegre: EDIPUCRS. (Original Publicado em 1935).
- Husserl, E. (2001). *Meditações cartesianas: introdução à fenomenologia* (F. Oliveira, Trad.). São Paulo: Madras. (Original Publicado em 1931).
- Husserl, E. (2002). *Renovación del hombre e de la cultura: cinco ensayos* (A. S. de Haro, Trad.). Barcelona, Espanha: Anthropos. (Original publicado em 1924).
- Husserl, E. (2006). *Idéias para uma fenomenologia pura e para uma filosofia fenomenológica: introdução geral à fenomenologia pura* (M. Suzuki, Trad.). Aparecida, SP: Idéias & Letras. (Original Publicado em 1913).
- Iñiguez, L. (2001). Identidad: de lo personal a lo social. Un recorrido conceptual. Em E. Crespo. (Ed.) *La constitución social de la subjetividad* (pp. 209-225). Madrid: Catarata.
- Japiassu, H. (1978). *Nascimento e morte nas ciências humanas*. Rio de Janeiro: F. Alves.
- Jaspers, K. (1998). *O médico na era da técnica* (J. T. Proença, Trad; A. Mourão, Rev.). Lisboa: Edições 70. (Original Publicado em 1986).
- Jodelet, D. (1998). A alteridade como processo e produto psicossocial. Em A. Arruda (Org.). *Representando a alteridade* (pp. 47-67). Petrópolis, RJ: Vozes.

- Jovchelovitch, S. (1998). Re(des)cobrando o outro: para um entendimento da alteridade na teoria das representações sociais. Em A. Arruda (Org.) *Representando a alteridade* (pp. 69-82). Petrópolis, RJ: Vozes.
- Jovchelovitch, S. (2008). *Os contextos do saber: representações, comunidade e cultura*. Petrópolis, RJ: Vozes.
- Kovács, M. J. (2003). *Educação para a morte: temas e reflexões*. São Paulo: Casa do Psicólogo.
- Lane, S. (1994). A psicologia social e uma nova concepção de homem para a psicologia. Em S. Lane & W. Codo (Orgs.). *Psicologia social: o homem em movimento* (13ª ed.) (pp.10-19). São Paulo: Brasiliense.
- Leite, R. V. & Mahfoud, M. (2010a). A tradição faz parte do distrito, agora está fazendo parte da escola: a articulação entre cultura popular e educação escolar na comunidade rural de Morro Vermelho. *Revista @mbienteeducação*, 3, 52-74. Retirado 10 de janeiro, 2011, de http://www.cidadesp.edu.br/old/revista_educacao/pdf/volume_3_1/roberta.pdf
- Leite, R. V & Mahfoud, M. (2010b). Contribuciones de la fenomenología a la investigación sobre la cultura popular y la educación. *Krínein (UCSF-Argentina)*, 7, 127-150.
- Lévinas, E. (2005). A filosofia e o despertar. Em E. Lévinas *Entre nós: ensaios sobre a alteridade* (P. S. Pivatto, Coord.; E. A. Kuiava, J. Nedel, L. P. Wagner, M. L. Pelizolli, Trads.). Petrópolis, RJ: Vozes. (Original Publicado em 1991).
- Luna, S. V. (2006). *Planejamento de pesquisa: uma introdução* (10ª ed.). São Paulo: EDUC.
- Mahfoud, M. (2003). *Folia de reis: festa raiz: psicologia e experiência religiosa na Estação Ecológica Juréia-Itatins* São Paulo: Companhia Ilimitada; Campinas, SP: Centro de Memória.
- Mahfoud, M. (2006). Experiência vivida e reflexão sistemática. Em A. Ales Bello. *Introdução à fenomenologia* (Ir. J. Turolo & M. Mahfoud, Trads.) (pp. 9-11). Bauru, SP: Edusc.
- Mahfoud, M. & Massimi, M. (2008). A pessoa como sujeito da experiência: contribuições da fenomenologia. *Memorandum*, 14, 52-61. Retirado em 10 de agosto, 2010, de <http://www.fafich.ufmg.br/~memorandum/a14/mahfoudmassimi02.pdf>
- Merleau-Ponty, M. (2000). *O visível e o invisível* (4a. ed.). (J. A. Giannotti & A. M. Oliveira, Trads.). São Paulo: Perspectiva. (Publicação original póstuma de 1964).

- Merleau-Ponty, M. (1991). O filósofo e a sua sombra. Em M, Merleau-Ponty. *Signos* (M. E. G. G. Pereira, Trad.) (pp. 175-200). São Paulo: Martins Fontes. (Original Publicado em 1960).
- Moscovici, S. (1998). Apresentação. Em A. Arruda (Org.) *Representando a alteridade* (pp. 7-9). Petrópolis, RJ: Vozes.
- Moura, C. A. R. (2001a). Cartesianismo e fenomenologia: exame de paternidade. Em C. A. R. Moura. *Racionalidade e crise: estudos de história da filosofia moderna e contemporânea* (pp. 207-235). São Paulo: Discurso Editorial e Editora da UFPR.
- Moura, C. A. R. (2001b). Husserl: significação e existência. Em C. A. R. Moura. *Racionalidade e crise: estudos de história da filosofia moderna e contemporânea* (pp. 159-183). São Paulo: Discurso Editorial e Editora da UFPR.
- Moura, C. A. R. (2006a). Husserl: significação e fenômeno. *DoisPontos*, 3(1), 37-61. Recuperado em 10 de agosto, 2010, de <http://ojs.c3sl.ufpr.br/ojs2/index.php/doispontos/article/download/5172/3889>
- Moura, C. A. R. (2006b). Prefácio. Em E. Husserl *Idéias para uma fenomenologia pura e para uma filosofia fenomenológica: introdução geral à fenomenologia pura* (M. Suzuki, Trad.). Aparecida, SP: Idéias & Letras.
- Oliveira, M. A. (1993). *Ética e racionalidade moderna*. São Paulo: Loyola.
- Oate, A. M. (2006). A noção husserliana de subjetividade transcendental. *Veritas*, 51(2), 109-116. Recuperado em 10 de agosto, 2010, de <http://revistaseletronicas.pucrs.br/ojs/index.php/veritas/article/viewFile/1850/1380>
- Pelizzoli, M. L. (1994). *A relação ao outro em Husserl e Lévinas*. Porto Alegre: EDIPUCRS.
- Penna, A. G. (2006). *Os filósofos e a psicologia*. Rio de Janeiro: Imago.
- Prado, M. A. M. (2002). A psicologia comunitária nas Américas: o individualismo, o comunitarismo e a exclusão do político. *Psicologia: Reflexão e Crítica*, 15(1), 201-210. Recuperado em 15 de novembro, 2009, de <http://www.scielo.br/pdf/prc/v15n1/a21v15n1.pdf>

- Quijano, A. (2005). Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina. Em E. Lander (Org.). *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas* (pp. 227-278). Buenos Aires: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales.
- Ricoeur, P. (1991). *O si-mesmo como um outro* (L. M. Cesar, Trad.). Campinas: Papyrus. (Original Publicado em 1990).
- Rolnik, S. (1994). Cidadania e alteridade: o psicólogo, o homem da ética e a reinvenção da democracia. Em M. J. Spink (Org.) *A cidadania em construção: uma reflexão transdisciplinar* (pp. 157-176). São Paulo: Cortez Editora.
- Sanchis, P. (1996). A Crise dos paradigmas em antropologia. Em J. Dayrell (Org.) *Múltiplos olhares sobre educação e cultura* (pp. 23-38). Belo Horizonte: UFMG.
- Santos, B. S. (2004). *Um discurso sobre as ciências* (2ª ed.). São Paulo: Cortez.
- Sodré, O. (2004). Contribuição da fenomenologia hermenêutica para a psicologia social. *Psicologia USP*, 15(3), 55-80. Recuperado em 15 de novembro, 2009, de <http://www.scielo.br/pdf/pusp/v15n3/24605.pdf>
- Sodré, O. (2007). Percurso filosófico para a concepção de alteridade. *Síntese: Revista de Filosofia*, 34(109), 157-184.
- Sodré, O. (2008). A abordagem histórico-cultural da subjetividade. *Memorandum*, 15, 88-104. Recuperado em 15 de novembro, 2009, de <http://www.fafich.ufmg.br/~memorandum/a15/sodre01.pdf>
- Souza, A. M. S. (2001). Introdução à tradução portuguesa das Meditações Cartesianas de E. Husserl. E. Husserl. *Meditações cartesianas: introdução à fenomenologia* (F. Oliveira, Trad.) (pp. 5-8). São Paulo: Madras.
- Strey, M.; Jacques, M.; Guareschi, P. A.; Carlos, S. A.; Bernardes, J. & Fonseca, T. M. (2003). Introdução. Em M. Strey; M. Jacques; P. A. Guareschi; S. A. Carlos; J. Bernardes & T. M. Fonseca. *Psicologia Social Contemporânea* (8ed.) (pp.13-16). Petrópolis, RJ: Vozes.
- Tittoni, J. & Jacques, M. G. (2003). Pesquisa. Em M. Strey; M. Jacques; P. A. Guareschi; S. Carlos; J. Bernardes & T. M. Fonseca. *Psicologia social contemporânea* (8ª ed.) (pp.73-85). Petrópolis, RJ: Vozes.

- van der Leeuw, G. (1964). *Fenomenología de la religión* (E. de la Pena, Trad.). México: Fondo de Cultura Económica. (Original Publicado em 1933).
- Vidich, A. J. & Lyman, S. M. (2006). Métodos qualitativos: sua história na sociologia e na antropologia. Em N. K. Denzin & Y. S. Lincoln *O planejamento da pesquisa qualitativa: teorias e abordagens* (pp. 49-90) (S. R. Netz, Trad.), Porto Alegre: Artmed. (Original Publicado em 2003).
- Villela-Petit, M. P. (2001). A intersubjetividade de um ponto de vista fenomenológico. *Psicologia Clínica*, 13(2), 131-143.
- Volkmer, S. A. J. (2006). O perceber do valor na ética material de Max Scheler. Dissertação de Mestrado, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, RS. Recuperado em 10 de janeiro, 2011, de http://tede.pucrs.br/tde_busca/arquivo.php?codArquivo=23
- Weidmann, A. R. A. (2010). Implicações éticas do método fenomenológico: o acesso ao estrangeiro na quinta meditação cartesiana. Dissertação de Mestrado, Universidade Federal de Santa Maria, Santa Maria, RS. Recuperado em 10 de janeiro, 2011, de <http://coralx.ufsm.br/ppgf/menuesp2/7efd6ab9fd4076accbd0131809381461.pdf>
- Zilles, U. (1996). A fenomenologia husserliana como método radical. Em E. Husserl *A crise da humanidade européia e a filosofia* (pp. 13-55). Porto Alegre: EDIPUCRS.