

UNIVERSIDADE FEDERAL DE SANTA MARIA
CENTRO DE CIÊNCIAS SOCIAIS E HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

Rudinei Cogo Moor

**FENOMENOLOGIA DA IMPARCIALIDADE: REDUÇÃO DO *OUTRO*
AO *MESMO* OU ABERTURA À ALTERIDADE?**

Santa Maria, RS
2022

Rudinei Cogo Moor

**FENOMENOLOGIA DA IMPARCIALIDADE: REDUÇÃO DO *OUTRO*
AO *MESMO* OU ABERTURA À ALTERIDADE?**

Tese de doutorado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal de Santa Maria (UFSM), como requisito parcial para a obtenção do título de **Doutor em Filosofia**.

Orientador: Dr. Marcelo Fabri

Santa Maria, RS 2022

This study was financed in part by the Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior - Brasil (CAPES) - Finance Code 001

MOOR, Rudinei Cogo

Fenomenologia da imparcialidade: redução do outro ao mesmo ou abertura à alteridade? / Rudinei Cogo MOOR.-2022.
192 p.; 30 cm

Orientador: Marcelo Fabri

Tese (doutorado) - Universidade Federal de Santa Maria, Centro de Ciências Sociais e Humanas, Programa de Pós-Graduação em Filosofia, RS, 2022

1. Fenomenologia 2. Imparcialidade 3. Subjetividade
4. Intersubjetividade 5. Terceiridade I. Fabri, Marcelo II. Título.

Sistema de geração automática de ficha catalográfica da UFSM. Dados fornecidos pelo autor(a). Sob supervisão da Direção da Divisão de Processos Técnicos da Biblioteca Central. Bibliotecária responsável Paula Schoenfeldt Patta CRB 10/1728.

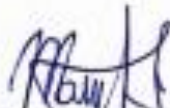
Declaro, RUDINEI COGO MOOR, para os devidos fins e sob as penas da lei, que a pesquisa constante neste trabalho de conclusão de curso (Tese) foi por mim elaborada e que as informações necessárias objeto de consulta em literatura e outras fontes estão devidamente referenciadas. Declaro, ainda, que este trabalho ou parte dele não foi apresentado anteriormente para obtenção de qualquer outro grau acadêmico, estando ciente de que a inveracidade da presente declaração poderá resultar na anulação da titulação pela Universidade, entre outras consequências legais.

Rudinei Cogo Moor

FENOMENOLOGIA DA IMPARCIALIDADE: REDUÇÃO DO *OUTRO* AO *MESMO* OU
ABERTURA À ALTERIDADE?

Tese de doutorado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal de Santa Maria (UFSM), como requisito parcial para a obtenção do título de **Doutor em Filosofia**.

Aprovado em 04 de abril de 2022:

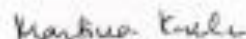


Prof. Dr. Marcelo Fabri - UFSM
(Presidente/Orientador)



Prof. Dr. Albertinho Luiz Gallina - UFSM

Prof. Dr. Alceu Cavalheiri - FAPAS



Prof. Dr. Martina Korelc - UFG



Prof. Dr. Silvestre Grzybowski - UFSM

Prof. Dr. Elsio José Corá (Suplente) - UFFS

Prof. Dr. Noeli Dutra Rossatto (Suplente) - UFSM

Para Priscila

Agradecimentos

Desejo expressar minha gratidão para todos os amigos e amigas que me tornaram possível escrever esta tese:

O professor Dr. Marcelo não somente proporcionou elementos conceituais e bibliográficos para a elaboração e orientação deste trabalho, como me deu a oportunidade e liberdade de esclarecer muitos problemas filosóficos, por um período que excede os quatro anos de doutorado. Se este trabalho tem algum mérito, com certeza deve-se às aulas e orientações do professor, e das inúmeras páginas que escrevi de suas explicações. Sou muito grato por tudo.

Para os professores da banca de qualificação e de defesa: à professora Dr^a. Juliana Missaggia, agradeço pelas aulas sobre ética do cuidado e por fazer sugestões e aprimoramentos na produção inicial. À professora Dr^a. Martina Korelc pelas sugestões pontuais e precisas na qualificação e defesa da tese. Ao professor Dr. Silvestre Grzibowski, pelas aulas sobre Michel Henry, e pela participação com sugestões e direcionamentos na qualificação e defesa. Ao professor Dr. Alceu Cavalheiri, um dos meus primeiros professores de filosofia na graduação, muito obrigado pela disponibilidade e sugestões na qualificação e defesa. Ao professor Dr. Albertinho Luiz Gallina que gentilmente aceitou participar da banca de defesa, obrigado pela leitura e considerações. Por fim, ao professor Dr. Elsio José Corá que se colocou disponível tanto na qualificação como na defesa; e ao professor Dr. Noeli Dutra Rossatto que gentilmente mandou um parecer da qualificação e aceitou participar como examinador suplente da banca de defesa.

Para o grupo de estudos em fenomenologia: Matheus, Érica, Graciele e Paulo. Agradeço pelos encontros, pela troca de ideias e convivência no período pré-pandemia.

Para os demais colegas da pós-graduação de filosofia, especialmente para a Tatiana, Bruno, Wilder, Douglas e Isis, pelas conversas de corredor e os encontros com café no intervalo das aulas.

Para os professores e funcionários do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da UFSM.

Para CAPES, pelo financiamento de três anos de bolsa de pesquisa.

Para meus colegas professores das escolas São José e José Benincá de Nova Esperança do Sul. Agradeço o período de convivência e a mobilidade de horários, no ano de 2018, para que eu pudesse frequentar as aulas do doutorado. Mesmo não sendo mais professor das escolas, levo comigo o aprendizado e amizade dos professores e estudantes.

Para Gregory, companheiro aficionado por música e literatura, por todos esses anos de amizade, apoio e humor tão necessário.

Para minha família, pelos anos de apoio e incentivo.

Um agradecimento especial ao Gilberto, pela epígrafe desta tese e por muitos anos de amizade e apoio. Precisaria de uma página inteira para mencionar a importância da sua amizade, especialmente pelo exemplo de amor aos livros e dedicação aos estudos que eu adquiri desde o ensino médio. Encontrar um amigo como você é achar um tesouro. Muito obrigado por me incentivar a estudar e jamais desistir.

E finalmente, um agradecimento para minha companheira Priscila, cujo amor, carinho e apoio foram essenciais para a conclusão deste trabalho. Sua presença constante e da nossa Meggy, tornaram a passagem dos dias mais leves e fluidos. Sou muito grato por tudo. Dedico este trabalho a você.

AS TRÊS JANELAS

[...] na vida existem três janelas. Uma é a minha janela, a janela onde eu olho para o mundo e conheço o mundo por ela. Existe outra janela, a janela do outro. É por ela que ele entende o mundo. Cada um vê o mundo pela sua janela. A terceira janela é aquela em que os dois enxergam o mundo do mesmo ângulo, porque ele é visto pela mesma janela.

[...] a maioria das pessoas valoriza a janela por onde elas enxergam o mundo. O que vale é a sua janela. Por isso brigam e dizem que o melhor e verdadeiro mundo é aquele que enxergam pela sua janela. Geralmente são pessoas que impõem sua visão de mundo para os outros.

[...] é importante valorizar a nossa janela, afinal é por ela que o mundo vem até nós. [...] é importante reconhecer que não existe uma só janela, que há outras. O nosso olhar não é o único olhar no mundo. O mundo é grande demais e não cabe todo ele em uma só janela.

Para não brigarmos com o outro, o melhor é pedir licença para dar uma espiada na janela por onde ele enxerga o mundo. Assim seremos capazes de entender por que o outro vê o mundo de forma diferente. [...] a cena mais bonita entre os seres humanos é quando eles se sentam em frente àquela janela onde os dois podem enxergar o mundo na sua maior amplitude. Quando procuramos a terceira janela, é possível que a verdade do mundo se encontre no coração dos dois.

É importante valorizar a janela pela qual vemos o mundo, mas é na terceira janela que encontramos a possibilidade de ficar mais perto do coração do outro. A terceira janela é a janela em que a chance de paz é maior...

(Gilberto B. da Cunha)

RESUMO

FENOMENOLOGIA DA IMPARCIALIDADE: REDUÇÃO DO *OUTRO* AO *MESMO* OU ABERTURA À ALTERIDADE?

AUTOR: Rudinei Cogo Moor
ORIENTADOR: Marcelo Fabri

A tese parte de aportes conceituais fenomenológicos, e de seu modo de investigação, para pensar a imparcialidade. Defendemos que a imparcialidade é uma base legítima de abertura à alteridade. A sustentação de tal tese nos leva a perguntar sobre as condições e possibilidades de uma experiência imparcial. Num primeiro momento procuramos descrever a subjetividade e suas funcionalidades intencionais em orientação imparcial, tendo como objetivo, o ideal de vida ético. Num segundo momento, na intersubjetividade, vamos discernir a estranheza irredutível de outrem em elaboração responsiva. A relação eu-outrem surge como sustentação para pensarmos a experiência da imparcialidade e a vida comunitária, mas pode também ser a base de conflitos e duelos. Por isso, surge a necessidade de uma terceira figura, capaz de abrir a relação dual e servir como garantia da alteridade. A imparcialidade se fenomenaliza na figura do terceiro. É nela que se fundamenta a relação entre intencionalidade e responsividade. Como terceiro da justiça, comparação de unicidades (rostos) que implica responsabilidade. O terceiro imparcial aparece não para mostrar o eu a si mesmo, mas resguardar outrem de qualquer apropriação. *Ele* vem como um eco que ressoa a voz originária da relação ética. Como testemunho da verdade, o terceiro aparece como um ideal de vida ético que impulsiona a comunidade a realizar valores, tendo em vista uma humanidade justa e autêntica. A imparcialidade é uma função e um dever de um terceiro. Aquele que ocupa seu lugar tem como tarefa infinita ser um funcionário da humanidade.

Palavras-chave: Fenomenologia. Imparcialidade. Subjetividade. Intencionalidade. Intersubjetividade. Estranheza. Responsividade. Comunidade. Terceiro. Humanidade. Ética.

ABSTRACT

PHENOMENOLOGY OF IMPARTIALITY: REDUCTION OF THE *OTHER* TO THE *SAME* OR OPENING TO ALTERITY?

AUTHOR: Rudinei Cogo Moor
ADVISOR: Marcelo Fabri

The thesis starts from phenomenological conceptual contributions, and from its way of investigation, to think about impartiality. We defend that impartiality is a legitimate basis for opening up to alterity. The support of such thesis leads us to ask about the conditions and possibilities of an impartial experience. At first, we seek to describe subjectivity and its intentional functionalities in an impartial orientation, having as objective, the ideal of ethical life. In a second moment, in intersubjectivity, we will discern the irreducible strangeness of the other in responsive elaboration. The self-other relationship emerges as a support for thinking about the experience of impartiality and community life, but it can also be the basis of conflicts and duels. Therefore, there is a need for a third figure, capable of opening the dual relationship and serving as a guarantee of alterity. Impartiality is phenomenalized in the figure of the third. This is where the relationship between intentionality and responsiveness is based. As a third party of justice, comparison of uniqueness (faces) that implies responsibility. The impartial third appears not to show the self to itself, but to protect others from any appropriation. *He* comes as an echo that resounds as the original voice of the ethical relationship. As a testimony to the truth, the third appears as an ideal of ethical life that boosts the community to realize values, with a view to a just and authentic humanity. The impartiality is a function and duty of a third party. He who takes his place has the infinite task of being an functionary of humanity.

Keywords: Phenomenology. Impartiality. Subjectivity. Intentionality. Intersubjectivity. Strangeness. Responsiveness. Community. Third. Humanity. Ethic.

SUMÁRIO

1 INTRODUÇÃO	19
2 SUBJETIVIDADE TRANSCENDENTAL	22
2.1 ATITUDE NATURAL E ATITUDE FENOMENOLÓGICA.....	22
2.1.1 Ciências naturais, ciências <i>apriorísticas</i> e a filosofia como fenomenologia	28
2.1.2 Descrição fenomenológica do eu natural	33
2.2 O ESPECTADOR IMPARCIAL DE SI MESMO	36
2.2.1 O observador não-envolvido	43
2.2.2 Doação, visão e função	46
2.2.3 Passividade, atenção e atividade no sentido afetivo e receptivo da constituição	50
2.2.4 Do interesse ao “espectador desinteressado”	57
2.3 REFLEXÃO E ESCLARECIMENTO	62
2.3.1 Reflexão e suas modificações intencionais	63
<i>2.3.1.1 Atos reflexivos</i>	68
2.3.2 Esclarecimento como um modo de realização da evidência	72
<i>2.3.2.1 Atos esclarecedores</i>	75
2.4 O SUJEITO E O IDEAL DE VIDA ÉTICO	79
2.5 ALGUMAS CONSIDERAÇÕES SOBRE A SEÇÃO	84
3 INTERSUBJETIVIDADE E O ESTRANGEIRO	87
3.1 A EMPATIA E O ESTRANGEIRO EM HUSSERL.....	87
3.2 JEAN-LUC MARION E A RELAÇÃO DUAL COMO ESTRANHAMENTO E ESPELHAMENTO EM HUSSERL.....	92
3.3 BERNHARD WALDENFELS E A “EXPERIÊNCIA DO ESTRANGEIRO COMO ESTRANGEIRO” EM HUSSERL.....	96
3.4 DISCERNIMENTO E ELABORAÇÃO RESPONSIVA	104
3.4.1 Discernimento de apelo e resposta	105
3.4.2 Elaboração responsiva com outrem	109
<i>3.4.2.1 Atos elaborativos responsivos: inventividade e improvisação</i>	110
3.5 INTERSUBJETIVIDADE E VIDA ÉTICA COMUNITÁRIA	115
3.6 ALGUMAS CONSIDERAÇÕES SOBRE A SEÇÃO	120
4 FENOMENALIDADE DA IMPARCIALIDADE	122
4.1 DA PROBLEMÁTICA ESTRUTURAL À FENOMENALIDADE DA IMPARCIALIDADE.....	122
4.2 NEUTRALIDADE, INDIFERENÇA E SOLIPSISMO.....	124

4.2.1 Neutralidade e <i>epoché</i>	125
4.2.2 Indiferença e a ruína do sentido	128
4.2.3 Solipsismo	130
<i>4.2.3.1 Solipsismo e imparcialidade</i>	<i>136</i>
4.3 O SURGIMENTO DO TERCEIRO	142
4.3.1 O terceiro excluído: da lógica à ética	143
4.3.2 O terceiro como superação da relação dual-duelo	149
4.3.3 Lévinas e o terceiro como “justiça entre os incomparáveis”	152
4.3.4 O terceiro instruído em Michel Serres	163
4.3.5 O terceiro imparcial	167
<i>4.3.5.1 Do juiz à testemunha</i>	<i>172</i>
4.4 HUMANIDADE AUTÊNTICA COMO FIGURA DO TERCEIRO	175
4.5 ALGUMAS CONSIDERAÇÕES SOBRE A SEÇÃO	181
5 CONSIDERAÇÕES FINAIS	183
6. REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	187

1 INTRODUÇÃO

A presente tese parte de uma base fenomenológica conceitual para pensar uma fenomenologia da imparcialidade e defender que ela é uma base responsiva legítima de abertura à alteridade. As condições e possibilidades para a fenomenologia da imparcialidade se encontram nas descrições da subjetividade transcendental de Husserl e suas funcionalidades, na relação intersubjetiva em que o outro se dá como estrangeiro e na relação com a figura do terceiro em que ela se fenomenaliza. Dividimos em três partes, abordando cada ponto em particular: subjetividade, intersubjetividade e terceiridade e suas implicações respectivas com o ideal de vida ético, comunidade e humanidade autêntica.

Os fundamentos para pensar a experiência da imparcialidade passam pelo entendimento do método fenomenológico e a diferença da orientação natural e fenomenológica, diante do mundo e suas extensões nas ciências naturais e nas ciências do espírito. O conhecimento do mundo e de seus valores implica sempre uma relação com a (*inter*) subjetividade. Procuramos apresentar como se constitui a subjetividade em Husserl a partir da *epoché*, com a qual pensamos a possibilidade de trabalhar a imparcialidade na subjetividade.

Com a descrição fenomenológica, a subjetividade se vê envolvida com a “tese da existência do mundo”. Com a redução, a subjetividade vai além de mera sujeição empírica. Descobre-se um *eu puro* como condição para que toda experiência possa ser visualizada. A subjetividade transcendental se dá a si mesma como irreduzível, pois é ela mesma que executa a redução. O que é alcançado pela *epoché* é sua parcialidade existencial. Enquanto o ego empírico está envolvido com o mundo, o ego puro se encontra não envolvido com nenhuma parte específica de suas vivências. Ao mudar sua orientação, o eu abstém-se do julgamento sobre a experiência no mundo e a contempla desinteressadamente. Ele não é uma coisa entre outras coisas, tampouco um conteúdo ou vivência da consciência, mas presença viva, como condição de possibilidade e visibilidade do aparecer dos fenômenos; não está em lugar nenhum, é apenas *visão* que acompanha cada manifestação da consciência. Porém, sua visão não é neutra, pois está alinhada à estrutura de doação. A visão lança um “raio de luz” para o que é dado, doando sentido ao que visa, tal como se manifesta.

O sujeito transcendental se descobre como um “espectador imparcial de si mesmo”, reconduzindo tudo o que se dá a ele em modalidades de consciência. Assim, o que o caracteriza como imparcial são suas funcionalidades intencionais. E quais funções podem se desenvolver

de modo imparcial? Sublinhamos, com Husserl, a reflexão e o esclarecimento como atos realizadores totais e seus atos parciais servidores. Essas funções podem se desenvolver de modo totalmente interessadas e parciais, mas há possibilidade de orientá-las imparcialmente pelo método fenomenológico. Se o dado está em correlação com o doador de sentido, então a reflexão precisa se ater à evidência da experiência, ao dado intencional como guia transcendental, reconduzindo o olhar ao modo como se dá subjetivamente, clarificando metodologicamente o que não é próprio de seu aparecer e reconhecendo o que se manifesta, evidenciando o que é dado em si mesmo. E é a partir da evidência da experiência reflexiva que se pode esclarecer em “intuição exemplificativa” a realização da evidência em juízos claros e precisos. Para esclarecer a evidência, é necessária sua confirmação com o que fora refletido, verificando-a intuitivamente no “como se” de seu juízo, revitalizando a consideração de seu retorno ao existente, propagando a evidência judicativa.

O sujeito transcendental é a base receptiva de todo vivido. Sua visão doadora de sentido está sempre alinhada a estrutura de doação afetiva e valorativa. A partir da propagação dos afetos e valores, pode sempre retomar-se reflexivamente na orientação de seus envolvimento. A subjetividade parte de uma recondução reflexiva para a realização evidente do ideal de vida ético que renova a si mesmo, numa vida putada por valores. Dependente de um esforço pessoal de redução e recondução, a renovação do sujeito é para o encontro de um ideal que ainda está para ser realizado em comunidade. Esta, por sua vez, depende da intersubjetividade, do discernimento do outro como estrangeiro e da elaboração responsiva.

Na segunda parte de nossa tese, trabalhamos com a fenomenologia da intersubjetividade a partir de Husserl. Alguns autores ajudam a pensar a intersubjetividade. Por um lado, Bernhard Waldenfels sublinha o fato de que a relação intersubjetiva é assimétrica. O outro, como estrangeiro, não faz par com o eu e a precede sempre no apelo. O eu como que precede a si mesmo. Ele aparece como aquele que responde a uma pretensão estrangeira. Jean-Luc Marion faz uma leitura da intersubjetividade em Husserl evidenciando dois conceitos: estranhamento e o espelhamento. Para ele, Husserl consegue preservar a alteridade de outrem, mas deixa a aporia do acesso ao outro intocado, sem contar que a relação dual evidencia uma fragilidade que torna possível uma apropriação de um lado das partes.

Na relação com outrem, é preciso discernir como podemos ter uma experiência do estrangeiro (outro, estranho) como estranho. Outrem, diferente de qualquer dado objetivo e correlato, precede o “eu” pelo apelo, e a subjetividade, por sua vez, aparece na medida que responde. Os modos possíveis dessa resposta precisam ser elaborados de acordo com os apelos precedidos. As respostas nunca estão prontas. Elas aparecem como um trabalho de

inventividade e improvisação. A intersubjetividade é pensada a partir de uma comunidade de múltiplas e diferentes relações, que não formam um corpo objetivo pela soma de suas partes, como se fosse uma unidade de conhecimento objetivo.

A intersubjetividade mostra que embora haja uma comunidade que se estabelece por uma relação de empatia, a alteridade é uma exposição frágil. A relação dual, como uma possibilidade originária e autêntica de estabelecer-se intersubjetivamente, pode cair na apropriação e dominação de um centro subjetivo. Tanto o outro-eu, quanto o eu, correm o risco de serem assimilados por uma estrutura geral, constitutiva, imperiosa e problemática para as demais relações. Nesses casos é preciso evidenciar o ponto de vista que excede esta relação dual, ou seja, um terceiro.

No terceiro capítulo, pensamos a imparcialidade na figura do terceiro, o distanciamento de problemas pertinentes ao conceito e a possibilidade de orientar-se eticamente no horizonte de uma humanidade autêntica. A imparcialidade se mostra como possibilidade nas esferas de subjetividade e intersubjetividade. Mas elas são insuficientes como uma manifestação legítima. É preciso considerar a imparcialidade mais além dessas esferas e de problemas como o solipsismo, a indiferença e a neutralidade. Para pensar o terceiro convocamos alguns autores como Jean-Luc Marion, Emmanuel Lévinas e Michel Serres. Com isso, concluímos nosso trabalho com a explicitação do terceiro imparcial e a tentativa de mostrar em Husserl o fenômeno do terceiro na aparição do ideal ético de humanidade autêntica.

Embora este trabalho não seja uma tese sobre Lévinas, ele tem uma motivação levinasiana de fundo. Propomos uma leitura husserliana que se entrecruza com uma leitura da ética de Lévinas, fomentado por outros filósofos que partem de Husserl e Lévinas para suas considerações. O caminho para investigar e constituir uma fenomenologia da imparcialidade, não se encontra em nenhum filósofo específico da fenomenologia. Reconstruímos partes dos trabalhos de alguns filósofos mencionados para estabelecer uma possibilidade de mostrar como aparece e em que condições é possível manifestar a imparcialidade na experiência.

2 SUBJETIVIDADE TRANSCENDENTAL

Este capítulo reconstrói sucintamente o conceito de subjetividade na fenomenologia de Husserl. Procuramos os fundamentos fenomenológicos da imparcialidade a partir do conceito de ego transcendental como espectador “não envolvido” e imparcial de si mesmo. Iniciamos a reflexão sobre as orientações da fenomenologia husserliana, distinções entre atitude natural e fenomenológica e a relevância do método como descoberta de um novo campo de experiência e investigações científicas. Com a redução, a subjetividade transcendental se mostra irreduzível, bem como suas correlações objetivas que ainda se manifestam intencionalmente. A subjetividade é o fundamento legítimo para reflexão e esclarecimentos próprios, orientando conteúdos intencionais das vivências e direcionando-as de acordo com suas evidências e possibilidades. Conhecer a subjetividade implica conhecer como se estrutura a consciência no mundo. A subjetividade é uma consciência encarnada com estruturas típicas de intuição e intencionalidade. E a possibilidade da imparcialidade passa pela descoberta da subjetividade transcendental como “não-envolvida” com algum vivido especificamente, bem como, se doando de modo a permanecer invisível enquanto conteúdo. Enquanto imparcial, ela se desenvolve a partir de seus atos de reflexão e esclarecimento, com observância irrestrita ao método de redução. Por fim, sublinhamos a necessidade do ideal de vida ético como um fim para a vida reflexiva subjetiva. O trabalho teórico da fenomenologia ligado à práxis.

2.1 ATITUDE NATURAL E ATITUDE FENOMENOLÓGICA

A *epoché* abre uma atitude/orientação (*Einstellung*) filosófica frente ao mundo, distinta da atitude natural. Para entendermos sobre o que se trata a *epoché* e sua necessidade, é preciso realizar a distinção entre duas orientações básicas na fenomenologia de Husserl: a *atitude natural* e a *atitude fenomenológica*.

A primeira postura que temos perante a realidade e que todo cientista da natureza assume é a da atitude natural. Nessa atitude, que se dá tanto em nível pré-reflexivo quanto em reflexão natural, relacionamo-nos no mundo com suas efetividades e particulares existentes. Sob a orientação natural, o *cogito* está voltado espontaneamente para o mundo. A partir da experiência direta e de imersão com efetividades determinadas, pressupomos que o mundo é uma realidade

existente, está no espaço e decorrente de uma temporalidade objetiva. Todos os interesses e ocupações que podemos ter nessa atitude estão orientadas para as coisas do mundo. Segundo Husserl:

Na atitude natural tenho sempre o mundo na validade de ser, em que existo como homem e, dela inseparável, tenho em validade de ser um ambiente co-humano aberto. A minha vida de atos é total e inteiramente dirigida ao ente que é neste mundo, todos os meus interesses, nos quais sou, são interesses pelas coisas do mundo, efetivando-se em atos que se dirigem a essas coisas, como coisas para as quais tenho propósitos correspondentes” (2012a, p. 389).

Na primeira lição da obra “*A ideia da fenomenologia*”, Husserl descreve esta orientação como “atitude espiritual natural”, que não tem preocupação com a crítica ao conhecimento, pois “*óbvia* é, para o pensamento natural, a possibilidade do conhecimento” (1986a, p. 41, grifo do autor). Nela “viramo-nos, intuitiva e intelectualmente, para *as coisas* que, em cada caso, nos estão dadas e obviamente nos estão dadas, se bem que de modo diverso e em diferentes espécies de ser, segundo a fonte e o grau de conhecimento” (1986a, p. 39, grifo do autor). Ao comentar essa atitude espiritual natural descrita por Husserl, Quijano afirma que ela é anterior ao questionamento sobre o conhecimento, uma orientação mental em que todos nós nos encontramos antes de qualquer filosofia ou filosofar: “a questão da possibilidade do conhecimento é, por assim dizer, o gatilho que leva à adoção de uma atitude diferente, não mais natural, mas filosófica” (2017, p. 22, tradução nossa).

Na atitude natural tendemos a estabelecer uma atitude de *crença* com o mundo existente. Não apenas nos ocupamos e nos locomovemos no mundo, mas julgamos a partir da sua existência, como um dado real e exterior, base para situações de encontro com os outros, na *normalidade* cotidiana de nossas ações habituais. Se questionados acerca da possibilidade do conhecimento das coisas do mundo e dessa normalidade, certamente ficaríamos surpresos pelas evidências subjetivas implicadas nesse processo. Porém, descobrimo-nos ingenuamente, imersos numa descrição realista e mundana¹, em que consideramos tudo o que se dá nessa relação como proveniente do natural, desde atitudes práticas até leis que supostamente ultrapassariam o entendimento natural de mundo.

[...] A característica da atitude natural é o que Husserl chama de sua ‘tese geral’, a crença de que o mundo diante de nós é um mundo factualmente existente e que se apresenta como uma realidade factualmente existente. A atitude natural compreende a atitude ingênua e direta em que os sujeitos experimentam objetos mundanos como

¹ Para Lévinas a atitude natural tem um nível de dogmatismo e é abarcada por uma ingenuidade que dificilmente questionamos. Para ele “a atitude natural é muito menos caracterizada pelo realismo do que pela *ingenuidade* desse realismo, pelo fato do espírito se encontrar sempre aí perante o objeto já feito, sem se interrogar sobre o sentido da sua objetividade, ou seja, sem apreender a evidência em que ela se constitui. Atitude que é a da percepção, mas que também caracteriza as ciências” (s.d., p. 47, grifo do autor).

realidades existentes, e também abrange duas atitudes generalizadas: a atitude prática ou religiosa que considera o mundo real como um todo em sua resposta a questões existenciais e práticas convincentes; e a atitude teórica que também considera o mundo como um todo, mas à parte de quaisquer considerações práticas, a fim de compreender a natureza e o funcionamento do mundo (DRUMMOND, 2008, p. 141, grifo do autor, tradução nossa).

Para Husserl, o problema da atitude natural é quando ela orienta uma prática científica restrita, na qual os “fenômenos” que a transcenderiam se subordinam ao “natural” ou espontâneo. Ou seja, o problema está na “*naturalização da consciência*”² (naturalismo das leis de essência e normatividade) e sua crença na descrição natural como fundamento de todo conhecimento. “Pelos seus pontos de partida, toda a ciência natural é ingênua. Para ela, a natureza que pretende investigar, existe simplesmente” (HUSSERL, 1965, p. 14). O que é mais problemático no naturalismo é sua tendência de reduzir o psíquico ao físico, naturalizando assim a consciência e abrindo caminho para o psicologismo³. O naturalismo falha em apreender o psíquico e todas as leis ideais, como aquelas da lógica e todas as normas ideais, considerando-as leis meramente empíricas e generalizações normativas.

Husserl nota o desenvolvimento científico das ciências em sua época, tais como a psicologia e a sociologia, no seguimento do positivismo e/ou naturalismo⁴ como modelo de cientificidade⁵. A própria filosofia vinha se consolidando na tentativa de se estabelecer como ciência, mas ainda lhe faltava o rigor e radicalidade necessária de uma ciência do espírito no sentido autêntico. A pretensão da filosofia em ser uma ciência estrita não se satisfaz em nenhuma época. Para Husserl, o próprio lema kantiano segundo o qual “não se ensina filosofia,

² Husserl esclarece melhor sobre o naturalismo na obra “*A filosofia como ciência de rigor*”: “o que caracteriza todas as formas do naturalismo extremo e conseqüente, a começar pelo materialismo popular até aos mais recentes monismo sensorial e energetismo, é por um lado a *naturalização da consciência*, incluindo todos os dados intencionais e imanentes da consciência, e por outro lado a *naturalização das ideias*, e de todos os ideais e normas absolutos” (HUSSERL, 1965, p. 10, grifos do autor). No §46 das *Ideias II* Husserl fala de uma naturalização legítima da consciência quando fala da empatia para a constituição da realidade eu-homem, em que corpo e alma formam uma unidade de experiência própria, tanto para o sujeito quanto para o outro estranho, e graças a essa unidade, o anímico recebe sua localização no espaço e tempo. Nessa unidade de experiência, o anímico não é reduzido ao físico (corporal), visto que a alma não se situa em parte alguma, mas no domínio do corpo visível (situado em alguma parte no mundo) está compreendido sistemas de aparições (entrelaçadas por nexos funcionais) nos quais lhes está dado a estes sujeitos um mundo externo (Cf. HUSSERL, 2005, p. 209).

³ A tendência psicologista é fortemente debatida e combatida no primeiro volume das *Investigações Lógicas* de Husserl.

⁴ “O naturalismo resulta do descobrimento da natureza como unidade do ser no tempo e no espaço, segundo leis exatas naturais. O naturalismo propala-se na medida da realização progressiva desta ideia em ciências naturais, que constantemente se multiplicam, fundamentando uma superabundância de conhecimentos rigorosos” (HUSSERL, 1965, p. 9). Para o naturalismo “tudo que é, ou é, ele mesmo, físico, ou, apesar de psíquico, é mera variação dependente do físico, na melhor das hipóteses, ‘facto paralelo, concomitante’, secundado” (HUSSERL, 1965, p. 9, grifo do autor).

⁵ “Seguir o *exemplo* das ciências naturais, significa quase inevitavelmente materializar a consciência, e isto levamos desde logo a um absurdo que está na origem da inclinação constante para posições absurdas dos problemas, e para falsas orientações da investigação” (HUSSERL, 1965, p. 30).

mas filosofar”⁶ era o atestado aberto do fracasso científico da filosofia (Cf. 1965, p. 2). A intenção naturalista que dominava no século XX tinha a intenção de fundamentação da filosofia e das demais ciências com sua orientação predominantemente natural. O naturalismo acreditava ter estruturado a reforma estritamente científica da filosofia (Cf. ASTRADA, 1936, p. 35). Era necessária uma “nova atitude” para estudar a consciência e seus fenômenos, bem como, as leis lógicas que regem o pensamento.

A “atitude espiritual fenomenológica” se inicia quando reduzimos os juízos que realizamos naturalmente sobre a realidade dada para nós. E isso se traduz em suspender a “tese geral” sobre a existência do mundo e/ou de seu estado de coisas. Por isso, aqui se trata de uma mudança de atitude, modificação da atitude natural de experiência, em que o filósofo, numa postura reflexiva, pergunta: como é possível o conhecimento do mundo? Quais as condições e possibilidades da experiência? De que modo *eu* conheço? Como esse mundo (ou seu estado de coisas) está dado para nós, no caso particular, para *mim*? Quem sou “eu”, esse conhecedor do mundo? Como realizar juízos evidentes acerca da realidade?

Para endereçar corretamente esses questionamentos e mudanças específicas no modo de tratar essas questões, Husserl utiliza o método fenomenológico⁷. Para Missaggia, um dos momentos do método de redução é a suspensão de juízo sobre a existência, chamada de *epoché*, e o segundo passo é a redução propriamente dita, que parte de tal suspensão de juízo, passando da atenção dos objetos de nossa experiência para o *modo* como eles são experienciados (Cf. 2015, p. 38). A *epoché*, ou o primeiro momento da redução, é vista deste modo por Husserl:

A *epoché* (...) não deve ter o sentido de que ela não só comece por, mas também persista em impugnar todos os conhecimentos – ergo, também os seus próprios –, não deixando valer dado algum, portanto, também não aqueles que ela própria estabelece. Se nada lhe é permitido pressupor como previamente dado, deve então por começar por algum conhecimento, que ela não toma sem mais de outro lado, mas antes a si mesma o dá, que ela própria põe como conhecimento primeiro (HUSSERL, 1986a, p. 53).

⁶ Na *Crítica da razão pura* Kant diz: “entre todas as ciências racionais (*a priori*) só é possível, por conseguinte, aprender a matemática, mas nunca a filosofia (a não ser historicamente): quanto ao que respeita à razão, apenas se pode, no máximo, aprender a filosofar” (2001, p. 672). Para Kant “a filosofia é uma simples ideia de uma ciência possível” (2001, p. 673) e, portanto, aprender a filosofar tem a ver com o exercício “da razão na aplicação dos seus princípios gerais em certas tentativas que se apresentam, mas sempre com a reserva do direito que a razão tem de procurar esses próprios princípios nas suas fontes e confirmá-los ou rejeitá-los” (2001, p. 673).

⁷ Gallagher & Zahavi simplificam desta forma os passos do método fenomenológico: a) *Epoché*: trata-se de uma atitude fenomenológica que visa suspender, neutralizar ou por entre (parênteses) a aceitação do mundo natural; b) *Redução Fenomenológica*: analisar a interdependência correlativa entre estruturas específicas da subjetividade e *modos* específicos de aparição e doação; c) *Varição Eidética*: extrair as características essenciais e invariáveis das coisas que se experiência (usar a imaginação para despojar as coisas de suas propriedades não essenciais), podendo analisar o que faz uma coisa ser uma coisa, ou análise da essência eidética do ato cognitivo; d) *Verificação Intersubjetiva*: uma ferramenta de verificação da qual os fenomenólogos podem se utilizar para corroborar suas análises (Cf. 2014, p. 48-58).

Qual o propósito da abstenção de julgamento? Em primeiro lugar, o de nos colocar diante de tais concepções irrefletidas, que nos servem de “guias” na atitude natural. Poderemos nesse momento até analisá-las. Husserl propõe outro caminho: ao invés de analisá-las criticamente, buscar e começar por uma evidência radical, um caminho fundamental e necessário de rigor filosófico. Através da nova orientação, reduzir a “tese geral” da efetividade do mundo e *vermos* o que é irreduzível e apodíctico e suas possibilidades. Precisamos *ver* o que assegura necessariamente nosso conhecimento do mundo. Podemos até retornar as teses naturais e analisá-las, mas sob qual aspecto? É necessário ver o que assegura seu envolvimento, como temos consciência do mundo e experiência de seus objetos.

A *epoché* não é uma negação da realidade, “mas sim um procedimento metodológico com o objetivo definido de tratar do modo como a consciência apreende seus objetos” (MISSAGGIA, 2015, p. 39). A realidade do mundo é evidente, mas não se mostra por si só, pois depende de uma relação intrínseca conosco, como sujeitos. E assim como qualquer ser vivo, os sujeitos estão enraizados no mundo, não poderiam realizar-se sem essa base concreta e real. O que rege nossa relação com o mundo natural é carregada de teorias que não questionamos, de preconceções que recebemos ao longo de nossas vidas e que dificilmente colocamos em xeque. É aqui que o fenomenólogo aparece com sua *epoché*, suspendendo todos os juízos que naturalmente fazemos e conhecimentos que nos são dados antecipadamente para a interpretação das nossas experiências.

Uma das teses fundamentais da atitude fenomenológica é que sempre nos *apercebemos* em *correlação*. E isso se deve à *intencionalidade*⁸. Obviamente, em diferentes níveis, e sempre num *direcionamento* “com” ou “referente a” algo, mostrado *intuitivamente*⁹. A atitude natural é um nível de “intuição individual” da nossa experiência, mas não se sustenta por si só. Basta

⁸ Para Husserl todos os vividos, até mesmo os caracterizados como não intencionais, participam do meio universal da 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. (...) Por intencionalidade entendíamos aquela propriedade dos vividos de ‘ser consciência *de* algo’” (HUSSERL, 2006, p.190, grifo do autor).

⁹ Para a fenomenologia de Husserl, a intuição (*Anschauung*) é o ato doador de sentido por excelência. O conceito de intuição tem uma longa tradição na história da filosofia. Em Descartes, por exemplo, está relacionado ao ver diretamente. Para Husserl, é a possibilidade de ver sobre aquilo que está dado intencionalmente na consciência. Husserl chama a intuição de princípio de todos os princípios, pois todos os demais atos estão subordinados à doação intuitiva. Assim escreve ele no §24 das *Ideias I*: “*toda intuição doadora originária é uma fonte de legitimação do conhecimento, tudo que nos é oferecido originariamente na ‘intuição’* (por assim dizer, em sua efetividade de carne e osso) *deve ser simplesmente tomado tal como ele se dá*, mas *nos limites dentro dos quais ele se dá*” (HUSSERL, 2006, p. 69, grifos do autor). A intuição, como doadora originária, é um ver imediato que não se confunde com o olhar sensível. A doação originária de objetos não é real, mas intencional. Os objetos se dão (se mostram) a si mesmos originalmente para a consciência. Não é uma projeção. O conhecimento começa como intuição e não como juízo ou conceito. Os conceitos já pressupõem a intuição. Jean-Luc Marion, ao pensar sobre o reino do fenômeno e a primazia da intuição sobre o conceito, afirma: “o fenômeno se pensa por conceito; mas para se pensar deve antes de tudo ser dado; e ele se dá apenas pela intuição” (2010, p. 51).

suspendermos sua orientação e ainda continuamos em contato com o mundo. Não mais, é evidente, num posicionamento natural, tampouco julgando se algo é existente ou não. Aqui, após a redução, estamos diante da *consciência pura*, descoberta como resíduo fundamental e necessário. Assim, voltamo-nos para a *aparicação* que é dada numa “intuição eidética” para aquele que está operando a redução fenomenológica. Nesse retorno, estamos conscientes do que ocorre conosco com o que estamos *vendo*. O sujeito se faz tão necessário quanto a aparição, ou melhor, a correlação entre os dois é necessária para suas “sobrevivências”. O sujeito é a base para o qual o mundo ganha *sentido* nessa nova orientação, segundo um modo específico vivido por ele. Isto é, a partir da suspensão, vamos *reflexivamente* ao modo como o sujeito está vivenciando o mundo, *como* o mundo é dado para ele. Portanto, partimos da descrição natural para o *modo consciente* como *apreendemos* ao mundo, segundo nossos atos intencionais em relação intuitiva a ele.

Enquanto sujeitos, apreendemos o mundo segundo atos específicos e constituímos nossas visões de mundo nas perspectivas desses atos. E podemos perguntar: qual é o primeiro ato que abrimos para o mundo e que continuamos constantemente envolvidos? É a percepção¹⁰. Nela a coisa se dá a si mesma em presença, antes de qualquer julgamento ou preconceção. Por isso, na atitude fenomenológica, se a coisa percebida é dada antes da interpretação que temos dela, então cabe purificarmos essa percepção com a suspensão de suas interpretações e juízos. Não iniciamos pelos juízos ou interpretações, mas pela experiência. É preciso que a coisa mesma se dê, sem nossa interferência ou assumindo alguma postura teórica que a descreva. Logicamente, as coisas nelas mesmas só são possíveis, porque as vivenciamos em algum momento. Ou melhor, nossa experiência contínua se dá na percepção de alguma coisa que está diante de nós, ela está aí como percebida e nós estamos aqui como sujeitos que a percebem. A coisa nela mesma é como dizer: estamos vivenciando a coisa na percepção, ou resumidamente, estamos percebendo algo.

Ao lado do *modo* como apreendemos os fenômenos da experiência está a *apreensão das essências*¹¹. Os fenômenos dos quais experimentamos não são criações relativistas ou

¹⁰ Na esfera natural do conhecimento a intuição doadora é a experiência natural e a experiência originalmente doadora é a percepção. A experiência originária pode ser dada tanto numa percepção externa de coisas físicas quanto numa percepção interna de nossos estados de consciência – com exceção dos outros e de seus vividos. “Observamos o que é vivido pelos outros’ fundados na percepção de suas exteriorizações corporais. Essa observação por empatia é, por certo, um ato intuente, doador, porém não mais *originalmente* doador. O outro e sua vida anímica são trazidos à consciência como estando ‘eles mesmos ali’, e junto com o corpo, mas, diferentemente deste, não como originalmente dados” (HUSSERL, 2006, p. 34, grifos do autor).

¹¹ Segundo Lyotard “a essência ou eidos do objeto é constituída pelo invariante, que permanece idêntico através das variações. (...) Experimenta-se, pois, a essência como uma intuição vivida. Mas, a *visão das essências* (*Wesenchau*) não tem qualquer caráter metafísico. A teoria das essências não se enquadra num realismo platônico

subjetivistas, como modo de produção individuais ou particulares. Os fenômenos possuem certas variações no modo como os vivenciamos, mas isso não implica uma modificação/alteração de sua identidade objetiva. A redução eidética encontra as essências dos fenômenos através da “*variação eidética*”, que “consiste em uma espécie de experimento imaginativo no qual o fenomenólogo analisa quais características de um determinado fenômeno não podem ser abstraídas sem que o mesmo deixe de ser o que é” (MISSAGGIA, 2015, p. 42).

O lema de Husserl é “voltar às coisas mesmas”. Esse lema está longe de ser a volta para um realismo ingênuo, mas antes, de levar em consideração nossas vivências conscientes quando falarmos de qualquer coisa que corresponda ao mundo. Podemos discorrer sobre a percepção, porque estamos percebendo algo. Do mesmo modo, podemos falar do mundo e de objetos mundanos percebidos, porque há um sujeito que percebe o mundo. Isso se dá em todos os atos de consciência humana. Quando imaginamos, fantasiamos, contamos, elaboramos, refletimos... sempre estamos realizando esses atos em detrimento de algum dado que é vivenciado.

A atitude aberta pela *epoché* leva em consideração o mundo, na perspectiva dos atos de consciência dos sujeitos. Portanto, se é verdade que o mundo existe independente do sujeito, ou que o mundo só existe enquanto está para um sujeito, não entra em consideração. Provavelmente as duas teses estejam certas, mas é preciso se contentar com aquilo que *aparece* para o sujeito. O que aparece tem maior abrangência em múltiplas possibilidades. O mundo passa a ser um fenômeno que aparece para alguém, e esse alguém é um sujeito que está no mundo e que tem a pretensão de conhecê-lo e conhecer-se, segundo suas atividades constitutivas sobre o que recebe e faz nesse mundo.

2.1.1 Ciências Naturais, Ciências *Apriorísticas* e a Filosofia como Fenomenologia

Se nos colocássemos a perguntar sobre o que encontraríamos antes de todo pensar dedutivo ou reflexivo, certamente nos depararíamos com a atitude natural da experiência. Para Husserl, essa atitude é exclusiva do animal e do homem pré-científico (Cf. HUSSERL, 1994, p. 56). Mas em toda *descrição* que realizamos com relação a atitude existente do mundo vivido, somos conduzidos a realizar *juízos*¹² que são meramente descritivos – “meras expressões” – que têm a *pretensão* de serem absolutamente evidentes. Ou seja, quando o ser humano quer

em que a existência da essência seria afirmada; a essência é apenas aquilo em que *a própria coisa* se me revelou numa doação *originária*” (1954, p.18).

¹² “A este mundo se referem os nossos juízos. (...) Expressimos o que a experiência direta nos oferece” (HUSSERL, 1986a, 39).

conhecer o mundo, ele o faz de modo que *põe* esse mundo como existente, e esse “julgar na atitude natural tem seu direito evidente sobre a base da experiência” (HUSSERL, 1994, p. 57, tradução nossa).

A partir das descrições sobre o que é vivido pelo ser humano em suas relações com o mundo, ele quer conhecer cientificamente, fazer ciência da experiência, ou seja, ciência de sua atitude natural de mundo. Dessa forma surgem as ciências da experiência. Husserl destaca, na obra “*Problemas fundamentais da fenomenologia*”, as ciências da *Natureza Física* e a *Psicologia*. Ambas trabalham com o conceito natural de mundo, e têm diante de si a descrição natural a partir de uma *regularidade causal* da qual explicam seus fenômenos. As ciências da natureza investigam as doações das coisas que se mostram na experiência natural. Essas coisas “nos são dadas como coisas em si existentes, que tem seu lugar determinado e sua extensão no espaço objetivo, assim como sua posição e duração na duração objetiva” (HUSSERL, 1994, p. 57, tradução nossa). Já no conhecimento psicológico, “os seres humanos levam a cabo experiências sobre si mesmos” (HUSSERL, 1994, p. 57, tradução nossa), observando-se com a finalidade de conhecerem-se cognitivamente, ou como se dá a relação entre corpo e mente etc.

Husserl pergunta, então, se além da atitude natural de mundo haveria uma outra atitude científica possível, tendo em vista que temos acesso a objetos que não configuram uma existência efetiva, muito embora sejam também dados intuitivamente.

Que nova atitude é possível, então, frente a anteriormente descrita, própria da compreensão natural de mundo em que a natureza ou o mundo se convertam em campos de visão e de conhecimento? Não abarca a natureza todo ser real? Isto é certo se, de novo, compreendemos como ‘real’ o existente no espaço e no tempo, mas não se pensarmos que o julgar correto e que conhece intuitivamente também se dirige a objetos que não tem existência alguma (1994, p.60, tradução nossa).

Ao lado da atitude natural (ou empírica) em que se doam objetividades existentes (*ontologia real*), temos a atitude *apriorística*¹³ em que nos encontramos com objetividades essenciais (*ontologia formal*). Enquanto na primeira o objeto é a própria natureza, na outra temos as ideias que atuam como objetos. Por exemplo, a geometria pura trabalha com figuras geométricas e a aritmética pura com números. Nenhum desses conteúdos são fatos da natureza. E estas disciplinas possuem sua validade independente se o existente é *posto* ou não. Elas possuem sua pureza *a priori* e liberdade frente ao existente (*Daseinsfreiheit*) (Cf. HUSSERL, 1994, p. 62). A partir disso, o matemático *pode* atribuir uma elucidação empírica às suas

¹³ “A tal atitude correspondem as ideias de espaço, de formas espaciais, as ideias *de* espacialidades, que, no entanto, não são elas mesmas espaciais. No espaço real, na Natureza, não há nenhuma ideia de espaço ou de triângulo, etc., e igualmente não há no tempo real a ideia de tempo, que é antes de tudo um ser não temporal, justamente uma ideia” (HUSSERL, 1994, p. 62, grifo do autor, tradução nossa).

numerações, mas o fundamento delas não está no existente empírico. Ao contrário, é a empiria que busca sua fundamentação nos números e nas formas, explicando as causas dos fenômenos físicos com base exata ou aproximada na formulação de funções, juízos e conclusões.

A atitude *apriorística* abre a possibilidade de uma “*atitude essencial* (*Weseinseinstellung*) que é finalmente a da ideação *intuitiva*, levando a uma nova esfera, *livre de existência*, que em certo sentido pode ser descrita como filosófica” (HUSSERL, 1994, p. 63, grifo do autor, tradução nossa). Embora essa atitude seja de grande contribuição para a filosofia, não aparece como suficiente, pois, nesse caso, teríamos apenas duas ciências (ciências da Natureza e ciências Matemáticas) e as demais que derivariam de suas investigações. Para Husserl há um outro grupo de disciplinas *apriorísticas*, que as ciências da Natureza fazem uso frequente e que não se relacionam com elas como fazem com a geometria. Entre essas disciplinas está, primeiramente a “lógica pura e formal das proposições afirmativas e a teoria das probabilidades ou das possibilidades, etc., compreendida de um modo absolutamente puro” (HUSSERL, 1994, p. 65, tradução nossa). No entanto, “com esse campo de disciplinas apriorísticas não teremos ainda o nível mais elevado próprio da problemática filosófica” (HUSSERL, 1994, p. 66, tradução nossa)¹⁴.

Essas disciplinas apriorísticas não dão conta de descrever a experiência pura. A disciplina que possui um caráter filosófico *a priori* e que deverá fazer a descrição pura da experiência é a fenomenologia¹⁵, como um modo de fazer filosofia. Esse *a priori* da fenomenologia é a *consciência* da qual nós não poderíamos prescindir¹⁶. Mesmo se quiséssemos estudar a consciência na sua forma individual e parcial, aos moldes das ciências de fatos, ainda assim estaríamos fazendo uso de verdades de essência, tais como *verdade* e *significado*, das

¹⁴ Há uma discussão interessante nos §72 e §73 das *Ideias I* em que Husserl faz uma distinção das ciências de essência em formais e materiais. De um lado estão as essências formais e todo o complexo das disciplinas de ciências matemáticas formais e, de outro, as ciências eidéticas materiais das quais a fenomenologia faz parte junto com a geometria. No §73 Husserl procura apresentar um problema encontrado na analogia que se poderia fazer entre a geometria e a fenomenologia, ambas ciências eidéticas. Ou seja, se em fenomenologia é possível encontrar essências ‘exatas’ num domínio eidético. Husserl deixa claro que a fenomenologia faz parte das disciplinas eidéticas concretas e “o âmbito de sua abrangência é constituído por *essência de vividos*, que não são abstratos, mas concretos” (2006, p. 158-159).

¹⁵ Interessante destacar que a empreitada filosófica de Husserl a partir do sujeito transcendental não significa que a fenomenologia está baseada na dedução. Como destaca Fabri: “É fundamental compreender que a fenomenologia não se faz por meio de deduções. O fazer fenomenológico deve renunciar ao modelo das ciências matemáticas, que tomam as idealidades numa perspectiva lógico-dedutiva. A esfera transcendental não diz respeito à dedução, pois se volta para conhecimentos puramente intuitivos e, sendo assim, se distingue de um tratamento formal baseado em símbolos lógico matemáticos. A fenomenologia estuda os mesmos fenômenos que um cientista estuda, mas sua abordagem é outra. Em fenomenologia, os fenômenos são abordados a partir do que somente eu posso fazer experiência” (2019, p. 55).

¹⁶ Nas *Ideias I* §59 afirma Husserl: “(...) a investigação da consciência pura pela fenomenologia não se coloca, nem tem de se colocar, outra tarefa senão a da análise descritiva, que ela tem de solucionar em intuição pura: neste caso, as formas de teorias das disciplinas matemáticas e todos os seus teoremas mediatos não podem ter nenhuma serventia para ela” (2006, p. 135).

quais essas ciências fazem uso ao se referirem à objetividades individuais de seu campo de domínio (Cf. HUSSERL, 2006, p. 136). Todo o conhecimento possível da experiência, seja ela tanto da natureza física ou psicológica, quanto apriorística está vinculado ao *sentido*¹⁷ que elas executam em suas teses. “No mundo não pode existir algo que supere o sentido do discurso sobre o mundo, posto que o pressupõe como sentido (como essência)” (1994, p. 71, tradução nossa). Para Husserl:

Assim como há um a priori, e evidentemente o há, em relação com a coisa física, um a priori que não significa senão o pertencente ao *sentido* geral da posição da dita coisa física, assim também há um a priori psicológico, justamente aquele que expõe o que pertence à essência ou o sentido da posição da ‘alma’ empírica, à posição dos seres humanos, das vivências como vivências humanas etc. (1994, p. 74, grifos do autor, tradução nossa).

Para Korelc, falar da filosofia como ciência radical, como Husserl a chama, não significa equipará-la ao modelo das demais ciências, mas antes, fazer com que essas ciências pudessem “recuperar a capacidade de dar à humanidade uma resposta à exigência do esclarecimento do sentido do mundo. O espírito filosófico é a reflexão” (2019, p. 152). O caminho para isso é do retorno ao transcendental, na radicalidade do auto-esclarecimento e reflexão sobre seus fundamentos a partir da subjetividade. Dessa forma, “Husserl argumenta que é necessária uma ciência que elucide as leis essenciais da vida da consciência. A vida espiritual é uma vida ordenada e unificada segundo motivações essenciais, e sua explicação deve atingir a motivação originária” (2019, p. 152). Assim, a motivação originária constitui um processo teleológico de formação de sentido, implicando para a filosofia, como atividade que tende para um ideal de ciência. A filosofia como ciência se descobre, enquanto ciência ideal, num movimento de explicitação de uma “ideia da unificação das ciências a partir de um fundamento radical, a ideia de verdade absoluta” (2019, p. 153).

Inicialmente, a fenomenologia propõe realizar uma crítica do conhecimento e investigar as condições fundacionais do conhecimento científico e os problemas pertinentes dos seus fins e dos seus métodos. Na época de Husserl, tanto a filosofia quanto as ciências humanas precisavam de uma orientação que vencesse essa tendência naturalista/materialista e que possibilitasse a descoberta de suas funções teleológicas. Essa teleologia se inicia pela reflexão das condições do conhecimento científico fundamentados na subjetividade¹⁸, conhecidos e

¹⁷ “*Todas as unidades reais são ‘unidades de sentido’*. Unidades de sentido pressupõe (...) consciência doadora de sentido, a qual, por sua vez, é absoluta e não novamente por meio de uma doação de sentido” Husserl, 2006, p. 128, grifos do autor).

¹⁸ “Já com base na atitude natural, a reflexão me ensina que qualquer entidade que eu possa conhecer, da qual possa falar de maneira significativa, só pode ser algo conhecido por meu conhecimento, algo vivido em minha experiência, algo pensado em meu pensamento; em suma, algo consciente em minha consciência. E mesmo se

vividos na experiência; não motivada apenas por fins apenas teóricos, mas por uma exigência ética que implique a responsabilidade pessoal do filósofo (Cf. KORELC, 2019, p. 153). Para Husserl:

Todas as grandes filosofias não constituem apenas fatos históricos, mas cabe-lhes ainda uma *função teleológica*, grande e até única, na evolução da vida intelectual da humanidade: a da suprema *intensificação* da experiência da *vida*, da *cultura*, da *sabedoria* do seu *tempo*” (HUSSERL, 1965, p. 57, grifo nosso).

O sentido é originariamente acessível em si mesmo, mostrando aquilo que é em sua essência mesma e que torna possível todo o discurso sobre o mundo¹⁹. Na experiência, o sentido torna possível o conhecimento das coisas mundanas e psicológicas, bem como o alcance dos fins almejados (*teleologia*) das ciências. O sentido é desenvolvido na empiria, e sua fundamentação é possível numa experiência transcendental. Nessa experiência, o mundo aparece como unidade de sentido, referido ao sujeito transcendental (Cf. HUSSERL, 2001b, p. 42). As experiências no mundo de qualquer sujeito empírico são dadas absolutamente na relação intencional com o sujeito transcendental, que é o centro de *unificação* e *atribuição* na *constituição* de sentido. Aqui, o eu é absoluto, pois constitui em si mesmo a própria experiência.

A descrição do eu natural/empírico realizada por Husserl se dá a partir da intuição eidética. Enquanto essência, a descrição do eu natural somente é possível, porque estamos significando o que experimentamos no mundo. O sujeito transcendental está voltado para seus envolvimento naturais e efetivos, orientando-os para possibilidades eidéticas. “Toda experiência atual aponta para além de si, para experiências possíveis, as quais também apontam para novas experiências possíveis e assim *in infinitum*” (HUSSERL, 2006, p. 113). Assim, ao descrevermos nossa relação natural com o mundo, já nos descobrimos numa relação de sentido. E essa relação, também conhecida como eidética, não é algo natural ou que encontramos na natureza, mas que *ultrapassa* intencionalmente e se mantém independente do natural, doando sentido a ele. Essa independência significa que ela resistiu a redução fenomenológica.

Ao se endereçar para as experiências tais como se dão, Husserl concebe inicialmente a fenomenologia como uma ciência puramente descritiva. “A fenomenologia é então, com efeito, uma disciplina *puramente descritiva*, que investiga todo o campo da consciência transcendental pura *na intuição pura*” (HUSSERL, 2006, p.136). O âmbito natural se dá numa evidência a

algo viesse a mim por meio de uma revelação sobrenatural, então tal revelação voltaria a vir sobre mim como uma consciência” (HUSSERL, 2019, p. 382 tradução nossa).

¹⁹ Na obra *Lógica formal e Lógica transcendental*, Husserl define o que é o sentido enquanto objeto: “Os sentidos, enquanto objetos, são ‘transcendentes’ a respeito dos sujeitos e dos atos que se referem a eles, são polos ideais de unidades inteiramente no mesmo sentido que os objetos que não são de sentidos” (1962, p. 139, tradução nossa).

partir da correlação intencional com a subjetividade. É daí que se manifesta o fenômeno puro em sua unidade de sentido, que é vivenciada pelo sujeito. Para a fenomenologia não há como descrever as coisas em sua pureza se não estiver numa correlação.

A pretensão da fenomenologia transcendental em ser uma filosofia transcendental pode ser vista como o desenvolvimento de uma teoria da constituição, por meio do eu transcendental reduzido. A centralidade do *ego* na constituição não é mera preferência. A redução transcendental liga-o as suas correntes dos estados vividos em que as potencialidades e atualidades são constituídas e unificadas no *ego*, como experiência intencional sobre algum vivido. Para Husserl, todas as orientações intencionais da consciência, quando voltadas para alguma coisa, partem de uma centralidade, ou seja, surgem do *ego*. No entanto, o *ego* puro está subordinado a uma *estrutura de doação* que, sem a qual, não haveria propriamente uma constituição subjetiva.

Para fins da nossa tese, precisamos verificar como se dá essa subjetividade descrita por Husserl sob a luz das duas atitudes que o método fenomenológico abre, que são, a saber: eu natural e o eu transcendental. É válido adiantar que as distinções da subjetividade são apenas metodológicas, pois o sujeito é uma unidade psicofísica. No entanto, a partir dessa unidade, podemos estabelecer diferentes atitudes que visam intuir o que é de mais próprio e originário da essência subjetiva.

2.1.2 Descrição fenomenológica do eu natural

O eu da atitude fenomenológica, o eu puro/transcendental, é uma *radicalização* do eu encontrado na atitude natural. Husserl está procurando e perguntando sobre o que é a experiência, como vivenciamos as coisas. Entretanto, a própria pergunta pela experiência é ultrapassada pela busca de seu sentido, ou seria o sentido “a coisa mesma”? “Voltar às coisas mesmas” é retornar ao núcleo da experiência, onde de fato ocorre tudo aquilo que podemos chamar de vida originária. Neste retorno é preciso evidenciar que a experiência é dada a partir de uma correlação entre sujeito e mundo, ou do eu com os outros nesse mundo. Por isso, o que é mais elementar na vida da experiência é a relação natural que temos com as coisas na percepção. Mas não só isso, tudo aquilo que encontramos e formamos a partir das nossas vivências. Por isso, elas não permanecem limitadas ao natural, pois transcendem essa condição e aparecem fenomenologicamente. Isto é, se dão em aparição.

A subjetividade é necessária tanto em nível natural quanto fenomenológico. Na reflexão fenomenológica encontramos o “eu natural” e o *descrevemos* como um “centro de um *entorno* [*Umgebung*]” (HUSSERL, 1994, p. 48, tradução nossa)²⁰. Esse entorno lhe coloca como centro de tudo o que pode ser experimentado, vivido... desde coisas até relações com pessoas e animais. Todo o entorno que é *dado* para si e que podemos compreender como um universo infundável de possibilidades em que se efetiva todas as experiências humanas. Todas essas experiências são co-dependentes do eu natural, por isso, circundam seu centro.

Todo *eu natural* se caracteriza por suas *propriedades* que lhe são inerentes, e como aquele que *executa* determinados atos. Como propriedades, estão o seu “nome próprio concreto”, seus “estados”, “disposições”, “pré-disposições inatas, capacidades, habilidades adquiridas” (HUSSERL, 1994, p. 47, tradução nossa). De outro lado, o eu é aquele “que vive suas percepções, recordações, expectativas, fantasias, sentimentos, desejos, volições” (HUSSERL, 1994, p. 47, tradução nossa). Ou seja, o eu é o autor de seus próprios atos e a partir da execução dos mesmos, um fundo de experiências e convicções vão sendo formados e vividos por ele (*habitus*). Surgem, a partir disso, juízos que são formulados com diferentes conteúdos dos quais podem aparecer em diferentes e inúmeros enunciados. Husserl lembra que esses enunciados são encontrados de modo diferente da maneira como o eu se encontra, pois “o eu mesmo não é uma vivência, senão o que vivencia, não é um ato, senão aquele que *executa*, nem um rasgo de caráter, senão o que o tem em *propriedade*” (HUSSERL, 1994, p. 47 grifos nossos, tradução nossa).

O entorno em que o eu se encontra é dado no espaço-tempo objetivo. Espaço e tempo implicam nossa experiência concreta deles, mediadas pela experiência corporal no mundo. Por isso, “cada eu se encontra a si mesmo como pertencendo a um corpo orgânico [*Organischen Leib*]” (HUSSERL, 1994, p. 48, tradução nossa). O corpo pode ser considerado como uma propriedade do eu, mas não um eu, pois “é uma ‘coisa’ espaço-temporal ao redor do qual se agrupa um entorno coisal que se estende sem limites” (HUSSERL, 1994, p. 48-49, grifo do autor, tradução nossa). Diante desse entorno de coisas, cada eu pode diferenciar-se a si mesmo a partir de seu corpo, como *corpo próprio* [*Eigengleib*]. O centro desse entorno, em que se encontra o eu, só tem sentido a partir do corpo, pois “tudo o que não é corpo aparece referido a ele, tem com relação a ele uma certa orientação espacial que lhe é continuamente consciente” (HUSSERL, 1994, p. 50, tradução nossa).

²⁰ Trazemos para a discussão dessa seção, os parágrafos iniciais da obra “*Problemas fundamentais da fenomenologia*” de Husserl.

Para Husserl, todas as pessoas (na atitude natural) se referem ao corpo como um *local* onde ocorrem suas vivências egoicas, tendo por base suas experiências diretas da intuição imediata. No entanto, é válido diferenciar o que o eu encontra como localização do seu corpo, como num evento que fora presenciado corporalmente e que agora é dado pela memória – por exemplo, no enunciado “ontem *estive* em carne e osso no mercado” –; e o modo como uma tristeza ou alegria estão dadas no corpo, não estando, portanto, como o sangue está para o coração, ou “sensações táteis não se dão na pele como partes de seu tecido orgânico” (HUSSERL, 1994, p. 50, tradução nossa). Para Husserl:

As vivências do eu são reconhecidas sobre a base da experiência (que cada eu executa e seu julgamento determina), como *dependentes* em certa medida, mas não determinada em mais detalhes, do corpo, de seus estados e processos corporais (1994, p. 50, tradução nossa).

É a partir do corpo próprio como centro de um entorno que o eu encontra corpos estranhos dos outros. Como se trata de outros corpos de seres humanos, cada corpo corresponde a um eu, mas como um eu estranho, *alter ego*. “Cada eu põe a esses outros eus no modo da ‘empatia’” (HUSSERL, 1994, p. 51, tradução nossa). Nesse modo, o eu em seu *corpo próprio* percebe modos de caráter e de vivências que são estranhos a si. No entanto, o que vale para o eu vale para o outro que é estranho, isto é, o estranho tem suas *propriedades* e *executa* seus próprios atos. Cada eu se capta como centro e, assim, os outros não são centros a partir de si, senão pontos de entorno que tem como referência o mundo. “Todos esses eus se captam como centros relativos do único e mesmo mundo espaço-temporal: de um mundo que é, em sua infinidade indeterminada, o entorno total [*Gesamtumgebung*] de todo eu” (HUSSERL, 1994, p. 51, tradução nossa).

Por que cada eu, ao mesmo tempo que é o ponto zero do sistema de coordenadas de seus atos, em que conhece todas as coisas do mundo, se capta como centro relativo do mundo? A relatividade se deve ao movimento dos corpos, onde alguém muda corporalmente seu lugar no espaço e se diz aqui, e esse aqui é localmente sempre outro (Cf. HUSSERL, 1994, p. 52). Uma mesma coisa com as mesmas propriedades pode ser reconhecida como “a mesma” pelos outros se elas aparecerem localizadas em posições semelhantes. Ou seja, se alguém quer ver a mesma coisa, verificar suas qualidades e propriedades intrínsecas que se dão nela através da percepção, então precisa perceber aquela mesma porção de mundo a partir daquela perspectiva subjetiva. Mas a mesma coisa pode ser vista de diversos ângulos e arranjos, dependendo da posição que cada eu ocupa no mundo. “As coisas do mundo (e o corpo) são intercambiáveis, podem mudar

sua posição no espaço com qualquer coisa ou outros corpos, modificando os fenômenos que antes haviam realizado na consciência do outro” (HUSSERL, 1994, p. 52, tradução nossa).

Mas como podemos estar certos de que os outros podem acessar as mesmas coisas e fenômenos apreendidos por alguém, em seu ponto de referência, apenas movendo seus corpos para presenciá-los? Isso pode ser evidente, é claro, se considerarmos os padrões de *normalidade*, em que os seres humanos possam compreenderem-se sobre o que observam. O que é dado como normalidade é algo que aceitamos em correspondência aproximada, pois se partirmos de indivíduos “normais” que podem intercambiarem-se entre si, mesmo que mentalmente, podemos inferir que eles podem acessar os mesmos fenômenos que os outros acessaram e reconhecer suas consciências. Para Husserl, isso se trata somente de um discurso ideal, em que haveria essa possibilidade de correspondência intersubjetiva, ainda mesmo quando consideramos a enfermidade como uma exceção em qualquer caso em que ocorram desvios.

Se outro e eu temos olhos “normais”, vemos o mesmo quando as mesmas coisas não transformadas se oferecem nas mesmas posições espaciais objetivas que podemos adotar consecutivamente. E cada um de nós haveria tido sempre os mesmos fenômenos se houvesse olhado a partir do mesmo lugar que o outro e, mais ainda, se não somente todas as relações espaciais da posição dos olhos fossem as mesmas, senão também os olhos e todo o corpo tivessem a mesma ‘constituição normal (HUSSERL, 1994, p. 53, tradução nossa).

Resumidamente, as considerações que podemos retirar da *descrição* fenomenológica do eu da atitude natural: “cada um de nós se sabe como eu” (HUSSERL, 1994, p. 53); esse eu é colocado como existente por si mesmo, com um local específico e como um centro de um entorno dado pelo corpo próprio, bem como, sujeito de propriedades pessoais e que vivencia determinados atos e estados de ânimo. Pelo corpo, o eu se encontra com outras coisas e, por meio da empatia, encontra outros corpos estranhos portadores de eus estranhos (Cf. HUSSERL, 1994, p. 54-55). Portanto, na atitude natural, o ponto de partida da experiência é a natureza, onde os eus captam-se como membros dela, como objetos espaço-temporais em conexão com seus corpos, vivendo experiências sensíveis dentro de um tempo e espaços objetivos.

2.2 O ESPECTADOR IMPARCIAL DE SI MESMO

Husserl pergunta nas *Meditações Cartesianas*: o que se torna mais próprio depois da *epoché*? O sujeito que medita, não se depara diante de um nada, pois visa sua “vida pura com

o conjunto de seus estados vividos puros e de seus objetos intencionais, ou seja, a universalidade dos ‘fenômenos’ no sentido especial e ampliado da fenomenologia” (2001b, p. 38, grifo do autor). A *epoché* como método radical e universal põe o sujeito em observação de si mesmo de modo puro, com a vida de consciência pura que lhe é própria, vida na qual e pela qual todo o mundo objetivo existe para ele, exatamente da forma como existe para ele (Cf. HUSSERL, 2001b, p. 38).

Como a redução torna possível uma *evidência apodíctica* da existência da subjetividade transcendental? Quem pode evidenciá-la? Para Husserl, “a experiência transcendental não poderá servir de suporte a julgamentos apodícticos, a não ser que ela própria o seja” (2001b, p. 39). Isso significa que toda evidência acerca do fundamento com o qual trabalha a fenomenologia, deve ser dado a partir da experiência que o sujeito tem de si mesmo e com o que aparece em suas vivências. O acesso a essa experiência constitui um núcleo original em si mesmo²¹, *presença viva e temporal do eu*, implicando sempre um horizonte indeterminado da percepção. Ou seja, o que o sujeito encontra na sua “vida originária” não é algo pronto ou acabado, mas um processo constante, um horizonte alinhado com “a possibilidade de ser determinado em e por experiências possíveis. (...) a certeza apodíctica da experiência transcendental percebe o meu *eu sou* transcendental como capaz de implicar a indeterminação de um horizonte aberto” (HUSSERL, 2001b, p. 40, grifo do autor).

Qual a diferença entre uma observação psicológica e a observação transcendental que Husserl propõe? Há alguma diferença entre o eu psicológico e o eu transcendental? Como saber se a recondução ao sujeito, para sua vida originária, não é uma reflexão psicológica? E qual a diferença entre o sujeito transcendental de Husserl e de Kant?²² Para Husserl, o eu psicológico e sua vida psíquica implicam a experiência natural/empírica do mundo²³. “A vida psíquica, de que fala a psicologia, sempre foi concebida como vida psíquica no mundo” (HUSSERL, 2001b, p. 43). O sujeito da experiência natural, na limitação abstrativa da experiência interna, puramente psicológica, encontra já de antemão sua própria mente em unção com a consciência. Nesse modo natural, todos os homens são objetos de estudo das ciências objetivas e positivas, no sentido comum. Lyotard, comentando essa distinção, afirma que o eu transcendental não deve ser confundido com o eu psicológico²⁴ nem com o sujeito kantiano. O eu psicológico,

²¹ “Nessa experiência, o ego é originalmente acessível a si mesmo” (HUSSERL, 2001b, p. 40).

²² Estas perguntas necessitariam de um estudo mais cuidadoso e detalhado. No entanto, apenas mencionaremos alguns comentadores, além do próprio Husserl, para realizar algumas distinções.

²³ Para Lyotard “a filosofia do sujeito transcendental exigia inelutavelmente uma *psicologia* do sujeito empírico” (1954, p. 49, grifo do autor).

²⁴ Angela Ales Bello faz uma discussão interessante sobre o eu puro e o eu psicológico. Esse último indica uma individualidade, um ser humano real que possui um eu puro. Enquanto seres humanos todos nós possuímos psique

como um eu empírico, “está *interessado no mundo* e nele vive por excelência” (1954, p. 30, grifo do autor). A fenomenologia de Husserl parte da base desse eu empírico e opera um desdobramento “por meio do qual se estabelece o espectador desinteressado, o eu fenomenológico” (LYOTARD, 1954, p. 30).

Já o sujeito transcendental kantiano²⁵ pertence a uma consciência deduzida logicamente, enquanto o sujeito transcendental de Husserl é uma consciência atual (Cf. LYOTARD, 1954, p. 30). Haveriam algumas semelhanças entre as duas concepções, especialmente no que diz respeito ao ser absoluto da consciência de que fala Husserl, bem como, condições *a priori* de toda objetividade possível e a relação entre o aspecto intuicionista com a percepção imanente. No entanto, para Lyotard, a diferença é que a fenomenologia não se coloca o problema do criticismo, a saber, sobre a origem do mundo como condições de possibilidade para o sujeito. Para a fenomenologia as condições são mundanas, e não existe propriamente uma *fusão*, mas *desdobramento* entre eu empírico e eu puro no que diz respeito a imanência.

Porque o que é dado anteriormente a qualquer construção conceitual é a unidade do sujeito; e o que se torna incompreensível no criticismo em geral resiste no fato de o sistema das condições *a priori* de objetividade ser um sujeito, o sujeito transcendental. Na realidade é o próprio sujeito perceptivo que constrói o mundo, mundo em que, no entanto, está por meio da percepção. Quando o exploramos na perspectiva do seu entrelaçamento com o mundo, para o distinguir desse mundo utilizamos o critério da imanência; mas a situação paradoxal provém do fato de o próprio conteúdo dessa imanência mais não ser que o mundo enquanto visado, intencional, fenômeno, quando o mundo é posto como existência real e transcendente pelo eu (LYOTARD, 1954, p. 32).

O sujeito transcendental, para Husserl, não é mais o sujeito da orientação natural, tampouco aquele que apreende a sua própria mente. Essa subjetividade pode ser entendida mais como um “domínio da *experiência interna transcendental e fenomenológica*” (HUSSERL, 2001b, p. 43, grifo do autor). Nesse domínio o sujeito encontra o mundo objetivo que existe para si mesmo, bem como os objetos desse mundo, enquanto *sentido* e *valor* existencial, dados

(o que diferencia são as reações psíquicas de cada indivíduo), um corpo que se distingue dos demais. “A psique é a base da vida de cada um” (2004, p. 181). Diante do ser humano real está o eu puro. “O ‘eu puro’ é esta função de identificar, através da consciência, todas as vivências. É uma função que todos temos, é a função estrutural, essencial, que pode ser examinada sem se referir um específico ‘homem real’. Porém vive nos ‘homens reais’ e é evidenciada pela reflexão, que é a chave de todo este discurso” (2004, p. 180, grifos da autora).

²⁵ Para Natalie Depraz, tanto Kant quanto Husserl estão “em busca das estruturas primárias apriorísticas da subjetividade, quer se trate de condições de possibilidade da experiência (formas *a priori* do espaço e do tempo/categorias) em Kant quer, para Husserl, da constituição da objetividade como doação de sentido ditada pelo ego. Nos dois casos, a orientação transcendental desempenha o papel de um método regressivo no qual ascendemos do sujeito dado à estrutura originária que lhe é inerente. O transcendental forma assim o horizonte comum aos dois métodos” (2007, p. 14). No entanto, com relação a coisa mesma, para Kant ela está subordinada às condições possíveis do sujeito e não o inverso, enquanto para Husserl a coisa mesma se dá para o sujeito. Para Husserl, a realidade tem uma parte fundamental na constituição do conhecimento (Cf. DEPRAZ, 2007, p. 14-15).

para si. O eu transcendental se encontra como um eu reduzido com seu mundo correlato reduzido. Portanto, “se o *eu* reduzido não é uma parte do mundo, da mesma forma, inversamente, o mundo e seus objetos não são partes reais do meu *eu*” (HUSSERL, 2001b, p. 43, grifo do autor). Em outras palavras, o que o sujeito transcendental tem consigo é o *sentido* do mundo e dos objetos e não os objetos reais propriamente ditos, ou entendidos como complexos de dados sensoriais. Não significa que não haja uma transcendência de objetos reais no mundo. Ao contrário, conforme § 57 das *Ideias I*, a transcendência dos objetos é evidenciada, assim como o eu puro na própria imanência subjetiva, como “*transcendência na imanência*” (2006, p. 132, grifo do autor). Metodologicamente podemos tratar os objetos como experiência que temos deles, em diversos modos possíveis que determinam essa experiência. Desse modo, os objetos enquanto sentido são irrealis. Para Husserl, “se essa ‘transcendência’ de imanência irreal pertence ao sentido próprio do mundo, então o *eu* em si, que carrega nele o mundo como unidade de sentido e que justamente por isso é uma premissa necessária dele, esse eu chama-se *transcendental*” (2001b, p. 44, grifo do autor).

Na experiência transcendental fenomenológica é preciso tratar da *correlação* necessária entre objetos intencionais e sujeito transcendental. Isto implica dizer que os objetos só adquirem valor existencial, na medida que são pressupostos na relação com a consciência constituinte, e o ego transcendental é unicamente em relação a esses objetos intencionais.

Pertence, portanto, à essência do ego, viver sempre em sistemas de intencionalidades e em sistemas de suas concordâncias, ora transcorrendo no *ego*, ora formando potencialidades estáveis que sempre podem ser realizadas. Cada um dos objetos que o *ego* alguma vez assumiu, pensou, qualquer objeto de sua ação ou de seu julgamento de valor, que ele tenha imaginado e que possa imaginar, é um índice de um tal sistema de intencionalidades, e nada mais é do que o correlato desse sistema (HUSSERL, 2001b, p. 82).

A *constituição* dos objetos implica a consciência, assim como a própria existência do ego. Ou seja, “o *ego* existe *por si mesmo*; ele é *existente* para si mesmo com uma evidência contínua e em consequência *constitui a si mesmo como existente*” (HUSSERL, 2001b, p. 82, grifo do autor). Como ocorre essa constituição de si mesmo como existente? Husserl explica que de um lado, a constituição de si mesmo depende de um olhar para a “*corrente do cogito*”, como vida que transcorre. De outro lado, há o *eu* propriamente dito que vive e presencia essa corrente que passa consigo, ou seja, o eu que existe por si mesmo. Portanto, em ambos os lados o que caracteriza a constituição de si mesmo é a visão direcionada tanto pra sua corrente quanto para sua existência. Como é da essência da *corrente* mudar seu fluxo de vividos, o eu, no entanto, continua idêntico, enquanto vive essa correnteza, formando sínteses com suas

atividades e passividades, interligando suas vivências. Esse eu não é um polo de identidade vazia, mas substrato dos seus “*habitus*”, decorrentes das experiências e das atividades efetuadas pelo próprio eu existente no decorrer de sua vida. No entanto, há sempre a possibilidade de retomar sua vida, acessar seus vividos e modificá-los, reconstruí-los, transformá-los, refleti-los... enfim, mudar as convicções que determinam relativamente sua vida.

Husserl exemplifica sobre uma “tomada de decisão”, realizado pela primeira vez, num “*ato de julgamento*”. Em uma determinada situação/contexto, o sujeito pode se decidir pela existência de um ser e por sua determinação específica. Com o passar do tempo da “decisão tomada”, o ato decisório passou, e o que permaneceu? O “eu” que *é* e que *permaneceu* em sua decisão desta ou daquela maneira com sua “convicção correspondente”. Esta permanência é relativa, pois não se trata apenas da lembrança do ato passado ou da continuidade do ato futuro. Mesmo que o sujeito tenha esquecido de sua convicção, ela foi e permaneceu sua por um tempo determinado. Enquanto a convicção for válida para o sujeito, ele pode sempre voltar a ela e a encontrará como sua, pertencendo a ele como um *habitus*, encontrando a si mesmo como um sujeito que se *convenceu* e está determinado neste *habitus*. Na decisão, o ato decisório vivido passa, mas a decisão mesma permanece. Ela permanece como pertencente ao sujeito até o momento em que decide abandoná-la, substituí-la etc. Não obstante, caso a decisão continue em vigor, o sujeito permanece determinado mesmo depois de sua realização. Diz Husserl:

Eu me decido, o ato vivido transcorre, mas a decisão permanece – quer eu me abata, tornando-me passivo no sono, quer *eu* viva em outros atos –, a decisão permanece continuamente em vigor e, de forma correlata, estou daqui em diante determinado de certa maneira, e isso durante todo o tempo em que não abandonar minha decisão. Se a decisão tem por objeto uma ação, ela não é “abandonada” com a realização de seu objetivo. Ela permanece em vigor – no modo de finalização/cumprimento – e exprime-se assim: “é minha ação e a reconheço como minha”. Mas eu *transformo a mim mesmo*, eu que persevero na minha vontade permanente quando anulo, quando nego minhas decisões e meus atos (HUSSERL, 2001b, p. 83, grifos do autor).

O eu puro, como substrato dos *habitus* e de suas determinações, “não é um estado vivido nem uma continuidade de “estados vividos”, ainda que ele se ligue por tais determinações habituais a corrente dos “estados vividos” (HUSSERL, 2001b, p. 83, grifo do autor). O sujeito testemunha a si mesmo como suporte pelo qual sua vida é refletida. Mas, o sujeito enquanto tal, existente para si mesmo, deve ser tomado em sua plenitude concreta, como *eu-pessoa*; distinto, de certo modo, do eu como substrato de seus *habitus*. Para se referir a isso, Husserl trabalha com o conceito leibniziano de mônada²⁶, “acrescentando ao *eu-pólo* aquilo sem o qual ele não

²⁶ É válido destacar que nas Meditações Cartesianas, Husserl chama de mônada a subjetividade tomada em sua concretude existencial. Esse conceito será de extrema relevância para falar de intersubjetividade, pois a relação

poderia existir concretamente” (2001b, p. 84, grifo do autor). A mônada abrange todos os problemas constitutivos, inclusive a corrente de suas vivências intencionais na forma de *habitus*²⁷.

Considerar o sujeito transcendental como mônada implica duas questões: uma de ordem particular e outra de ordem universal. Por um lado, é preciso considerar o sujeito em sua existência concreta. Mas a redução fenomenológica não suspendeu sua existência, assim como a existência do mundo e de seus objetos? Aqui está o valor da redução, pois ela não faz o sujeito perder o mundo nem a si mesmo enquanto existência. A redução permite desdobrar a relação natural para considerá-la de modo puro, numa nova reflexão que *exige* imparcialidade e “atitude desinteressada” de seu observador. Nesse desdobramento, é realizada uma distinção, em que o sujeito transcendental está consciente de sua existência e de seus conteúdos monádicos concretos, bem como de si mesmo como ego absoluto, excedendo assim, suas determinações objetivas. A descrição fenomenológica mantém um nível de universalidade que independe dos fatos empíricos e existenciais, quando se direciona a seus próprios vividos intencionais e procura descrevê-los como experiências intencionais, que não estão limitadas a pré-julgamentos universais da experiência do mundo.

O sujeito se descobre como existente do mundo e fundamento de sua própria existência. O fundamento depende da universalidade da experiência e da descrição fenomenológica, podendo ser explicitado metodologicamente sem referência ao existente, mas eideticamente, procurando descrever suas estruturas e intenções puras em *reflexão* transcendental pura. Por exemplo, numa ocasião, em que o sujeito percebe um objeto particular. Na explicitação geral da percepção (do que significa perceber algo) o que é elucidado deve ser tomado em sua pureza ideal. Tanto o objeto quanto a percepção são submetidos a análises essenciais (em seus componentes noéticos e noemáticos), isto é, tudo o que vale para a essência de uma percepção específica (sínteses, horizontalidades, perfilamento, potencialidades, modificações etc.) deve valer para todas as percepções possíveis e imagináveis. Na explicitação eidética da percepção se descobre o que rege em geral toda e qualquer percepção, “*essencialmente necessária* para cada caso particular, portanto para toda percepção de um fato, na medida que *todo fato pode*

com o outro é uma relação concreta. Portanto, a mônada não é exatamente o eu puro, conforme destaca Miguel García-Baró: “A mônada de Husserl não é, precisamente, o eu puro, senão o *ego transcendental* tomado em sua plena concreção, da qual formam parte *o mundo da vida como sistema noemático e os mundos culturais*” (1997, p. 48, grifos do autor, tradução nossa).

²⁷ “A teoria do *eu*, pólo de seus atos e substrato de seus *habitus*, permitiu-nos atingir um ponto onde se colocam os *problemas da gênese fenomenológica* e, dessa forma, o plano da *fenomenologia genética*” (HUSSERL, 2001b, p. 85, grifos do autor).

ser concebido como sendo apenas um exemplo de possibilidade pura” (HUSSERL, 2001b, p. 87, grifos do autor).

Para Husserl toda a particularização de realidades particulares depende da consciência que as objetiva em atos particulares. A “particularização é no sentido de um *universo*, universo esse cuja unidade nos ‘aparece’ sempre, mesmo quando nos voltamos, na percepção, para o singular” (HUSSERL, 2001b, p. 54, grifos do autor). Ao voltar-se para particularidades de sua experiência, o sujeito está diante de exemplos de possibilidades e, estas possibilidades, por sua vez, podem ser tomadas em sua unidade, cujo *eidos* puro é universalmente realizado. Desse modo, com a redução fenomenológica, o mesmo sujeito que se direciona para sua vida originária, cujos vividos são flutuações de sua própria consciência, pode também e a todo momento tratar da universalidade das formas possíveis da experiência.

Assim, o *eu* da meditação fenomenológica pode tornar-se em toda universalidade *espectador imparcial de si mesmo*, não apenas em casos particulares, mas em geral, e esse ‘si mesmo’ *compreende toda a objetividade que ‘existe’ para ele, tal como ela existe para ele*” (HUSSERL, 2001b, p. 54-55, grifos do autor).

O *espectador imparcial de si mesmo*²⁸, como fundamento da fenomenologia transcendental, tem diante de si as observações descritivas universais, dadas a partir de particularizações ou de conjuntos gerais, mas todas elas como “*correlatos intencionais de modalidades de consciência*” (HUSSERL, 2001b, p. 55, grifo do autor). Vale destacar que “o próprio *eu concreto* é o sujeito universal da descrição” (HUSSERL, 2001b, p. 55, grifo do autor). Somente tomado em sua concretude, como *mônada*, que o sujeito pode ser imparcial. O sujeito tem diante de si a possibilidade de mostrar-se como sujeito imparcial, revelando em plena concreção seus objetos intencionais em *correlação* consigo mesmo.

Cada sujeito é, por si mesmo, um *eu* particularizado no mundo. Tem sua vida concreta em laços afetivos e sociais com outros seres, em envolvimento contínuos e renováveis, conforme sua vida vai se desenrolando. A realização da experiência possível de viver-se e encontrar-se como ser humano é dado nesta particularização. O sujeito pode sempre ver-se como um ser que vive e age, enquanto um ser particular e parcial, mas pode tomar consciência do que é ser um humano no mundo de modo geral, a partir de uma reflexão imparcial de si

²⁸ “A experiência transcendental do eu possibilita a acessibilidade originária a si mesmo, visando o núcleo de vivências da consciência e sua constituição intencional. O *eu transcendental*, revelado pela *epoché* transcendental como *espectador imparcial de si mesmo*, é o domínio da experiência imanente fenomenológica, em que o mundo objetivo e todos os seus objetos, o eu psicológico e suas experiências são *dadas* e se encontram “*em mim*”, orientando em *si mesmo* toda a unidade de sentido e valor existencial que isto tem para si. O *eu transcendental*, do ponto de vista do conhecimento, precede qualquer existência objetiva.” (MOOR, 2020a, p. 114, grifos do autor).

mesmo, descobrindo-se em suas estruturas que são universais. Estas estruturas estão sempre em desenvolvimento, assim como a essência racional que a constitui. Trabalhar com a universalidade significa que não se está mais descrevendo seus envolvimentos parciais no mundo, mas a possibilidade de transcender a particularização que tornou possível sua apreensão eidética possível, e termos uma experiência mais abrangente e geral.

2.2.1 O observador não-envolvido

A experiência do mundo é o que é, porque ela pode ser *vista* num modo de consciência. Por isso, essa experiência²⁹ se manifesta como fenômeno, que é a unidade vivenciada, *retida* da própria experiência, uma descrição que serve de suporte para reflexões derivadas. Ou seja, para Husserl, “toda experiência atual aponta para além de si, para experiências possíveis, as quais também apontam para novas experiências possíveis e assim *in infinitum*” (2006, p. 113). O que é encontrado no envolvimento empírico do eu, das suas vivências com o mundo, tornam-se objeto reflexivo para a fenomenologia. O objetivo é lançar luz para o sentido presente nessas vivências, pois estão pressupostas em todas as experiências que temos com o mundo.

As reflexões que interessam à fenomenologia são realizadas pelo *eu transcendental*. Essa subjetividade é qualificada de diversos modos. Para os fins de nossa tese, preferimos designá-la, de acordo com Husserl, como “espectador não envolvido” ou “espectador imparcial”³⁰. Da nossa parte, a possibilidade da imparcialidade do eu transcendental é o que nos interessa desenvolver. O que significa, por essência, o eu transcendental e sua designação de imparcial e de “não envolvimento”? Como se dá, para Husserl, o espectador não-envolvido? Qual é o fundamento eidético do não-envolvimento do eu transcendental?

Ao lado do eu transcendental como espectador imparcial está a redução fenomenológica. Por isso, a possibilidade da imparcialidade passa pela redução, bem como uma

²⁹ Para Zahavi, Husserl tinha a intenção de substituir o conceito de “experiência” pelo de “intuição originariamente doadora”, tendo em vista ampliá-lo e distanciá-lo da leitura dos empiristas, que relacionavam sempre à experiência sensível. “O conceito husserliano de experiência é muito mais abrangente do que o que nos foi legado pelo empirismo. Não experimentamos apenas objetos concretos e particulares, mas também do mesmo modo objetos abstratos e universais. Como Husserl formulou certa vez em um artigo para a *Enciclopédia Britânica*, uma das tarefas da fenomenologia consiste em superar o conceito sensualisticamente restrito de experiência e substituí-lo pelo conceito ampliado da intuição originariamente doadora” (2015, p. 56).

³⁰ Em nosso texto, enquanto estivermos dialogando com a fenomenologia husserliana, usaremos como sinônimos “espectador não-envolvido” e espectador imparcial, bem como outras designações: eu (sujeito) transcendental, ego (eu) puro, eu fenomenológico. Variamos para não repetirmos a mesma designação em todo o texto. No entanto é necessário fazer uma distinção: o sujeito transcendental é o espectador das suas vivências; o “não-envolvimento” é a essência dessa subjetividade diante daquilo que se apresenta, assim como a imparcialidade será a *função* que ele exerce ao analisar suas vivências da consciência.

redescoberta da essência da subjetividade. Nas notas de outono de 1936 publicadas com o título “*Epoché e redução transcendental: a instauração do espectador não envolvido*”, Husserl apresenta o *status* do “espectador não envolvido” como uma “atitude profissional” (*Berufseinstellung*) do fenomenólogo instituída pela *epoché*. Ali, o sujeito fenomenológico “desempenha um nível superior de eu-penso que inicialmente permanece anônimo. Eu reflito sobre mim mesmo e meu mundo” (2012b, p. 86, tradução nossa). Essa atitude profissional vai além de uma opção pessoal, “como se, por exemplo, alguém fosse teólogo de profissão e também vereador de segunda profissão” (HUSSERL, 2012b, p. 89, tradução nossa). A atitude profissional começa por aquilo que é instaurada pela *epoché* como seu resíduo, um espectador transcendental que realiza a reflexão fenomenológica transcendental.

É necessário investigar essa subjetividade, para saber que tipo de “eu-penso” é esse que continua após a redução fenomenológica. Será que podemos dizer que esse eu é “o mesmo” eu existente, fora dos parênteses, com suas crenças e vida natural em comunidade? Para Husserl, podemos dizer que o eu continua “o mesmo”³¹, pois tudo isso faz parte da vida da consciência subjetiva, mas após a redução, ele se descobre numa relação de “não envolvimento”.

Não me vejo envolvido, olho para tudo isso como um eu fenomenológico; não sou apenas um fenomenólogo durante o momento em que tive motivos para mudar minha “atitude”, e enquanto estava fazendo pesquisas fenomenológicas, também estava no meio da vida (HUSSERL, 2012b, p. 87, tradução nossa).

O que realmente se modifica nessa relação de “não envolvimento”? No momento em que sujeito está “fenomenologizando, o mundo ‘aparece’, isso e aquilo acontecem em torno de mim nele” (HUSSERL, 2012b, p. 87, tradução nossa). As notícias políticas lidas que impactaram hoje cedo e que agora a tarde são lembradas; o barulho que vem da rua; as mensagens do celular enviadas por outras pessoas; a luz solar que atinge a mesa de estudos... e toda realidade que está acontecendo no entorno subjetivo afetam e envolvem o sujeito de algum modo. O espectador que está trabalhando fenomenologicamente não se sente envolvido por tais acontecimentos? Como a *epoché* pode descobri-lo não envolvido?

Para Husserl, primeiramente o não-envolvimento significa que o eu puro não está envolvido com esta ou aquela vivência em particular. Ou seja, não pertence exclusivamente a nenhuma experiência em específico. Em segundo lugar, o “espectador não envolvido” não tem

³¹ Nas *Ideias II*, §23, Husserl afirma que os níveis de subjetividade encontrados na reflexão se referem ao mesmo eu. O que se altera não é o eu, mas as vivências: “o que se altera fenomenologicamente quando o eu é objetivo ou não objetivo, não é o eu mesmo que na reflexão captamos e temos dado como absolutamente idêntico, senão a vivência” (2005, p. 138, tradução nossa). A possibilidade de “separar” ou decompor o eu daquilo que ele vivencia é dado pela redução fenomenológica.

a ver apenas com a abstenção da crença no mundo, mas com uma “mudança da direção” do julgamento e da experiência. Tudo o que está acontecendo pode ter suas causas e efeitos. Isso não significa que o sujeito não se afeta pelo que acontece ao seu redor. Simplesmente, a partir da redução, o sujeito *reconduz* suas afetações a partir de si mesmo. E começa pela suspensão do julgamento. Isto é, a atitude do fenomenólogo é limitar seu julgamento, ou determinar suas direções de julgamento, sobre sua experiência desses acontecimentos. O sujeito não está envolvido com qualquer atitude teórica “positiva” em relação ao mundo, mas com sua atitude fenomenológica.

Eu suspendo a mim mesmo todos os julgamentos sobre o mundo como tal e o mundano por excelência, eu suspendo a mim mesmo absolutamente toda experiência temática - tematicamente para quaisquer declarações de julgamento que possam estar diretamente relacionadas à experiência. Em primeiro lugar: como fenomenólogo cientificamente interessado, trata-se de uma atitude teórica, apenas aquela que mudou significativamente da atitude teórica usual de positividade. (HUSSERL, 2012b, p. 87, tradução nossa).

A atitude do fenomenólogo tem a ver com sua “vida profissional” (*Berufsleben*). Estabelece para si mesmo uma divisão científica entre sua “*prática de vida no sentido mais amplo*” e sua “*prática científica*”. Ao lado da prática científica da fenomenologia, que descreve o que é dado para a consciência, está a investigação da própria subjetividade. A *epoché* não coloca o sujeito à parte e distanciado da ação no mundo. Ela simplesmente não deixa que a experiência pré-teórica universal – a real e possível, enquanto universalidade do juízo natural, sua avaliação e validade – leve a uma atividade teórica (Cf. HUSSERL, 2012b, p. 88). O fenomenólogo deixa entrar em sua investigação o que *resiste* à redução, o dativo de manifestação, e como o sujeito é presença nos atos de consciência, ele se volta para o que é mais próprio dessa experiência. Assim, o sujeito é o *suporte* de toda experiência e a *resistência* de toda redução.

A partir da delimitação do campo de experiência em que o fenomenólogo atua, que é a “vida pura e transcendental da consciência como a vida da subjetividade transcendental” (HUSSERL, 2012b, p. 90, tradução nossa), é necessário elucidar o que é a subjetividade transcendental que reflete sobre si mesma. Para Husserl “o eu transcendental é, portanto, meu eu. Entendido concretamente, é o eu próprio como ego que não é eliminado pela redução e com todas as determinações em que pode chegar à experiência teórica e a cientificidade nele” (HUSSERL, 2012b, p. 90, tradução nossa). Nesse contexto, Husserl afirma:

A consciência de mundo pode não ser usada como uma ‘base’ teórica, mas posso dizer de forma crítica que experimento a consciência de mundo, que não quero colocar em

jogo o que acredito no mundo que decidi nesta consciência (HUSSERL, 2012b, p. 90, tradução nossa).

Ao mesmo tempo que o sujeito experimenta o que vivenciou do mundo, com a *epoché*, a validade dessa experiência se dá sobre si mesmo. O sujeito experimenta o que viveu como uma ocorrência no mundo, e ao refletir sobre essa experiência da vivência, ele se encontra duplicado: por um lado a experiência do mundo e por outro a reflexão de si mesmo, como experiência de reflexão humana.

O homem sempre pode se referir a si mesmo, praticar atos de consciência, os de reflexão, em relação a si mesmo, assim como pode direcionar atos de consciência a objetos externos a ele. Todos esses atos de consciência e, portanto, as experiências repetidas, são constituintes humanos do mundo. É evidente. (HUSSERL, 1992, p. 93, tradução nossa).

O mundo aparece na consciência que temos dele. Direcionamo-nos para dados perceptivos, lembranças, imaginações... e vemos tudo isso como um espectador “não envolvido”. E o que “vemos”? Aquilo (o *dado*) que se mostra nos respectivos modos de consciência. Como espectador “não envolvido”, o sujeito não valida as teses da atitude do eu natural, para quem as coisas são aceitas a partir de “impressões subjetivistas” e sem questionamento. Enquanto “eu natural”, o sujeito se encontra envolvido com sua experiência de mundo. Como “eu transcendental”, o sujeito reflete sobre seu envolvimento natural no mundo, objetivando essa relação. E isso se dá não em nível natural, mas transcendental. Ou seja, a reflexão evidencia sua própria experiência subjetiva, como uma observação não envolvida que lhe observa, modificando a vida mundana em fenômeno transcendental. Portanto, o sujeito se descobre como sujeito de uma reflexão transcendental (Cf. HUSSERL, 1992, p. 91).

2.2.2 Doação, Visão e Função

O *ego* transcendental está *sujeitado* a uma mostração e *sujeito* de uma função. Ele é “*chamado a ver*” o que se mostra e constitui o fenômeno segundo esses modos peculiares de apreensão, tais como perceber, lembrar, julgar, supor, entre outros. No entanto, “o *ego* não é convocado na forma de algo, que fora caracterizado de outra maneira do que pelo surgimento dele” (BENOIST, 1995, p. 112, tradução nossa). Como vimos, o *ego* puro não é alguma coisa entre outras coisas das quais ele constitui, tampouco pode ser reduzido a uma vivência. O eu

puro é caracterizado como estando em “*lugar nenhum*”. Para Benoist, “é precisamente o estar ‘em lugar nenhum’ do *ego* no próprio seio da experiência que o preserva contra a suspensão da existência que afetaria esta ou aquela vivência” (1995, p. 113, tradução nossa, grifo do autor). A respeito disso, descreve Husserl no §57 das *Ideias I*:

Depois que executamos essa redução, não encontramos o eu puro em parte alguma do fluxo de diversos vividos que resta como resíduo transcendental, nem como um vivido entre outros vividos, nem como parte própria de um vivido, nem surgindo e desaparecendo com o vivido de que ele seria parte. O eu parece estar ali de maneira constante e até necessária (HUSSERL, 2006, p. 132).

Se o eu puro não é encontrado como *parte* do momento dos vividos, então o que lhe caracteriza como *necessidade*? Para Husserl, o *ego* puro se caracteriza essencialmente pela *visão* (*Erschauung*), um “ter algo ao olhar” ou “diante do olho do espírito”³². O *ego* puro é a condição de possibilidade e visibilidade dos fenômenos. É aquele que “vê”³³, porque sua essência é lançar luz ao que aparece. Ele é por essência *vidência*, que se distingue das funções que realiza e dos objetos que visa. Entretanto, em cada função o *ego* está ali como presença vidente e necessária. É o que *vê* todas as coisas, mas se torna invisível na medida que o olhar intuitivo se volta para si. Esta invisibilidade se dá como possibilidade de enfatizar o que transcende a si mesmo, nos fenômenos que se doam visivelmente. O *ego* cede seu lugar para que ocorra a manifestação dos fenômenos. O que aparece em sua essência é o que ele pode ver e realizar em seus atos. Isto é, aquilo que *vê* se caracteriza por si mesmo numa intuição, e a *visão* acolhe o que lhe é dado segundo algum modo subjetivo.

Por isso, essa *visão* não é neutra, pois está alinhada à *estrutura de doação*, como a imagem de um raio de luz que acompanha cada *cogito*. “O raio de luz desse olhar muda a cada *cogito*, iluminando-se de novo a cada novo *cogito* e desaparecendo junto com ele. O Eu, porém, é um idêntico” (HUSSERL, 2006, p. 132). Desse modo, “a vivência enquanto tal é da ordem do ‘visar’, e o *ego*, como tal, é o *ego* de uma ‘visada’” (BENOIST, 1995, p. 114, tradução nossa, grifo do autor). Para Benoist, Husserl considera que a própria *visão* tem um caráter doador. A intuição, que se caracteriza como “ver originário”, remete sempre ao conceito de doação,

³² Escreve Husserl no §37 das *Ideias I*: “Do próprio *cogito* faz parte um ‘olhar’ imanente ‘para’ o objeto, que, por outro lado, provém do ‘eu’, e este, portanto, jamais pode faltar. (...) este ter ao olhar, esse ter diante do olho do espírito, inerente à *essência* do *cogito*, do ato enquanto tal, não é de novo ele mesmo um ato próprio, e não pode, sobretudo, ser confundido com um perceber” (2006, p. 90, grifos do autor).

³³ Para Capalbo, “ver é essencial para o conhecer e é função mais reveladora da verdade” (2008, p. 25).

também compreendida como visão doadora de essência³⁴. Desse modo, só “há *ego* na medida em que há doação, portanto presença” (BENOIST, 1995, p. 114-115, tradução nossa).

A relação entre “*ego*” e o “*dado*” é descrita como ‘consciência de objeto’. As coisas aparecem para o *ego* devido condições físicas, psíquicas e intersubjetivas, em ambientes e estados que são meios para o “encontro donativo”. Se *percebemos* objetos físicos, isso se deve ao fato do ambiente ser luminoso e que os objetos possuem alguma solidez para toque, para absorverem ou refletirem a luz e se “mostrarem ao olhar”. Para decidir sobre esta ou aquela situação, a própria situação deve aparecer enquanto tal, bem como, o surgimento dessa situação em nível eidético, para que se possa refletir e deliberar sobre ela. Para algo ser apontado e decidido, antes precisa ser dado. “Tudo o que é apontado ou qualificado de alguma maneira, antes de ser como tal, deve ser dado, incluindo as essências, antes de julgamento” (BENOIST, 1995, p. 114, tradução nossa). Portanto, “se a consciência é *egoica* na medida em que é um *visar*, então sua *egoidade* deve estar estritamente relacionada à sua estrutura fundamental que é a doação” (BENOIST, 1995, p. 114, tradução nossa, grifos do autor). O que se constata no §30 das *Meditações Cartesianas*: “o *ego* transcendental (e, se considerarmos sua réplica psicológica, a alma) é aquilo que ele é unicamente em relação aos objetos intencionais” (2001b, p. 81).

No §22 das *Ideias II*, Husserl inicia retomando das *Ideias I*, o conceito de ego puro, como sujeito que executa seus atos, dirigindo um “*raio*” intencional aos objetos: “(...) em toda a execução de um ato / encontra-se um raio de estar-dirigido que não pode ser descrito de outra maneira além de dizer que tem seu ponto de partida no ‘eu’” (2005, p. 134, tradução nossa, grifo do autor). O *eu* se encontra como indiviso e idêntico, vivendo múltiplos atos, *alinhando* raios sempre novos e atualizados. A ideia do eu, como um centro que direciona raios intencionais direcionados a objetos, pode ser vista igualmente como aquele que *recebe* “contra-*raios* de direção oposta” (HUSSERL, 2005, p. 134, tradução nossa). Ou seja, o eu puro está constantemente sendo afetado e movido pela atração (ou repulsão) das coisas ao seu redor³⁵.

³⁴“O ‘*ver*’ imediato, não meramente o ver sensível, empírico, mas *o ver em geral, como consciência doadora originária, não importa qual seja a sua espécie*, é a fonte última de legitimidade de todas as afirmações racionais. Ela só tem função legitimadora, porque é e enquanto é doadora originária” (HUSSERL, 2006, p. 62, grifo do autor).

³⁵ Husserl exemplifica essa “*atração*”: “assim me encontro no desejar atraído pelo *objeto* desejado; estou dirigido a ele, mas de tal modo que aspiro a ele, sem alcançá-lo, no entanto, no mero desejar. No amar me sinto inclinado para o amado, atraído por isto, eventualmente entregado totalmente a isto, absorto nisto. Ao contrário, no ódio estou certamente também dirigido para o odiado, e não obstante repellido por isso. Em tais casos me comporto prontamente obedecendo a atração ou a repulsão, cedendo a elas, prontamente resistindo a elas” (2005, p. 134, tradução nossa).

O eu puro não vive somente em atos singulares como executante, ativo, sofredor; vai de ato em ato livremente e, todavia, *objetivamente* atraído, experimenta impulsos / dos *objetos* constituídos no “fundo”; sem responder a isto de imediato, deixa que se intensifiquem, que chamem a porta da consciência; cede, e eventualmente também ‘sem mais nem menos’, girando de um *objeto* a outro (HUSSERL, 2005, p. 135, tradução nossa, grifos do autor).

Ao afirmar que o eu puro não é somente executante, Husserl apresenta uma “variação fenomenológica da referência pura do eu” (2005, p. 136, tradução nossa). Uma estrutura do eu aberta pela reflexão que permite uma compreensão mais ampla, alicerçada nos conceitos de *atualidade* e *inatualidade*. O sujeito está sempre presente em seus atos, não pode desaparecer. Todavia, tudo depende se ele está voltado para os atos mesmos em funcionamento com objetos dados neles, ou para si mesmo. A diferença do sujeito puro e dos atos que ele executa pode ser dados abstratamente. Por um lado, o eu puro não pode estar separado dos seus próprios atos, pois faz parte das experiências de sua vida. Aqui, ele está presente nos atos atuais, voltado a eles, em plena vivência subjetiva do seu funcionamento em direção aos objetos dirigidos. Por outro lado, o sujeito pode se encontrar retirado dos atos; não é mais um eu executante, senão um eu puro na inatualidade. No modo da inatualidade, o eu puro não é nenhum ato em geral, mas não é por isso, isolado das vivências ou sem conexão com a consciência. “A diferença entre a atualidade e inatualidade designa uma diferente estrutura essencial das vivências intencionais e com isso uma diferença, inseparável delas, no ‘como’ do vivenciar-o-eu” (HUSSERL, 2005, p. 136, tradução nossa, grifo do autor).

Essa variação fenomenológica que tem por referência o sujeito puro, deve-se às mudanças de suas vivências, ou mais especificamente, dos seus atos intencionais. Para Husserl, o *eu puro* “é mutável em suas atuações; em suas atividades e passividades, em seu estar atraído ou repellido, etc. Mas essas mudanças não mudam a si mesmo. Ou melhor, ele é em si imutável” (2005, p. 140, tradução nossa). É evidente que ao conhecer a si mesmo, como ser humano de uma personalidade humana, o sujeito tenderia entrar numa infinidade de experiências, com suas propriedades e possibilidades. Mas o eu puro não aparece num acúmulo de experiências, mais do que um cogito simples poderia evidenciar. O eu puro é *invisível*, inapropriável e, no entanto, está aí de modo simples e descoberto. Para Husserl, a riqueza de toda investigação subjetiva está na função que o eu puro realiza e que pode ser apreendido nele.

O eu não aparece, não se exhibe meramente de modo unilateral, não se manifesta meramente segundo / determinações, lados ou momentos singulares, que por sua vez também apenas apareceram; em vez disso, é dado em identidade absoluta e em sua unidade incalculável, e pode ser adequadamente apreendido na virada reflexiva do olhar que retorna a ele como o centro de função. Como um eu puro, não envolve riquezas internas escondidas; é absolutamente simples, está absolutamente exposto;

toda riqueza reside no cogito e na forma de função que pode ser adequadamente apreendida nele (2005, p. 141, tradução nossa).

Há um fundo³⁶ que pertence a essência da consciência, que serve de pressuposto de toda constituição de objetos. Para Husserl, somente falamos desses pressupostos tendo como ponto de partida o ego puro. É dele que partem os raios intencionais, e é ele que poderá dizer algo desse fundo obscuro de si mesmo. Como o ego puro “não aparece” como objetividade, tampouco se mostra envolvido como ego empírico, e o que o caracteriza são as suas funcionalidades, então a experiência imparcial tem a ver com suas funcionalidades específicas. Portanto, por si mesmo, *o ego puro não é parcial nem imparcial, mas o será na medida que exercitar suas funções*. E as funções por excelência serão as de reflexão e esclarecimento, subordinadas à estrutura de doação. Antes de abordá-las, passamos a ilustrar melhor como se dão essas funcionalidades (atividades) e suas relações com a passividade, atenção na estrutura de receptividade e afetividade da consciência.

2.2.3 Passividade, atenção e atividade no sentido afetivo e receptivo da constituição

A atividade da consciência (*Noese*) com suas funções realizadoras animam a matéria (*Hylé*), formando camadas de vivências e tudo o que aparece a partir daí, em unidades de sentido (*Noemas*)³⁷. Essa matéria intencional é constituída das objetividades (fatos, realidade, afetos, valores, idealidades etc.) que apreendemos nas experiências no mundo e com os outros. Cada fenômeno é constituído a partir da correlação desses fatores, em níveis diferentes. O próprio sujeito puro está como a visão doadora que orienta (ou tem a possibilidade de orientar seu “olhar”), destacando-se pelas atividades constantes na realização de sentido, tendo o corpo como suporte material vivo onde se edificam suas vivências. A base de toda a atividade que liga intuição e intencionalidade está em suportes mais inferiores. Se, de um lado, existe alguma atividade intencional, de outro lado, a intuição apresenta seu respectivo preenchimento, “alinhando” os objetos constituídos na passividade. A constituição é constantemente atualizada pelas diversas atividades subjetivas.

³⁶ “(...) ‘fundo’ é designação para mudanças do olhar e ‘apreensões’ potenciais” (HUSSERL, 2006, p. 252, grifos do autor).

³⁷ No artigo “*Decomposição dos vividos (Erlebnis) e os pressupostos das aparições*” realizamos um estudo a respeito dessa terminologia usada por Husserl, enfatizando o tratamento que ele realiza com os pressupostos *hyléticos* e de passividade no sentido de afetividade e receptividade da constituição consciente. Contudo, faltou-nos ali uma leitura das obras “*Análises relativas à síntese passiva e ativa*”, e “*Experiência e Juízo*”, sobretudo, nesta última, a seção que trata da estrutura da receptividade, que aqui pretendemos reconstruir e apresentar.

A passividade, com a qual trabalhamos nesse contexto, tem a ver com a resposta constitutiva que aparece no momento da atividade. Por isso é uma correlação, que no fluxo temporal da consciência, relaciona-se com a estrutura de doação, pressuposta para a validação ativa e passiva. Ela se dá pronta, mas não acabada, pois a realização contínua dos fenômenos se desenvolve com diferentes variações e modalidades, formando uma unidade cada vez mais concisa e coesa. Uma constituição totalmente passiva estaria ligada a uma estrutura primitiva de doação. Por outro lado, uma constituição somente ativa estaria condenada ao ineditismo e anomalias, nunca formando uma unidade. Por isso, a constituição mesma se dá como preenchimento contínuo da associação entre atividade e passividade, pressuposta por uma materialidade que já está aí antes de tudo.

Para Ludwig Landgrebe, Husserl fala de constituição passiva e síntese passiva como pressuposto da constituição ativa, chamando-a de pré-constituição. Ou seja, diante de toda a constituição ativa está a constituição passiva. Landgrebe ainda faz uma distinção entre a *passividade secundária* – que pertence a constituição, enquanto formação de sentido; o que fora constituído ativamente se torna uma aquisição do ego do qual sempre pode voltar atrás; – e a *passividade originária (primitiva)* – que seriam as dimensões mais profundas e obscuras do processo de constituição, inacessíveis à reflexão fenomenológica. Aqui estariam ligadas funções da pré-constituição passiva ligadas às funções da corporeidade, bem como, o fluxo primitivo de criação da subjetividade transcendental (Cf. 1978, p. 23).

A receptividade é “uma expressão que encerra um nível ínfimo de atividade, senão também a autêntica liberdade da tomada de posição ativa” (HUSSERL, 2005, p. 261, tradução nossa). O sujeito pode executar uma função, pois lhe é dada como tal, assim como suas realizações objetivas com ela. Ele se descobre exercendo-a muito antes da atividade reflexiva. No entanto, é a reflexão que evidencia suas funções como suas, em sua livre execução. Como vimos, esta liberdade tem a ver com a estrutura de doação e não ao contrário. Não é a estrutura de doação que se condiciona à livre tomada de posição subjetiva, mas o sujeito que toma posição na medida que recebe e é afetada³⁸ pela doação.

Na obra “*Experiência e Julzo*”, Husserl fala sobre as estruturas gerais da receptividade. Para ele, a estrutura que podemos evidenciar no campo da percepção, ou das *experiências dóxicas*, se dá do mesmo modo em todos os campos da consciência. Estruturas da percepção

³⁸ “Por afecção, entendemos o fascínio dado à consciência, a atração peculiar que um objeto dado à consciência exerce sobre o ego - é uma atração que é relaxada quando o ego se volta para ele com atenção e progride a partir daqui, lutando em direção à intuição que se entrega, desvelando cada vez mais o eu do objeto, assim, buscando uma aquisição de conhecimento, em direção a uma visão mais precisa do objeto” (HUSSERL, 2001a, p. 196, tradução nossa).

como “estar predado passivo”, “orientação ativa do eu”, “interesse”, “receptividade”, “espontaneidade” podem ser encontradas semelhantemente em outros modos, como no *valorar* e no *agrado*, por exemplo.

Existe uma passividade originária não só de objetos sensíveis, de “dados de sentido”, senão também da sensação e, em contraste com isso, não só existe uma orientação ativa objetivadora, como sucede na percepção, senão também algo semelhante no *valorar* e no *agradar* (Husserl, 1980, p. 77, tradução nossa).

Há um campo dos *predados* passivos em sua originariedade, tomados antes da atividade, no sentido subjetivo, e que, portanto, não formam ainda um campo de objetividades. Para Husserl, objeto é “um produto de uma operação objetivadora do eu, de uma atividade julgadora predicativa” (1980, p. 78, tradução nossa). Mesmo que esse campo não esteja de modo objetivo, ele não representa um caos ou uma confusão, mas “uma estrutura determinada com objetos que se destacam e particularidades determinadas” (HUSSERL, 1980, p. 78, tradução nossa). Por exemplo, do mesmo modo como as cores são vistas em unidades ordenadas de dados sensíveis, e apreendidas como cores de coisas concretas, formando um campo de sentido de dados sensíveis óticos, os dados concretos “já são produtos de uma síntese na consciência interna do tempo. (...). A consciência do tempo representa a sede original da constituição da unidade de identidade em geral” (HUSSERL, 1980, p. 78, tradução nossa). A consciência interna do tempo estabelece uma estrutura geral, mas dependente do conteúdo dos dados imanentes para compor sua sucessão, constituindo, assim, um campo de sentido.

A consciência é responsável por produzir *sínteses gerais*, formando objetos iguais e semelhantes. Como ela faz isso? Os dados sensíveis que entram na constituição se estabelecem num “campo homogêneo” por *afinidade* ou *semelhança*, e num “campo heterogêneo” por *estranheza*. A *afinidade* pode se desenvolver em diversas graduações, produzindo uma igualdade mais completa ou diferenciada por meio do *contraste*, da *repetição*, *fusão* e *coincidência*. Quando não há uma igualdade total, o *contraste* se mantém alinhado à afinidade, sinalizando o desigual no pano de fundo comum. Se passamos de uma igualdade a outra, a nova igualdade se constitui como repetição. A fusão ocorre quando seu conteúdo chega a cobrir-se completa e diferenciadamente com a primeira, somente com elementos iguais; e na medida que se passa de semelhante a semelhante surge uma *coincidência* parcial ao lado de uma simultaneidade contrária que não é igual (Cf. HUSSERL, 1980, p. 76-81).

Numa descrição estática pura, os elementos de igualdade e semelhança são considerados como produtos da *associação*, que é formado por outro tipo de síntese de coincidência.

O fenômeno da gênese associativa é aquele que domina essa esfera de predados passivos, sendo construída por camadas sobre a síntese da consciência interna do tempo. (...). É uma *forma de regularidade da gênese imanente*, pertencente à consciência” (...). *Toda associação imediata é associação por semelhança* (...). Todo o contraste originário descansa também na associação: o diferente se destaca do fundo comum. Homogeneidade e heterogeneidade são, pois, o resultado dos diferentes modos fundamentais de união associativa. Outro modo diverso dos anteriores é o da união do presente e do não-presente (HUSSERL, 1980, p. 81-82, grifos do autor, tradução nossa).

A associação com suas diversas sínteses associativas funda unidades no campo sensível, ordenando e estruturando grupos de igualdade. Aqui “o semelhante é evocado pelo semelhante e contrasta com o diferente” (HUSSERL, 1980, p. 82, tradução nossa). O que se sobressai como estranho e/ou diferente é destacado do fundo homogêneo e “chama a *atenção*”, pois é uma *tendência afetiva* para o eu. Essa força afetiva presente nas sínteses de coincidência estimulam o *sujeito* para uma orientação, para seguir a tendência ou recusá-la. Um dado sensível se impõe sobre os outros devido a *intensidade* em que surge, como exemplo, um ruído que é mais chamativo e se destaca frente a tudo. Também uma ideia pode se destacar, provocando uma mudança corporal ao se impor.

Essas interrupções bruscas ou descontínuas na esfera sensível constitui uma condição de imposição. O *caráter impositivo* [*Aufdringlichkeit*], do que se impõe ao sujeito, pode *aproximá-lo* ou deixa-lo *distante*. Aqui Husserl faz uma distinção entre “o que é imposto” e a “imposição do sujeito”. “O que se impõe” é anterior ao cogito; é uma força de atração que o dado exerce sobre o sujeito; dependendo da intensidade do caráter impositivo e dos estímulos provocados no sujeito, pode apresentar maior aproximação ou distanciamento dele. “A imposição do sujeito” ao “que se impõe” depende da *resposta* ao estímulo do dado intencional e, a partir disso, algo novo se realiza. A imposição atrai o sujeito com maior ou menor força e há uma “tendência de entrega”, o “ego cede”, voltando-se ao dado por meio de uma *orientação*. “O dirigir-se-para se conclui com o ser do ego no objeto e com sua apreensão por contato. À medida que o sujeito cede, surge uma nova tendência que é dirigida do ego para o objeto” (HUSSERL, 1980, p. 84, tradução nossa).

A imposição do sujeito se dá por meio de uma *orientação*, como *submissão* ou *orientado por si mesmo*. Na submissão, o sujeito segue a tendência, transformando-a em experiência intencional de um cogito atual. Na direção por si mesmo, o sujeito se orienta para o objeto, tendendo intencionalmente a ele. Aqui “todo *cogito, cada ato específico do eu, é um anseio realizado a partir do ego* (...). O anseio pode desenvolver seu efeito sem inibição ou inibido, mais ou menos perfeitamente” (HUSSERL, 1980, p. 85, grifo do autor, tradução nossa). A orientação é seguida no estado de vigília do sujeito, e sua execução pode ser dada como

realização fática dos atos subjetivos ou como *potencialidade*, possibilidade de poder-realizar-atos diante do que é dado. Para Husserl, “estar desperto significa dirigir o olhar para algo. Ser despertado significa sofrer uma afecção eficaz” (HUSSERL, 1980, p. 85, tradução nossa).

No §33 “*Leis da propagação da afecção*” da obra “*Análises relativas à síntese passiva e ativa*”, Husserl relaciona a afecção³⁹ como o despertar de uma intenção dirigida ao objeto. Para Husserl “o afeto tem uma tendência unitária para o futuro no que diz respeito à orientação da propagação, a intencionalidade é predominantemente orientada para o futuro” (2001a, p. 204, tradução nossa). Existem leis de *propagação* desse despertar intencional, principalmente nos casos em que “o afeto resulta em atenção, apreensão, aquisição de conhecimento, explicação” (2001a, p. 198, tradução nossa). Todo despertar original em propagação é limitada pela homogeneidade, isto é, “cada campo dos sentidos forma para si mesmo um reino único e autocontido de tendências afetivas, capaz de formar unidades organizadoras por meio de associação” (2001a, p. 199, tradução nossa). Uma melodia só se torna relevante para o sujeito, por exemplo, quando são formadas afetivamente, “um ou mais pontos é propagada como uma afecção real nas condições de fusão e de contraste, e potencialmente sob as condições de afeto - só então uma nova formação de unidade surge pela primeira vez” (HUSSERL, 2001a, p. 199-200, tradução nossa). Se um dado foi despertado inicialmente, então provavelmente ele continuará, e dependendo dos níveis de intensidade e/ou de outros fatores poderá diminuir ou desaparecer. Por isso, a visão do despertar em sua propagação e a motivação que o determina, podem ser investigados fenomenologicamente.

Desse modo, é possível falar de receptividade do sujeito quando, ao orientar-se para o dado, ele pode captar estímulos que lhe afetam. O conceito de receptividade não se encontra em oposição excludente com a atividade do eu, mas, como vimos, tem a ver com um nível baixo de atividade. O sujeito tem consciência do que chega a ele e o recebe em acolhimento. Também pode rejeitar ou anular o que está sobreposto. Há um campo originário de pura passividade do qual já está aí “diante dos olhos”. Antes mesmo de desenvolver uma postura ativa, o sujeito já se encontra entregue, num estado de *atenção*⁴⁰. Para Husserl, “em geral, a *atenção é uma*

³⁹ Husserl investiga como se dá essa relação entre a afecção e a formação da unidade, colocando uma questão relevante sobre a unidade de sentido dos objetos, e se a afecção é uma condição essencial para a síntese constitutiva, ou se apenas segue o regulamento da funcionalidade e sínteses ativas. “O problema do afeto volta mais uma vez com respeito ao elementar e, em particular, volta como o problema de saber se o afeto já não é uma condição essencial para o surgimento de toda síntese constitutiva, e se ambos não devem ir junto: uma característica pré-afetiva dos elementos, com os pressupostos essenciais para a formação da unidade própria do caráter pré-afetivo, e o afeto em si”. (2001a, p. 213-214, tradução nossa).

⁴⁰ No §92 das *Ideias I*, Husserl fala da atenção como modos de atenção, focando nas *mudanças atencionais* com referência a eventos pertinentes a ela. Caracterizando um momento do vivido, a atenção é vista como um raio de fixação que pode sofrer alterações nos momentos intencionais, separados pelos modos da atualidade atencionais ou da inatualidade enquanto inatenção. Mesmo sendo um exemplo insuficiente, Husserl compara a atenção a uma

tendência do eu para o objeto intencional, para a unidade que continuamente ‘aparece’ na mudança de modo de dado” (HUSSERL, 1980, p. 85, grifo do autor, tradução nossa).

O que significa a atenção como tendência? Para Husserl, todo ato específico subjetivo, no sentido estrito, faz parte de uma estrutura essencial, de uma “tendência realizadora”, que se inicia com o ato numa orientação-para o dado. Esse início realizado pela atenção, pré-sinala a direção, que possivelmente pode desencadear um processo sintético contínuo de realização unitária, desenvolvendo novos estágios de realização na consideração do horizonte intencional aberto, estendendo-se além de si, tornando as realizações subseqüentes efetivas. Essa questão fica mais clara, quando Husserl fala da atenção positiva no §92 das *Ideias I*:

Todas as ‘efetuações de ato’, as ‘tomadas atuais de posição’, por exemplo, ‘efetuar’ uma decisão numa questão duvidosa, ‘efetuar’ uma recusa, a posição de algo como sujeito e a atribuição de um predicado, uma valoração ou uma valoração ‘por causa de um outro’, uma escolha etc. – tudo isso pressupõe atenção positiva àquilo em relação ao qual o eu se posiciona (2006, p. 213, grifo do autor).

Um caso especial das experiências intencionais da atenção que estão em vias de realizar-se são as experiências dóxicas. Nessas experiências, os atos intencionais são dirigidos ao que é dado “numa eventual modalização”, ao que “é possível”, “suposto”, “o que não é”. Husserl destaca entre elas, as experiências intuitivas num sentido amplo e geral de atenção; dirigida ao que é, a atenção põe em cena uma “conduta tendenciosa”, uma “aspiração realizadora” inclinada para o dado, implicando horizontes presentes e ausentes. A atenção apenas *aponta* possibilidades, mas sua realização é despertada no *interesse* pelo *dado apontado* e a frequência com que o sujeito se dirige a ele com o intuito de experimentá-lo numa crença corrente.

(...) junto com o que é dado se despertam *horizontes*; por exemplo, quando olho para o objeto físico a minha frente em repouso, no horizonte tenho consciência de seu reverso invisível; a tendência que tem o objeto como objetivo agora é direcionada para torná-lo acessível também do outro lado. É somente neste enriquecimento do dado, na penetração de suas particularidades e do ser-dado “de todos os lados”, que a tendência passa do modo inicial de aspiração [*Abzielung*], para o modo de realização [*Erzielung*], que por sua vez, apresenta seus vários graus: realizações imperfeitas, parciais, com componentes da aspiração não realizada (HUSSERL, 1980, p. 89-90, grifo do autor, tradução nossa).

luz que ilumina: “aquilo que se nota, no sentido específico, encontra-se num cone de luz mais ou menos iluminado, mas ele também pode recuar para a penumbra ou para a escuridão total. (...). A oscilação de luminosidade não altera aquilo que aparece em sua própria composição de *sentido*, mas clareza e obscuridade modificam seus modos de aparecer, elas já se encontram na orientação do olhar para o objeto noemático” (2006, p. 212, grifo do autor). Este raio de fixação significa nesse contexto: “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 ‘subjetivo’. 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” (2006, p. 213, grifo do autor).

O que significa este *interesse* despertado com a orientação para o dado? Husserl distingue o conceito de interesse num sentido mais *específico* e num mais *amplo*. O primeiro *não* tem a ver com um ato particular da vontade. Tampouco produz por si mesmo atos volitivos ou intenções. Pertence à essência da percepção um interesse, como um momento de *anseio pela realização*, que vai junto de um “sentimento positivo” de encontro do dado. “O sentimento que forma parte do interesse está orientado de modo muito peculiar. Seja porque o objeto motive nossa orientação para ele pelo valor ou pelo não valor que sentimos ante ele” (HUSSERL, 1980, p. 93, tradução nossa). O sentido específico de interesse é aquele que desperta com a orientação para o objeto, num anseio de apropriação e cercamento “de sua mesmidade [*Selbest*] de uma forma cada vez mais perfeita. (...) esse anseio pode adquirir a forma de uma vontade propriamente dita, da *vontade de conhecimento*, com fins intencionais etc.” (HUSSERL, 1980, p. 93, grifo do autor, tradução nossa).

Já no sentido mais amplo, interesse tem a ver com todo ato no sentido *temático*⁴¹. O anseio de apropriação do objeto não se produz somente quando se orienta para objetos em geral, senão quando se dirige no sentido estrito de tema. “*Tema neste sentido estrito e objeto de orientação do eu nem sempre coincidem*” (HUSSERL, 1980, p. 93, grifo do autor, tradução nossa). São atos de interesse aqueles para os quais o sujeito está orientado tematicamente, ou atos passageiros ou permanentes de orientação subjetiva em que o eu está presente. Por exemplo, o sujeito pode estar ocupado tematicamente com um trabalho científico e, por um momento, se incomodar com um barulho vindo da rua. Por instantes, o barulho lhe afeta e ele dirige sua atenção ao ruído estrondoso do cano de descarga de uma moto, mas retornando em seguida a realização de seu trabalho. O tema anterior apenas fora deixado momentaneamente em segundo plano, logo retomado.

⁴¹ No §8 *Tema, interesse, indicação*, da obra *Análises relativas à síntese passiva e ativa*, Husserl esclarece essas duas concepções de interesse, quando fala no sentido de expressão e significado. Por exemplo, nos tornamos interessados nas *palavras* quando as usamos para realizarmos julgamentos ou discursos teóricos (a palavra aponta para longe de si, “a palavra direciona o interesse” (2001a, p. 27, tradução nossa)), mas podemos torná-las nosso “tema” por meio desse interesse, como fazem os gramáticos. Elas se tornam “temas teóricos”, como temas gramaticais que são dados à consciência distintamente das palavras que usamos para pronunciar pensamentos teóricos sobre esses temas. Diz Husserl: “em um caso, os atos que lhes são dirigidos são atos de interesse no sentido restritivo do termo; no outro caso, não o são. Pode-se realmente falar em um sentido mais amplo, embora não convencional, do interesse do ego com respeito a cada ato. Pois o ego, como ego puro, é absorvido em cada ato e interesse; é dirigido a algo e absorvido nele. Mas o conceito normal de interesse significa mais; significa um modo peculiar de realizar um ato, pelo que neste conceito de interesse, algo é dado à consciência, dado da maneira especial de um tema, de um tema que se está de olho” (2001a, p. 26, tradução nossa).

2.2.4 Do interesse ao “espectador desinteressado”

A estrutura do *ego* puro é, por um lado, base receptiva do dado e, por outro lado, a *visão* doadora presente na doação. Para a ordem da constituição, o *ego* é *passivo* e *ativo* diante da doação. Em si mesmo, não pode ser caracterizado como uma entidade objetiva, mesmo possuindo sua estrutura psicofísica, que fora reduzido para evidenciação eidética fundamental, por meio da reflexão. Em Husserl, “nem todas as reflexões são sobre o perceber e o que é percebido” (2019, p. 297, nossa tradução). Há a possibilidade de reflexão sobre a lembrança, que, em certo sentido, “duplica o eu”. Por exemplo, na “lembrança de um incêndio”, “o que lembro diretamente não está apenas na consciência geral como algo passado, mas como algo passado percebido por mim” (HUSSERL, 2019, p. 297, nossa tradução). Mesmo num caso de mediação, como ter lido ou escutado alguém falar sobre isso, a lembrança não é diretamente do incêndio, mas do ato e conteúdo que deram acesso ao fenômeno. Portanto, “a duplicação do eu consiste no fato de que em meu passado, eu pertenço ao conteúdo da lembrança tanto quanto a experiência de meu eu presente desperto, o eu que testemunhou, que ouviu falar sobre e assim por diante” (HUSSERL, 2019, p. 297, tradução nossa).

Para Husserl, “o eu reflexivo não participa da tomada de posição do eu inferior (na verdade até mesmo o rejeite), ao qual se dirigiu na reflexão” (2019, p. 296, tradução nossa). Pode ser que o eu reflexivo tenha tomado posição na crença do eu apreendido reflexivamente, ou talvez se separado dela, então a posição do eu reflexivo será aquela que está interessada no ser do objeto, como no fogo, ou na situação que se encontravam as pessoas etc. “Mesmo que seu comportamento não seja o de co-acreditar, é em qualquer caso uma tomada de posição a respeito do ser” (HUSSERL, 2019, p. 298, tradução nossa). No entanto, quando não interessada no ser, a reflexão pode tomar uma posição *desinteressada* na medida que se *abstém* de participar do fato do *ser*, para liberar a essência como possibilidade.

Para Husserl, até mesmo no julgamento, que se dá após a doação, há uma modificação da sua forma inicial e normal, que leva a intenção mais longe, na busca da certeza julgadora. “No ato de julgamento sou direcionado ao ser e ao ser-assim como um *telos* ao qual me esforço” (HUSSERL, 2019, p. 299, tradução nossa). Desse modo, o “*eu sou*”, em cada ato, é “aquele que se esforça por um *telos*” (2019, p. 299, tradução nossa). Há um esforço, por parte da ação egoica, de alcançar a “entidade em si”, a certeza dada numa evidência. E nesse sentido, como agente julgador, o *ego* está direcionado à certeza ôntica, na posse do ser e, portanto, está interessado no ser, como sujeito-ato. Ao mesmo tempo que está envolvido com o interessamento do ser, o

ego está numa atitude de reflexão – como eu reflexivo; assim, pode ser o caso do eu, como reflexivo, enquanto observa seu respectivo ato egoico, estar completamente desinteressado⁴² no que se acredita neste ato e no que é consciente como telos ôntico (Cf. HUSSERL, 2019, p. 299, tradução nossa).

Como o *ego* pode estar, ao mesmo tempo, interessado e desinteressado? Como Husserl desenvolve esta ambiguidade, do desinteresse que vem por meio de um interesse? A essência do *ego* transcendental é a de espectador não envolvido, desinteressado? Essas qualidades fazem do *ego* transcendental um espectador imparcial, que não está envolvido, mas ao mesmo tempo dependente da estrutura de doação?

Segundo Husserl, há uma cisão que divide o eu das tomadas de posição. Seria algo semelhante ao que o cético realiza em sua vida. Por um lado, o cético está totalmente comprometido com sua crença perceptual do mundo; por mais que alguém cético duvide do mundo, ele “percebe uma casa”, necessita respirar, comer, pensar... ou seja, precisa acreditar que essas coisas, de algum modo, fazem sentido para a sua existência. Se pratica tais crenças e, ao mesmo tempo, volta-se a elas negando ou duvidando, entra em contrassenso. Por outro lado, como um cético reflexivo, ele não precisa confiar nessa crença, não participa dela e pode até mesmo rejeitá-la. Pode ser que, em algum momento perceptivo, a reflexão se direcione com interesse no mundo, quando o cético decide discriminar o que seria melhor comer em determinado momento, então a reflexão estaria interessada no alimento. Mas, não limitada ao espaço perceptivo, a reflexão pode tomar outros comportamentos a respeito do mundo experimentado de forma concordante. O eu reflexivo pode considerar que seja possível que o mundo experimentado não exista, assumindo uma teoria negativista; ou dizer que essa certeza experiencial diz respeito a algo subjetivo, não sabendo se de fato existe um mundo em si; ou simplesmente duvidar que seja verdade, mesmo reconhecendo o mundo experimentado (Cf. HUSSERL, 2019, p. 296-297). Lógico que a reflexão pode ser direcionada para outros modos de apreensão além da percepção.

Na cisão do eu, temos: o eu que realiza o ato da percepção, ou que realiza o da memória e que é, portanto, interessado no ser. Temos, ao mesmo tempo, o eu da reflexão que está acima do primeiro, que, por exemplo, observa o “eu percebo a casa” e que normalmente participa do interesse do eu inferior, talvez seja idêntico a ele na forma de tomada de posição interessada, co-crença, co-suposição, co-dúvida... Inversamente, temos a possibilidade de que essa participação e essa unidade não se

⁴² Em seu livro “*A fantasia na fenomenologia de Husserl*”, Vanessa F. Fontana afirma que o caráter de desinteressamento na fenomenologia de Husserl, sobretudo com referência a fantasia, tem influência das concepções estéticas da modernidade, cujo direcionamento não está alinhado a uma tematização. “Husserl utiliza aqui uma ideia advinda de uma compreensão estética da consciência. O desinteresse é tema frequente das teorias estéticas da modernidade. Esse tema aparece no âmbito da consideração acerca da auto-constituição da subjetividade pura, o chamado eu desinteressado é o terceiro ou o âmbito genético” (2022, p. 193).

obtenham, e que eu refletindo agarre o ato do eu que está abaixo dele e seu direcionamento interessado em seu telos, e o observe, mas não deixa de se interessar pelo que interessa a esse eu observador. Assim, nesse caso, sou, por exemplo, aquele que reflete sobre o meu “eu percebo essa casa”, não mais o eu para quem a casa é na verdade uma realidade existente, pois eu não promovo a certeza do eu inferior (HUSSERL, 2019, p. 299-300, tradução nossa).

Não há possibilidade de modificação da crença se o eu não assumir alguma posição. Na atitude cognitiva também há um interesse, pois o eu estaria numa modalidade da qual se encontraria com o ser do objeto (casa). Por isso, para Husserl, se o eu não se encontra com essa atitude, mas com a “auto-observação desinteressada e auto-cognitiva”, então ele se afasta do eu inferior que está em sua visão reflexiva. Porém, ao se encontrar com essa atitude desinteressada, o desinteresse não pode ser dado sobre todos os aspectos, pois, ao invés do *ego* estar voltado para a existência e do ser-assim da casa, ele se encontra “interessado exclusivamente na experiência perceptual, no ato perceptivo como tal, o atual, o passado ou o presente, como é, como era, ou será” (2019, p. 300, tradução nossa).

Aqui se caracterizaria uma ambiguidade proposital do filósofo, que tem em seu interesse o desinteresse com relação ao ser, e isso significa uma volta para o sujeito puro e o que se manifesta em sua imanência. Em outras palavras, ou o sujeito está interessado no ser, inclusive quando reflete sobre o ser objetivo de algum dado; ou se está voltado à imanência, não participando das posições ou reconhecimento das crenças factuais, abstendo-se de qualquer julgamento a respeito delas. Poderíamos dizer que o sujeito, em sua imanência, ainda está com interesse em algo, em seu conteúdo puro, “encenando uma crença” que poderá ser reconhecida parcialmente quando descrita em algum momento oportuno.

Eu realizo um ato, eu executo um interesse cognitivo; mas esta representação de refletir, conhecer e julgar se dirige a mim e a minha percepção em meu próprio ser puro. É precisamente ao me abster da representação de um interesse que co-participa do ser percebido, o da casa, portanto, ao não representar nada de uma co-crença a esse respeito, que nada existe para mim exceto pelo puramente subjetivo, e meu interesse teórico atua na observação e determinação precisamente desse [reino] puramente subjetivo e seus conteúdos puramente imanentes (HUSSERL, 2019, p. 300, tradução nossa).

Para Husserl, pode-se chamar um ato de interesse, no sentido pleno, aquele que tem um objeto que quer atingir (Cf. 2019, p. 305)⁴³. Os atos de interesse são atos parciais⁴⁴ de um eu

⁴³ “Mas existem ainda mais diferenças. O ruído que vem da rua e que me “incomoda” não pertence ao meu tema, ao pensamento teórico, cuja finalização é o meu “fim”. Mas pode, por si só, ser um meio para outros objetivos mentais” (HUSSERL, 2019, p. 305, tradução nossa).

⁴⁴ Nas Investigações Lógicas, (2015, livro V, §17 e §18), Husserl faz uma discussão semelhante a essa aqui apresentada. Para ele, “os atos parciais [...] se referem a objetos: no geral, estes não são idênticos ao objeto do ato total, se bem que ocasionalmente o possam ser” (2015, p. 344). Ou seja, “cada ato parcial tem a sua relação

refletido, e sempre mais ou menos *entrelaçados*, *conectados* e *fundados*. Husserl distingue os atos parciais pela função que exercem: os atos que exercem *função dominadora*, e os que exercem a *função servidora*. Isso fica claro no exemplo: o artista que modela um vaso de barro. A função que *domina* em todo o processo de modelagem é *ver* a obra pronta, o vaso como resultado final (“a vontade dirigida sobre uma ação realizadora para um *telos*”). Mas, em todo esse processo de modelagem, há atos que *servem* para a realização da obra, em que o artista se dedica – vive – em cada ato como encenação principal; em meio ao processo o artista possivelmente *avalia* seu trabalho, podendo *rejeitá-lo*, *desagradar-se*, *satisfazer-se* com o que se apresenta. Os atos parciais definem “o conceito de ato total que se unifica em todo o entrelaçamento de atos” (HUSSERL, 2019, p. 304, tradução nossa).

Dentre esses atos de interesse, Husserl denomina um ato de interesse puro aquele que se volta reflexivamente aos atos subjetivos sem a tomada de posição sobre algo. “É possível que o eu reflexivo limite seu interesse teórico puramente ao eu refletido e seus atos e se negue a qualquer co-atividade nas tomadas de posição, que se realizam nesses atos, dominando ou servindo” (HUSSERL, 2019, p. 309, tradução nossa).

A atitude desinteressada é característica do observador teórico. Como tal, não está interessado no ser, mas voltado a si mesmo e com aquilo que aparece de modo puro. Qual é a necessidade disso? Se a atitude desinteressada não está voltada ao ser nem ao objeto, então o que ela visa? O que ela tem diante de si, de modo puro, é a própria possibilidade de manifestação daquilo que não se objetiva adequadamente, como, por exemplo, a estrutura da receptividade ou o próprio *ego* puro e o outro como estranho? Qualquer ato de interesse ao acesso do outro o modificaria de sua própria manifestação de estranheza. Na relação, *ego-outro* só se manifestam enquanto tais, numa atitude que não os coloque como objetos constituídos, mas como alteridades que não são constituídas pelo interesse objetivo de alguma visagem. Quando se manifestam parcialmente, o que é visível de modo objetivo são seus atos e direções objetivas, não o si mesmo. Então, seria a atitude desinteressada o acesso em que o outro se dá em sua plena alteridade? A característica dessa atitude seria de total receptividade, em que o outro se manifesta como realmente é, como um *alter ego*, e sem as qualificações intencionais do *ego*? E o *ego* puro, como um agente imparcial da razão, poderia descrever a aparição do outro, como diferente, sem se colocar como centro da constituição, mas justamente como algo que ultrapassa

intencional particular, cada um tem o seu objeto unitário e o seu modo de se lhe referir. Mas esses múltiplos atos parciais se combinam num ato global, cuja operatividade global consiste na unidade da relação intencional. [...] Claramente, o ato global articula-se em atos parciais” (2005, p. 346).

sua constituição subjetiva? E a descrição de si, poderia ser visto sem a alusão ao outro, ou a relação com o outro é condição indispensável para a sua própria discricionariedade?

Ao realizar uma leitura de Fink e Landgrebe como os discípulos que assumiram a postura universalista de Husserl, Denis Seron comenta acerca do *espectador desinteressado* (*Unbeteiligter Zuschauer*) como um recurso que reivindica a universalidade da fenomenologia e de seu caráter autenticamente filosófico. “A postura do fenomenólogo reflexivo é a do espectador desinteressado, se, por reflexão, são realmente as estruturas da consciência na universalidade de seu desempenho que devem ser reveladas” (2002, p. 285, tradução nossa). A reflexão fenomenológica terá alcance universal se ela não lidar com interesses particulares e ocasionais (*Gelegentlich*), tampouco lidar com o comportamento em relação ao ser, mas com desempenhos e funções.

Assim, o fenomenólogo, enquanto tal, sempre se apresenta como um “espectador desinteressado”. Há uma “conexão necessária” entre a universalidade fenomenológica e o desinteresse do sujeito teorizante, no sentido de que o primeiro exige, a cada vez, um desligamento incondicional de meu ser factual (SERON, 2002, p. 285-286, grifo do autor, tradução nossa).

O sujeito transcendental, como espectador desinteressado, desenvolve a si mesmo uma postura reflexiva e redutiva frente ao que se mostra. Como acontece uma correlação necessária entre atividade e passividade, talvez pudéssemos ver no interesse e desinteresse como correlação apropriada entre o surgimento da própria experiência e o desenvolvimento posterior em que se realiza o ser, ou que se tem intenção de realiza-lo e propaga-lo. Para nossa tese, a atitude do espectador desinteressado não quer dizer, no sentido do senso comum, como indiferença ou descuido. Ao contrário, o desinteresse é a postura em que o que é dado pode se manifestar livremente, mas uma orientação sempre é contraposta para o dado que chama a atenção, que tende para algo em sua essência, que há nele um interesse sobreposto. Isso implica que a “ética exige que a busca ‘desinteressada’ da objetividade *egológica* responda diante de uma sociedade plural” (PELIZZOLI, 1994, p.17, grifo do autor). Assim, a atitude fenomenológica transcendental não diz respeito somente à descrição sobre *si mesmo*, mas o que se apresenta a si, o que é doado para a possibilidade de orientação fenomenológica.

Quando há uma orientação para algo, sugerimos funcionalidades “dominadoras” ou “totais” baseadas nos atos de reflexão e esclarecimento e propomos atos parciais alinhados a eles. Esses atos são um direcionamento intencional subjetivo em relação com seus objetos intencionais dispostos por sua vida. Os atos de discernimento e elaboração serão precisos no relacionamento com outro. Aqui é necessário primeiramente evidenciar a relação intersubjetiva

antes mesmo do acesso ao outro. A atitude desinteressada é primeiramente uma atitude de abertura receptiva e de acolhimento em que o outro aparece como é, com sua alteridade irreduzível. A atitude interessada pode ser direcionada para o que vem de seu apelo e reconduzida imparcialmente.

2.3 REFLEXÃO E ESCLARECIMENTO

Como vimos até aqui, a subjetividade transcendental de Husserl não é uma vivência, mas aquela que vivencia; não é um objeto, mas aquela que torna todo objeto visível a partir de si; não é encontrada em lugar nenhum, porém está presente intencionalmente em todas as suas vivências. Nas *Ideias I* Husserl trabalha as funcionalidades da subjetividade em detrimento de suas camadas *hiléticas*. A imparcialidade da subjetividade transcendental tem a ver com a descoberta de seu *não envolvimento* em suas vivências, bem como suas *funcionalidades* específicas alinhadas ao método fenomenológico que reorienta suas vivências.

O método fenomenológico e a descoberta da subjetividade transcendental estão alinhados à função da reflexão. A reflexão pode ser dada de diferentes modos e se encontrar totalmente envolvida e interessada nas coisas do mundo. No entanto, ela pode ser realizada como uma possibilidade imparcial do pesquisador teórico que procura na mostraçãõ de suas vivências, a possibilidade da realização do que encontra como evidente. A reflexão transcendental descobre nas vivências aquilo que atravessa sua condição natural e irrefletida. A postura científica da fenomenologia se desenvolve na descoberta das evidências. Para tanto, evidenciar o que é mais essencial no fenômeno exige um caminho, ou atos reflexivos que percorram o processo metodológico. Propomos que os atos reflexivos para a evidenciaçãõ perpassem pela *recondução*, *clarificação*, *reconhecimento* e nas diversas formas de *evidências*.

Ainda de modo teórico, o pesquisador procura *esclarecer*⁴⁵ a evidência a fim de verificá-la numa intuição exemplificativa, que tornaria possível, em nível eidético, elucidar sua estrutura permanente de realização. Atos como *confirmação*, *verificação*, *revitalização* e *ontopropagação* constituem alguns modos possíveis de realização da evidência. Como a ontopropagação se trata de um conceito aberto aqui neste trabalho, e é um ato realizador dado

⁴⁵ Sublinhamos a tradução do termo esclarecimento. No §25 das Meditações Cartesianas o termo alemão correspondente é *Klärung*, que pode ser traduzido como clarificação, elucidação ou esclarecimento. Como usamos frequentemente as Meditações Cartesianas traduzido pela da editora Madras, optamos pelo termo esclarecimento, conforme sua tradução do Francês “*Éclaircissement*”. Por isso, mantemos nossa escolha por esclarecimento como realização da evidência e usando clarificação em outro sentido relacionado à reflexão.

numa intuição exemplificativa, procuramos elucidá-lo enquanto parcialidades específicas de *radicalização, regramento, arrançamento, expansividade e manutenção*. A possibilidade de investigar as funcionalidades imparciais se devem mais a um exercício fenomenológico do que propriamente o desenvolvimento de novos conceitos.

2.3.1 Reflexão e suas modificações intencionais

Há uma relevância na fenomenologia pura a descrição e análise sobre a reflexão⁴⁶, em se tratando de reduzir os modos vividos em direcionamentos para suas essências respectivas, passando por *modificações* específicas⁴⁷, distinguindo as diferentes reflexões e analisá-las integralmente em ordem sistemática (Cf. HUSSERL, 2006, p. 171). A partir do método fenomenológico, o vivido suspenso passa por um exame reflexivo, pelo horizonte e visão própria, intuindo possivelmente o modo intencional dirigido em atividade constante. A possibilidade de modificar o que se estabelece no dado aí da percepção, deve-se a certo tipo de *reconhecimento* da multiplicidade de formas e evidências do dado examinado (vivido irrefletido), todas em potencialidades mutuas de exame sobre um fluxo determinado, o que traz ao dado intuído em modificação reflexiva, sua apreensão que dá certa evidência da experiência.

Na esfera pura de orientação (*Einstellung*) fenomenológica, a reflexão se estende de um modo *claro e preciso* sobre os fenômenos, que se purificam sobre sua intenção, na direção de conteúdos intuídos e reflexivos. As atividades de reflexão são dadas sobre as vivências, ou seja, nas respostas dadas a partir dos acontecimentos da vida de cada ser humano⁴⁸. Cabe a cada

⁴⁶ É relevante trazer presente uma observação realizada por Jan Patočka, que embora a reflexão na fenomenologia de Husserl tenha um aspecto fundamental, ainda falta a ela, o tratamento de uma teoria da reflexão. “Husserl pressupõe a reflexão desde o princípio e nesta pressuposição está construída a totalidade da fenomenologia transcendental. A fenomenologia transcendental é precisamente uma tentativa de trazer à tona o fundamento reflexivo que é sempre dado originalmente, absolutamente, sem a relatividade do objeto dada externamente na percepção. Somente tendo em vista esse princípio, a ideia faz sentido da redução fenomenológica como um meio pelo qual se pretende apreender o eu, a consciência, originalmente, em suas estruturas e possibilidades de alcançar o objeto” (2005, p. 101, tradução nossa).

⁴⁷ a) Todo eu vive seus vividos, e nestes está realmente e intencionalmente incluída uma variedade de coisas. (...) b) Todo vivido que não se tem ‘sob o olhar’ pode, por possibilidade ideal, passar a ser ‘notado’, uma reflexão se dirige a ele, ele se torna então objeto *para* eu. (...) c) As reflexões são, mais uma vez, vividos e podem, como tais, tornar-se substrato de novas reflexões possíveis e assim *in infinitum*, em generalidade de princípio. (...) d) Toda e qualquer ‘reflexão’ possui o caráter de uma *modificação de consciência*”. (...) e) Toda reflexão provém por essência de mudança de orientação, mediante a qual um vivido previamente dado, por exemplo, um *datum* de vivido (irrefletido) sofre certa transformação, passando para o modo de consciência refletida (ou do consciente). (...) f) Por lei de essência, *todo* vivido pode passar por modificações reflexivas, e em diferentes direções. (Cf. HUSSERL, 2006, p. 168,171-2).

⁴⁸ (...) De acordo com certa estrutura formal noética-noemática, se constituem e se unem continuamente nos modos de transcorrer: passado presente, futuro. Mas no interior dessa forma, a vida se desenrola como um encadeamento de atividades constituintes particulares, determinado por uma multiplicidade de motivos e de sistemas de motivos

indivíduo, ao menos uma vez na vida, “voltar-se a si mesmo” e se rever em quais modos estão alicerçados seus domínios racionais de compreensão, visibilidade e de relação consigo mesmo no mundo com outrem. Nas vivências, nas respostas dadas no decorrer da existência da consciência, os preenchimentos que se associam de modo imanente, afetam e aparecem no que se atravessa para uma possível reflexão.

Para Husserl “*toda e qualquer ‘reflexão’ possui o caráter de uma modificação de consciência, mais exatamente, de uma tal que pode ser experimentada em princípio por toda consciência*” (HUSSERL, 2006, p. 171, grifos do autor). Esta modificação⁴⁹ tem como base a redução fenomenológica que visa uma mudança de atitude, da orientação natural à fenomenológica. “O método fenomenológico se move inteiramente em atos de reflexão” (HUSSERL, 2006, p. 167). A partir disso, ao invés de *efetuar* de modo ingênuo e natural, os atos cognitivos de competência da consciência constituinte da natureza, guiados por teses transcendentais; na orientação fenomenológica se *impede*, por generalidade de princípio, a efetuação de todas essas teses cognitivas, colocando-as fora de ação e não compartilhando delas para as investigações fenomenológicas; e em vez de nelas viver, de *as* efetuar, efetua-se atos de *reflexão* a elas direcionados, apreendendo-as como o ser *absoluto* que elas são (Cf. HUSSERL, 2006, p. 117-118). Ou seja, não se trata de reproduzir os mesmos atos, mas de realizar a reflexão sobre eles.

Segundo a constatação husserliana, “qualquer um pode, sem dúvida, efetuar reflexão e trazê-la à apreensão de seu olhar a consciência; com isso, no entanto, ainda não se efetuou *reflexão* fenomenológica, e a consciência apreendida não é consciência pura” (HUSSERL, 2006, p. 118, grifo do autor). De acordo com Jan Patočka⁵⁰, um dos pontos cruciais da análise da experiência é o momento de sua apreensão, que é desenvolvida em reflexão, mas que não pode ser entendida como uma reflexão sensível, o que poderia incorrer a consequências céticas.

A reflexão não coincide, segundo Husserl, com a *reflexão* de Locke, isto é, com um ato de *sensação* interna. Não é a apreensão de um momento pontual que ocorre em sua atualidade, mas possui suas próprias estruturas necessárias. A partir do momento

particulares que, *conforme as leis gerais da gênese*, formam a *unidade da gênese universal do ego*. O *ego* constitui-se para si mesmo em algum tipo de unidade na história” (HUSSERL, 2001, p. 91).

⁴⁹ “Ora, a própria reflexão é seguramente uma nova espécie de modificação geral – o *direcionamento* do eu para seus vividos e, junto com ele, a efetuação dos atos do *cogito* (em especial, atos da camada mais baixa, fundamental, a das representações puras e simples), ‘nos’ quais o eu se direciona para seus *vividos*” (HUSSERL, 2006, p. 173).

⁵⁰ “Qual é então a tarefa da filosofia? Quais são as coisas em si, para as quais devemos retornar? Ou seja, coisas nessa área especial em que, graças à reflexão, torna-se possível encontrar a estrutura da experiência de como as coisas são descobertas. Você não pode investigar como as coisas são descobertas na facticidade contingente de sua aparência, mas nas estruturas fundamentais que permitem que as coisas apareçam de antemão como objetos de um certo tipo, de modo que em atos sintéticos sejam dadas estruturas universais, dadas as verdades, para que o mundo apareça em sua construção de acordo com as leis. É possível estudar com antecedência, Husserl tem certeza disso. Essa é precisamente a tarefa da filosofia” (2005, p.32, tradução nossa).

em que a reflexão era entendida como uma mera apreensão das atualidades em sua atualidade, em sua presença viva, estaríamos sujeitos a consequências céticas (2005, p. 30).

A reflexão fenomenológica tem como domínio os vividos puros como essencialidades absolutas, e isto significa que eles são “por essência, independente de todo ser mundano, natural, e também não precisa dele para sua *existência*” (HUSSERL, 2006, p. 119, grifo do autor). Ou seja, a “existência” da consciência não pode estar subordinada e condicionada pela existência de uma natureza, pois o natural é um correlato desta consciência e se constitui segundo leis eidéticas da própria consciência que é a doadora de sentido (*Sinngebende*). Do mesmo modo, um vivido psicológico transcendente – *contingente e relativo* - se diferencia de um vivido transcendental que é *necessário e absoluto*, pois o primeiro é mera *unidade da constituição intencional*, que pressupõe uma “consciência doadora de sentido a qual, por sua vez, é absoluta e não novamente por meio de uma doação de sentido” (HUSSERL, 2006, p. 128). Assim, “o princípio ordenador do absoluto tem de ser encontrado no próprio absoluto e em consideração absoluta pura” (HUSSERL, 2006, p. 119).

A reflexão transcendental visa modificar vividos irrefletidos em refletidos. Há certa primazia do irrefletido na consciência, mas “só pode ser sabido por reflexão, e só pode ser fundamentado como saber imediato por intuição reflexiva doadora” (HUSSERL, 2006, p. 178)⁵¹. A reflexão revela algo próprio do vivido – dirigido sob seu olhar – e que já estava ali bem antes que esse olhar fosse dirigido a ele. Portanto, a reflexão faz saber que o irrefletido se situa anteriormente ao reflexivo⁵². Mas, ao “lançar *luz*” sob o vivido irrefletido, a possibilidade

⁵¹ Essa parte citada se encontra no §79 das *Ideas I* e Husserl ali pretende justamente responder aos críticos defendendo que a fenomenologia não é atingida pela argumentação cética e que os críticos caem justamente em um contrassenso de princípio, pois em suas argumentações, eles pressupõem como condições de possibilidades e de validez aquilo que negam em suas teses, quando duvidam da relevância da reflexão e de suas modificações intencionais. Ou seja, ao duvidar da importância cognitiva da reflexão, ou afirmar que as modificações da reflexão alteram o vivido original a tal ponto de torná-lo completamente outro, o crítico, no primeiro caso, acaba por refletir ao enunciar sua dúvida sobre a reflexão e assim, cai num contrassenso; no segundo caso, as modificações são dadas “num conteúdo intuitivo e, portanto, é contrassenso afirmar que não há nada de cognoscível aqui, nada que se refira ao conteúdo do vivido irrefletido e da espécie de modificações por que ele passa” (2006, p. 178-179). Assim, “o ceticismo perde sua força quando se deixam de lado as argumentações verbais e se retorna à intuição de essência, à intuição doadora original e sua própria legitimidade original” (HUSSERL, 2006, p. 179).

⁵² Husserl antecipa uma tese que será muito examinada criticamente pelos existencialistas, qual seja, que a “existência precede a essência”, ou que a consciência não é possível antes do ser. Ao colocar que o irrefletido já se dá de certo modo anterior ao refletido, ele descreve que a possibilidade de sentido deste refletido, ou melhor, trazê-lo para apreensão em sua unidade de sentido, somente é possível pela reflexão. No entanto, como o irrefletido também é um vivido, mas que seu sentido é apreendido na reflexão, ocorrendo também como consciência. Assim afirma: “é inerente ao modo de ser do vivido que um olhar de percepção intuitiva possa ser dirigido de maneira inteiramente imediata a todo vivido efetivo, vivo como presente originário. Isso ocorre na forma da ‘*reflexão*’, na qual se deve notar o que tem de próprio: o que nela é apreendido na forma de percepção se caracteriza por princípio como algo que não apenas é e perdura no interior do olhar perceptivo, mas que *já era antes* que esse olhar se voltasse para ele. Todos os vividos ocorrem como consciência” (HUSSERL, 2006, p. 107, grifos do autor). Sartre

de modificação não se deve ao fato desse vivido estar aí e que se vai alterá-lo em outra coisa diferente daquilo que ele se mostra originalmente⁵³? Ao que parece, a reflexão “*não altera a referência objetiva*” e “o vivido irrefletido *não* perde sua essência ao passar para a reflexão” (HUSSERL, 2006, p. 178, grifos do autor). O que ocorre é que, no direcionamento intencional do ato reflexivo, surge, como alteração intencional, outro *estado* diferente do que estava espontaneamente no vivido irrefletido. O irrefletido continua em sua orientação, e por isso não perde sua essência. A reflexão, por sua vez, faz referência ao irrefletido objetivo, mas sua orientação é dada pela intuição reflexiva que lhe coloca em outro estado e preenchimento vivido. Nas “Meditações Cartesianas”, Husserl afirma que a partir da redução fenomenológica, um *estado* essencialmente diferente vem substituir o estado primitivo espontâneo e ingênuo, ou seja, na reflexão, este estado primitivo é alterado.

A alteração é essencial, pois o estado vivido, ingênuo de início, perde sua “espontaneidade” primitiva precisamente pelo fato de que a reflexão toma por escopo o que de início era *estado* e não *objeto*. A tarefa da reflexão não é reproduzir uma segunda vez o estado primitivo, mas sim observá-lo e explicar seu conteúdo. A passagem para essa atitude reflexiva naturalmente faz surgir um novo estado intencional, estado que, na singularidade que lhe é própria de “se relacionar ao estado anterior”, torna consciente, até mesmo evidente, não qualquer outro estado, mas este mesmo. E só desta forma se torna possível esta experiência descritiva, à qual devemos todo saber e todo conhecimento concebíveis relativos à nossa vida intencional (2001b, p. 52, grifos do autor).

Para Husserl, “tudo dependerá evidentemente da observação estrita da imparcialidade absoluta dessa descrição, quer dizer, da fidelidade ao princípio da evidência pura colocado mais alto” (2001b, p. 53). Essa observação é com relação “aos dados puros da reflexão transcendental, tomá-los exatamente como se apresentam na intuição da evidência direta e afastar deles todas as interpretações que ultrapassem essa afirmação” (2001b, p. 53). Por intuição eidética é possível descrever o que se apresenta na apreensão da unidade de sentido desse vivido, segundo as leis eidéticas pelas quais ele se doa. Portanto, pode-se direcionar-se para este ou aquele vivido em particular, mas a sua apreensão eidética reflexiva descreve a unidade de sentido intuída do dado reflexivo absoluto, e este dado, por sua vez, torna-se intuitivamente um vivido que pode, por generalidade de princípio, ser descrito e refletido

escreve assim em “O ser e o nada”: “a consciência não reflexiva torna possível a reflexão: existe um cogito pré-reflexivo que é condição do cogito cartesiano” (2015, p. 24).

⁵³ “Todo vivido é em si mesmo um fluxo do devir, ele é o que é pela *geração originária* de um tipo eidético inalterável: um fluxo constante de retenções e protenções mediado por uma fase ela mesma fluida de originariedade, na qual se toma consciência do agora vivo do vivido, em contraposição ao seu ‘antes’ e ao seu ‘depois’” (HUSSERL, 2006, p. 172, grifos do autor).

constantemente *in infinitum*, perpassando pelos níveis em que se desenvolvem as reduções fenomenológicas.

Como se dá esta reflexão “*in infinitum*”? Ao intuir a unidade de sentido do próprio vivido irrefletido, que é um dado originário da consciência, este mesmo dado, agora em sua forma intuitiva, doa-se em diversos níveis eidéticos, fazendo com que a consciência reflexiva reconheça e apreenda intencionalmente, por sua vez, estas unidades, enquanto possibilidades de apreensão. A modificação se dá na apreensão destes níveis eidéticos, que advém do vivido original⁵⁴, excedendo assim o mero dar-se irrefletido, mas aparecendo sobre diversos modos ou estados possíveis para a apreensão intuitiva reflexiva. É possível que na história vivida o sujeito racional se depare com questões que lhe são próprias e muitas vezes evidências constrangedoras (Cf. HUSSERL, 2001b, p. 98), mas que a partir da redução fenomenológica e de suas modificações intencionais, o vivido refletido se doe como uma possibilidade mais fluida de permanência (que poderá ser retomada e reconduzida reflexivamente e, aí, *in infinitum*), vinculando com o que fora dado originalmente, no instante momento que se reflete imparcialmente suas variações eidéticas, mas direcionado para outro nível, para o dado refletido, para sua *adequação evidente* como unidade invariável de todas as variações possíveis.

Com o exercício da reflexão se abre a possibilidade de *clarificar* as unidades eidéticas dos vividos da consciência, bem como seu fluxo *temporal* de apreensão, destacados em atividades retentoras, reprodutoras e protentoras; e, ainda, apreender os modos pelos quais é possível que algo se doe ou se mostre em intuição pura. Para Husserl, a reflexão, em seus atos de *experiência* reflexivos, é a única forma que se pode saber “algo do fluxo de vividos e de sua referência ao eu puro” (2006, p. 173). Através dos atos reflexivos se pode saber “que o fluxo de vividos é um campo livre de efetuação de cogitações de um único e mesmo eu; que todos os vividos do fluxo são vividos dele, justamente porque ele pode olhar para eles ou, ‘por intermédio deles’, para algo estranho ao eu” (HUSSERL, 2006, p. 173, grifo do autor).

Husserl descreve sobre os fenômenos da reflexão:

Os fenômenos da reflexão são, com efeito, uma esfera de dados puros e, sob certas circunstâncias, perfeitamente claros. Neles se tem uma *evidência eidética* sempre atingível, porque imediata: a partir do dado objetivo como tal, é possível reflexão sobre a consciência doadora e seu sujeito; a partir do percebido, daquilo que está ‘aí’ em carne e osso, é possível reflexão sobre o perceber; a partir do recordado, a partir de seu vislumbre enquanto tal, como “tendo sido”, é possível reflexão sobre o recordar; a partir do enunciado, no transcurso do seu ser dado, é possível reflexão sobre o enunciar etc.; em todas essas operações o perceber, como percepção justamente desse percebido, a consciência, como consciência deste algo de que se é

⁵⁴ “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” (HUSSERL, 2006, p. 89).

consciente em tal momento, é o que entra como dado. É evidente que, por essência, - portanto, não apenas por fundamentos meramente contingentes, como que meramente “para nós” nossa “constituição psicofísica” contingente -, algo como consciência e conteúdo de consciência (no sentido real ou intencional) só pode ser conhecido por reflexão. Logo, até Deus está sujeito a essa necessidade absoluta e evidente, assim como à evidência $2+1=1+2$. Também ele só poderia alcançar conhecimento de sua consciência e de seu conteúdo reflexivamente. (2006, p. 179, grifos do autor).

2.3.1.1 Atos reflexivos

A reflexão implica diversos atos reflexivos⁵⁵ como *recondução*, *clarificação*, *reconhecimento* e *evidência*, tendo por base o processo metodológico de redução, ou seja, suspensão e escavação necessária até o fazer-se mostrar da fenomenalidade específica dos atos reflexivos em suas intuições doadoras. Esses atos são uma extensão parcial da própria reflexão, ou seja, fazem parte de sua essência constituinte. Neste sentido, apenas se mencionará a possibilidade de desenvolvimento de alguns desses atos que formam a estrutura da reflexão, já que o próprio Husserl, até onde se sabe, não chega a fazê-lo.

a) *Recondução*: No retorno a si mesmo reflexivo, há um componente de recondução que remete à intencionalidade da consciência subjetiva, como possibilidade constituinte do sentido⁵⁶. Na esfera transcendental, na recondução, como um retorno aos vividos, aparece à consciência intuitiva um *vestígio* do sensível, de vividos originários que podem entrar em conexão por uma teia intencional de vividos constituídos reflexivamente, como por exemplo, percepção de coisas (mesmo tendo apenas uma fase absolutamente originária, pois sempre está em fluxo). Assim diz Husserl: “partindo, inversamente, de cada vivido já caracterizado por tal

⁵⁵ Husserl descreve que “o estudo do fluxo de vivido se efetua, por seu turno, em diversos atos reflexivos construídos de maneira peculiar, os quais entram eles mesmos novamente no fluxo de vivido e podem e devem se tornar, em reflexões correspondentes de níveis mais altos, objetos de análises fenomenológicas” (2006, p. 170). Pelas leituras efetuadas até aqui, Husserl não trata dos atos reflexivos especificamente, mas descreve e abre os conceitos destes no tema da reflexão, bem como na distinção entre atos globais e atos parciais (ou atos que exercem função servidora e função dominadora). Assim, pode-se pensar a reflexão, em sua forma reduzida, como um feixe de atividades ou especificidades pelas quais passa, possibilitando reflexão (reduzida em atos específicos) sobre os vividos. Por isso, a partir daqui abre-se a possibilidade de trabalhar e explorar com os atos reflexivos, uma pequena amostra de atos que pode proporcionar um melhor encaminhamento de escavação para *ver* o objeto reflexivo enquanto tal se mostra em sua essência primeira.

⁵⁶ Paul Ricouer, em sua obra “Na escola da fenomenologia” analisa partes da obra *Phénoménologique et matérialism dialectique* de Than-Duc-Thao e de sua análise histórica e crítica da empreitada husserliana. Nesse sentido, para o autor da análise de Paul Ricouer, a fenomenologia aparece como a última figura do idealismo, de um idealismo que tem “nostalgia da realidade”. Dentre as críticas apresentadas na obra, Than-Duc-Thao enfatiza a relevância da filosofia das essências, pois as essências são as condições do real e que deveria reconduzir ao sujeito como a possibilidade constituinte do sentido. “Quanto a esse apetite do real, Thao se notabiliza por discerni-lo até na primeira filosofia das ‘essências’ que, diz ele, é autêntica na medida em que a essência não é um possível separado, mas a possibilidade do real, o sentido da sua objetividade. Por isso, a ‘essência’, como sentido *do* real, deveria reconduzir ao sujeito, ou seja, à intencionalidade da consciência constituinte do sentido” (RICOEUR, 2009, p. 158, grifo do autor).

modificação e então sempre caracterizado *em si mesmo* como tal, seremos reconduzidos a certos protovividos, a ‘impressões’, que exibem os vividos *absolutamente originários* no sentido fenomenológico” (HUSSERL, 2006, p. 172, grifos do autor).

No ato reflexivo de *recondução* se parte do vivido reduzido. O vivido, enquanto unidade de sentido, desperta para modalidades de visagens que são reconduzidas a fim de serem apreendidas em sua clareza invariável. Ou seja, ao *visar* o vivido que está constituído e mostrado como aparição, no sentido dado pela intuição, visado em sua identidade, reconduz-se para a clarificação de seu sentido, de modo a modificar a consciência para um nível eidético adequado e evidente. Dado em níveis diversos, os vividos podem se estabelecer de modos possíveis, e muito comum permanecer no sentido em que foram constituídos, pois as impressões realizadas de modo originário na percepção se enrijecem na intensidade em que foram vivenciados. Contudo, outros modos podem ser *recolocados* para se intencionar a partir do originário, estendendo-se para outras mais abrangentes e ampliadas de sentido.

b) *Clarificação*⁵⁷: Para Husserl, o direcionamento de maior relevância para a reflexão são as essências e os nexos eidéticos a serem apreendidos nos vividos puros e conceituados por meio do *modo como se dão* em suas possibilidades eidéticas. A base para essa apreensão eidética são as *intuições individuais*⁵⁸, mas elas se apresentam num nível inferior de clareza, assim como suas *apreensões eidéticas*, mostrando o seu correlato *apreendido* com obscuridades de sentido, turvações e imprecisões internas e externas. Então, aquilo que se vislumbra na obscuridade deve *ser trazido à clarificação* (em seus níveis de clareza) para que suas apreensões eidéticas possam corresponder correlativamente à *mais perfeita clareza*, nas quais as essências e suas relações ganhem sentido de dado pleno (Cf. HUSSERL, 2006, p. 148).

Mas qual é o objetivo ‘preciso’ da clarificação? Para Husserl, cada nível de clareza leva a uma certa *proximidade* com o *absoluto* do dado⁵⁹, no qual o puro dado se dá em si mesmo. “O objeto não está em geral diante do olhar apenas como ‘ele mesmo’ e como ‘dado’ para a

⁵⁷ Para Husserl, “a *clarificação* consiste [...] em dois processos que se vinculam uma ao outro: nos *processos de tornar intuitivo* e nos *processos de intensificação da clareza do já intuído*” (2006, p. 150, grifo do autor).

⁵⁸ “As intuições individuais que servem à apreensão eidética podem já ser claras o bastante para proporcionar a obtenção totalmente clara de uma generalidade de essência, a qual, no entanto, não vai tão longe como a intenção diretora; falta clareza do lado das determinações mais precisas das essências coimplicadas, e, portanto, é preciso fazer uma aproximação das individualidades exemplares ou providenciar outras mais adequadas, nas quais os traços individuais que se intenta confusa e obscuramente buscar possam ser ressaltados e então trazidos à condição de dado o mais claro” (HUSSERL, 2006, p. 151).

⁵⁹ “O dado não deve, todavia, ser entendido aqui como dado originário e, portanto, como dado da percepção. Não identificamos o ‘*dado ele mesmo*’ com o ‘*dado originalmente*’, com o dado ‘em carne osso’. No sentido assinalado com precisão, ‘dado’ e ‘dado ele mesmo’ são um só, e o emprego da expressão pleonástica deve nos servir apenas para excluir o *dado no sentido mais lato*, segundo o qual por fim se diz de qualquer representado que ele está dado na representação (mas talvez ‘de modo vazio’)” (HUSSERL, 2006, p. 149, grifos do autor).

consciência, mas como *puro dado* de si, *inteiramente, como ele é em si mesmo*” (HUSSERL, p. 148-49, grifos do autor). No entanto, se ainda houver obscuridades, parcialidades sombreadas de turvações no dado, ter-se-á dificuldades de apreensão do dado “ele mesmo”, e no caso de uma obscuridade total, oposto a clareza plena, nada é dado ai, fica apenas uma consciência obscura, “*não mais intuitiva e, estritamente, não mais ‘doadora’ no sentido próprio da palavra*” (HUSSERL, 2006, p. 149, grifos do autor). Portanto, o objetivo da clarificação é elevar o dado a níveis tais que permitam a sua doação em si mesmo de modo de dado *adequado*⁶⁰, tal como ele é, sem ser corroborada ou enfraquecida, em sua essência intuitiva pura, na qual haja uma “coincidência entre os níveis de *doação, de intuitividade, de clareza*” (HUSSERL, 2006, p. 149, grifos do autor).

d) *Reconhecimento*: O que se mostra ou destaca aparecimento a partir da recondução do vivido à clarificação? A identificação do dado pleno. Mas, o dado pleno já não estava oculto no vivido dado originário? Pelo que parece, a reflexão clarificadora não cria o dado pleno, mas o manifesta. O dado pleno não está no dado originário, mas, graças à reflexão, o excede. Nesse caso, a tese de Sartre que diz: “a reflexão é mais *reconhecimento* do que conhecimento” (SARTRE, 2015, p. 214, grifo do autor) se faz bastante adequada. O dado pleno mostra-se intuitivamente à reflexão clarificadora e essa aceita-o inegavelmente como evidência irrecusável, pois diante do dado claro e evidente, realiza-se intencionalmente o reconhecimento de sua manifestação. Tal reconhecimento se faz por uma *evidenciação*⁶¹, que pode, todavia, ter suas indeterminações, principalmente quando se refere, por exemplo, a tentativa de apreensão do eu puro, que não se dá como objeto, mas como a possibilidade pela qual todo objeto se torna possível.

e) *Evidência*: Husserl diz que “evidência e clareza de visão são entendidas, no sentido forte e comum, como significando a mesma coisa” (2006, p. 306), mas em seu trabalho é preciso distingui-las terminologicamente. No que segue, diz que, num sentido mais elevado, a

⁶⁰ “Toda *categoria* de objeto (ou toda região e toda categoria no nosso sentido estrito, forte) é uma essência geral que pode por princípio ser trazida à condição de dado adequado. *Em sua doação adequada* ela prescreve uma *regra geral evidente* para cada objeto particular trazido à consciência em multiplicidade de vividos concretos (os quais não devem naturalmente ser tomados como singularidades individuais, mas como essências, como concretos de níveis mais baixo). Ela prescreve regras para o modo como um objeto a ela submetido poderia ser trazido à condição de dado originário adequado e por que nexos de consciência isolados ou em decurso contínuo e por que provisão eidética concreta desses nexos deveria passar” (HUSSERL, 2006, p. 316, grifos do autor).

⁶¹ Sokolowski afirma que na fenomenologia, a palavra evidência não significa apenas um fato ou um dado que se coloca para provar um enunciado, como se ela fosse algo que se pode pegar para demonstrar. Na fenomenologia “evidência” toma o sentido da forma verbal, ‘evidenciar’. É a realização da verdade, o produzir de uma presença. É uma performance e uma realização. A evidência é a atividade de apresentar uma identidade numa multiplicidade, a enunciação de um estado de coisas, ou a verificação de uma proposição. É a efetividade da verdade” (2004, p. 171).

evidência⁶² é o “ato da razão”, “consciência dóxica posicional” e “*adequadamente* doadora”. A evidência presentifica o dado pleno (na correspondência entre intenção-intuição reflexiva), que pode ser entendido como um resíduo fenomenológico, preenchida adequadamente no ato intencional reflexivo, não atingida pela redução fenomenológica. A consciência tem em si mesma um ser próprio, o refletido pleno. Sokolowski descreve claramente o sentido da evidência para a fenomenologia:

A evidência é a apresentação bem-sucedida de um objeto inteligível, a apresentação bem-sucedida de algo cuja verdade tornou-se manifesta ao evidenciar a si mesma. Tal apresentação é um acontecimento notável da vida da razão. É o momento no qual algo entra no espaço de razões, o mundo de inteligibilidades. Tal evento não é apenas uma perfeição do sujeito que a realiza; não faz perfeita somente a pessoa que entende ou enxerga o que está se passando. É também uma perfeição no objeto; o objeto é manifestado e sabido, ele revela a si mesmo. Sua verdade é atualizada, evidenciada. (2004, p. 172).

No §6 das *Meditações Cartesianas*, Husserl trabalha com diferenciações de evidências, dadas numa infinidade ilimitada de experiências ou evidências pré-científicas, podendo todas elas serem mais ou menos perfeitas, dependendo dos níveis de insuficiência que se podem demonstrar. A exigência filosófica é de uma evidência apodítica e primeira em si, como por exemplo, a intencionalidade da consciência. Resumidamente: a) *Evidências pré-científicas*: são todas mais ou menos perfeitas (suficientes); se apresentam numa infinidade ilimitadas. b) *Evidências imperfeitas*: são unilaterais, relativamente obscuras, indistintas quanto à maneira pela qual as coisas ou os “fatos” são aí mostrados “em si”; são insuficientes. c) *Evidência adequada*: é o aperfeiçoamento numa progressão sintética de experiências concordantes, em que intenções significantes chegam ao estado de uma experiência real, que os confirme e preenche; é a ideia correspondente de perfeição. d) *Evidência apodítica*: é um outro tipo de perfeição da evidência. Pode pertencer a evidências inadequadas. Possui *uma indubitabilidade absoluta* de uma categoria especial e bem determinada, aquela que o estudioso atribui a todos os princípios (Cf. HUSSERL, 2001b, p. 32-33).

Todo o esforço reflexivo consiste em *ver* a evidência, e para a sua efetivação, mostrar-se ao esclarecimento. A evidência possui uma estrutura teleológica que pode ser verificada no processo de fundamentação científica e filosófica. A reflexão mostra as atualidades e

⁶² “Husserl enfatiza como condição subjetiva básica do conhecimento a experiência da *evidência*, quer dizer, a atestação clara de que certo estado de coisas é ou não é aquilo que parece ser. A evidência não é um sentimento acessório acrescentado de maneira contingente a alguns juízos; ela é um tipo particular de vivência, um modo específico de se relacionar com os objetos. Toda experiência da evidência se caracteriza como doação originária daquilo que é visado em tal experiência” (SACRINI, 2018, p. 38-39).

potencialidades da vida intencional em seu sentido objetivo, não estando dado definitivamente, mas como possibilidade de serem esclarecidas, na medida em que se propõem definições mais precisas, antecipadas por intuições exemplificativas pelo esclarecimento, validando ou não sua efetuação determinada pela percepção que implica novos horizontes em que se abrem novas perspectivas.

Da nossa parte, a evidência com a qual partimos, e que também servirá como guia transcendental, é “dada” pela *relação intersubjetiva: somos sujeitos plurais no mundo, implicados por encontros/situações/contextos diversos, convivendo uns com os outros em comunidades*. Antes de todas as relações possíveis (científicas, culturais, jurídicas etc.), estamos implicados numa relação com o outro (ou na relação com o rosto, como dirá Lévinas). Enquanto sujeitos, carregamos a possibilidade de refletir sobre as próprias situações vividas e podemos desenvolver nossas potencialidades para uma vida ética, pautada por valores comunitários. Há sempre a possibilidade de renovação, quando sujeitos podem refletir e esclarecer suas vivências ou escolhas de maneira adequada e responsável. Eis, aqui, um horizonte de possibilidades!

2.3.2 Esclarecimento como um modo de realização da evidência

O ‘esclarecimento’ designa sempre *um modo de realização da evidência*, o estabelecimento de um trajeto sintético, que vai de uma intenção confusa à correspondente intuição ‘exemplificativa’, ou seja, aquela que leva implícito em si o sentido a partir do qual seria possível, se conseguisse ser direta, levar à intenção em questão uma confirmação de sua significação existencial e de ‘preenchê-la’ de maneira adequada. A intuição ‘exemplificativa’, a confirmação originária, dá-nos não uma evidência realizadora do *ser*, mas da *possibilidade de ser* de seu conteúdo (HUSSERL, 2001b, p. 75, grifos do autor).

O ponto de partida de uma reflexão transcendental “é necessariamente o objeto ‘simplesmente’ dado” (HUSSERL, 2001b, p. 67, grifo do autor). O que é dado torna-se *guia transcendental* para a descoberta das funcionalidades intencionais da consciência, bem como, a unidade de sentido desse objeto visado. A reflexão inicia com aquilo que afetou ou envolveu a experiência, seja numa experiência de percepção (que é mais originária), lembrança, imaginação etc⁶³. Há um conteúdo que chama a atenção, do qual podemos apenas reproduzi-lo do modo como se dá, ou reconduzi-lo para a clarificação de seu conteúdo. Na clarificação, como vimos, procuramos reconhecer seus modos e propriedades específicas, a fim de evidenciar o

⁶³ “Podemos até mesmo dizer que a evidência tomada em geral é *experiência*, em um sentido muito amplo e, no entanto, *essencial*” (HUSSERL, 2001b, p. 74, grifos do autor).

dado em si mesmo. Esse dado evidente ainda é um objeto intencional, mas agora como conteúdo reflexivo.

A reflexão nos leva até a evidência no *modo* pelo qual o objeto se corresponde com a consciência, implicando horizontes e potencialidades tipificados em cada modo, descritos numa estrutura universal dos modos possíveis de objetos. “*Cada objeto, em geral* (e também cada objeto imanente), corresponde a *uma regra de estrutura do eu transcendental*” (HUSSERL, 2001b, p. 70, grifo do autor). Este objeto, tomado como dado consciente do sujeito, “designa uma regra universal para outras *possibilidades* de consciência do mesmo objeto e de possibilidades predeterminadas na essência” (HUSSERL, 2001b, p. 70, grifo do autor).

Como vimos, para Husserl, a subjetividade transcendental *constitui* seus objetos intencionais num conjunto ordenado. Todas as funções da consciência, tomadas nesse conjunto, formam as sínteses constitutivas, as quais nos permitem falar de objetos em geral. No entanto, por que o objeto intencional é tomado como guia transcendental? Um guia (*Leitfaden*) aponta alguns caminhos ou alinhamentos possíveis e variáveis. Na reflexão, o vivido que se mostra originariamente como afecção, é reconduzido transcendentalmente pela via da *epoché* até a sua mostração em evidência. No esclarecimento, não é qualquer caminho que serve, portanto, não o afeto, mas a experiência evidente (e intencional) que temos com ele na reflexão. A possibilidade de sua efetuação perpassa pela evidência intencional, como guia transcendental, para sua realização exemplificativa. O caminho pode parecer análogo ao da reflexão, mas é na direção da possibilidade de orientar uma prática (formulação de juízos) ou existência que o esclarecimento se encaminha. É possível estabelecer uma adequação entre evidência e experiência externa, como ser realmente existente? Para Husserl, o *objeto intencional*, a *identidade* do objeto real-existente e a *adequação* entre os dois “não é um elemento real da evidência e da confirmação como fenômenos do jogo da consciência” (2001b, p. 76-77). Isso significa que esse jogo é de ordem imanente/ideal. Portanto, não se trata de “realizar essa evidência de fato (...), mas *elucidar (explicitar) sua estrutura essencial*, assim como as estruturas essenciais das dimensões de infinidade que constituem e compõe de maneira sistemática sua síntese ideal infinita” (HUSSERL, 2001b, p. 79, grifos do autor).

Como esclarecer a estrutura essencial da evidência? Para Husserl, ser real (provável, duvidoso, nulo...) ou irreal, verdadeiro ou falso, objeto possível ou efetivo, etc. são tomados como partes da vida da consciência (ou da razão entendida como uma forma de estrutura universal e essencial). E, como tais, são assumidos no sentido objetivo. A partir das sínteses que a consciência opera, há, por um lado, uma *confirmação e verificação* com relação a intenção ou o sentido objetivo dado dos fenômenos; por outro lado, como negação desses atos, pode

haver uma *anulação* ou *aniquilamento*, também de maneira evidente, da intenção ou sentido do dado. “Então, *de forma correlata*, o objeto da intenção possui um caráter evidente de ser um objeto ‘que é’ ou ‘que não é’ (ou seja, cujo ser está negado, ‘riscado’)” (HUSSERL, 2001b, p. 73, grifos do autor). A estrutura essencial da evidência é formada por “atos” e “correlatos da razão”, possivelmente realizados pelo “sujeito transcendental”. “‘Razão’ conduz a possibilidades de confirmação e ‘verificação’, e estas, no final das contas, levam à evidência, quer seja uma evidência adquirida ou por adquirir” (HUSSERL, 2001b, p. 73, grifos do autor).

Aquilo que nos ocorre (situações, encontros, conflitos, ou tudo aquilo que podemos, de certo modo, designar na experiência como afecção) desperta em nós possibilidades e condições realizadoras, anteriormente desconhecidas por nós, mas presentes enquanto estruturas subjetivas em potencialidade. Do mesmo modo, a evidência (ou o dado evidente), como experiência original, revela mais possibilidades do esclarecimento, do que o esclarecimento poderia sem esta relação com a evidência. A situação desperta em nós múltiplas potencialidades; muitas delas, certamente, irrealizáveis ou inadmissíveis efetivamente. A “evidência” estrutura os modos possíveis de esclarecê-la, ou seja, realizá-la, dependendo da confirmação e verificação com o que a própria evidência mostra, dados numa ordem imanente ideal. Nessa ordem, não temos somente a “evidência”, mas como ela se estrutura subjetivamente, em seus modos possíveis e efetivos.

Para o esclarecimento da estrutura essencial da evidência é necessário realizar uma distinção entre *efetividade* e *imaginação* que atravessa todas as modalidades do ser. Segundo Husserl, ao lado da *imaginação*, encontramos um novo conceito de *possibilidade*, entendida num “*como se*” (*Gleichsam*), que modifica os modos de ser dados enquanto certeza da existência⁶⁴. Essa modificação (do “como se fosse assim” ou “por assim dizer”) dá outros modos possíveis e imagináveis aqueles do existente, que podem ser realizados efetivamente, na medida que se estabelecem nos modos de consciência posicional ou quase-posicional, correspondentes às evidências particulares nesses modos respectivos (Cf. HUSSERL, 2001b, p. 75). As modalidades existenciais são apenas *índices*, dados (a partir da redução fenomenológica) sob o *modo* de crença para a subjetividade transcendental. A maioria desses modos de crença não têm nada a ver com a evidência. Desse modo, são suspensos e não mais considerados “como ‘válidos’, se uma síntese de identidade evidente nos levasse a uma contradição com o *dado evidente*” (HUSSERL, 2001b, p. 76, grifos do autor).

⁶⁴ Destacamos a discussão realizada por Husserl nas *Ideias I*, em especial os parágrafos 111, 112, 113. Ali o filósofo trabalha com as modificações de neutralidade e imaginação nas esferas de crença. Continuamos um pouco dessa discussão mais adiante quando tratarmos da neutralidade e *epoché*.

Com isso, teremos uma anulação do ser real? Como podemos estar seguros com relação a ele? Para Husserl, o ser real se dá por meio de uma “síntese de confirmação verificadora, a única que nos apresenta a realidade verdadeira” (HUSSERL, 2001b, p. 76). A evidência é a guia, para que a verdade ou realidade verdadeira possam ser extraídas e conhecidas, adquirindo um *sentido* que designa e determina objetos como “*realmente existente, verdadeiro, legitimamente válido*” (HUSSERL, 2001b, p. 76, grifo do autor). Assim, toda *justificação* e todo julgamento decorrem da evidência, assim como toda *adequação* forma-se como confirmação, ligadas ao sujeito transcendental que constitui as sínteses do que lhe é próprio (Cf. HUSSERL, 2001b, p. 76).

2.3.2.1 Atos esclarecedores

(...) é preciso evidência nas direções de reflexão e direções de modificação eideticamente possíveis (...), mas é preciso especialmente evidência nas maneiras como cada consciência pode ser transposta a uma consciência de juízo, como a partir de cada consciência podem ser retirados *estados-de-coisa* do tipo noético e noemático (HUSSERL, 2006, p. 282, grifos do autor).

No que está dado em aparição, é preciso conduzir a visão para os *modos* dos quais o vivido foi apreendido reflexivamente. A descrição vivida está alicerçada numa síntese de modos possíveis, em diversos níveis *eidéticos* que, uma vez *reconduzidos à clareza, reconhecidos* pela consciência refletidora, agora orientadas como sentido *evidente* para o esclarecimento. É relevante o direcionamento para o *modo* como os vividos se dão⁶⁵ e investigando a própria essência de como se doa em níveis diversos, sendo possível sua apreensão e realização.

Husserl pensa o esclarecimento como uma intuição exemplificativa, cujo poder de realização prática perpassa por uma descrição teórica e evidentemente reflexiva. A imaginação (*como se*) é uma atividade relevante para pensar modos possíveis na orientação do próprio existir humano⁶⁶. A “prática” fenomenológica, como veremos na próxima seção, tem a ver com um ideal de vida ético, que possibilita pensar na própria situação existencial e sua renovação reflexiva. Por isso, o esclarecimento e seus atos específicos, ainda que de modo exemplificativo,

⁶⁵ “Se o olhar do investigador se direciona para os vividos, eles se oferecem em geral num *vazio* e numa *vaga distância*, que os torna inutilizáveis, tanto para uma constatação singular, quanto para uma constatação eidética. Isso se passaria de outra forma se, em vez de nos interessarmos por eles, nós nos interessássemos pelo modo como se dão e investigássemos a própria essência do *vazio* e da *vagueza*, os quais, por seu turno, surgem aqui não vagamente dados, mas na mais plena clareza” (HUSSERL, 2006, p. 148).

⁶⁶ “(...) para quem gosta de expressões paradoxais e entende a plurivocidade do sentido, pode-se dizer, com estrita verdade, que a *ficção* constitui o elemento vital da fenomenologia, bem como de todas as ciências eidéticas, que a ficção é a fonte da qual o conhecimento das ‘verdades eternas’ tira seu alimento” (HUSSERL, 2006, p. 154, grifo do autor).

teriam por função realizar o que desponta de mais verdadeiro e valoroso. A reflexão por si mesma, sem um horizonte teleológico, não nos levaria a lugar nenhum. É preciso que no horizonte intencional desponte um ideal, cuja realização racional humana encontre seu sentido autêntico e ético. A passagem da reflexão ao esclarecimento implica a renovação existencial humana. Do “dar-se conta” de suas vivências (situações, contextos etc.) para renovação, atualização e justificação de uma vida racional autêntica em comunidade.

Da nossa parte, investigando na própria fenomenologia de Husserl, pensamos que os atos esclarecedores⁶⁷ podem ser constituídos de *confirmação*, *verificação*⁶⁸, *revitalização*⁶⁹ e *ontopropagação*⁷⁰. Tendo em vista o que fora contemplado, os atos esclarecedores encontram na evidência uma primeira *confirmação* com o que fora refletido. A *verificação* traz à mostra uma síntese de confirmação verificadora que apresenta a evidência intuitiva reflexiva, agora para a *revitalização*, visando um modo de direcionamento existencial, revitalizando como passível de aplicação, mas ainda na esfera teórica, na possibilidade de solução prática e esclarecida de si, que pode ser estendida e *ontopropagada* como intuição, desenvolvendo, por exemplo, quando for o caso, um *modo justo* na relação com outrem, um deixar ser e mostrar-se a partir da abertura da estranheza. Portanto, aqui se faz necessário pensar no *contexto/situação*, ou mesmo na medida que decorre a situação, o modo que pode deixar viar-a-ser das melhores possibilidades contempladas, sempre com abertura a outrem, que se faz tão necessário quanto a situação.

Um movimento em direção a dinamicidade de aparecimento, e a retirada do que não for essencial, traz à luz o que é possibilidade de descrição, portanto, devendo sempre ser *clarificada*

⁶⁷ De modo semelhante a reflexão, Husserl não descreve quais são os atos esclarecedores, e é muito fácil confundir esclarecimento com reflexão, ou como algumas traduções apresentam como clarificação. No nosso estudo, desenvolvemos os atos totais (reflexão e esclarecimento) e exploramos possíveis atos parciais que constituem os atos totais. Esse modo de distinção é realizado por Husserl, como vimos nas seções anteriores. É válido acrescentar que essas distinções são um exercício de caminhar na direção apresentada por Husserl, mas não configuram um único caminho, mas uma possibilidade de desenvolvimento.

⁶⁸ Diz Husserl: “(...) só podemos estar seguros do *ser* real por meio da síntese de confirmação verificadora, a única que nos apresenta a realidade verdadeira” (2001, p. 76).

⁶⁹ O conceito *revitalização* fora retirado a partir da leitura do §125 das Ideias I na qual Husserl faz uma discussão sobre as modalidades de efetuação na esfera lógico-expressiva e o método da clarificação, no qual se discute sobre a clarificação das dificuldades das diferenças dos *modos de atualidade* e *modalidades de efetuação do ato* que concernem a todas as teses e sínteses que dizem respeito à: a) *Camada de significação*; b) *Camada Lógica*; c) *Camadas inferiores*. Com relação às *camadas inferiores*, no que diz respeito a *distinções* e *confusões*, Husserl propõe que se opere de modo análogo, quando estiverem no modo de confusão, aos *atos “lógicos”* (atos de significação) convertidos no modo de atualidade espontânea originária necessário para instaurar *distinção lógica*. Assim, “(...) tudo o que não é vivo tem de ser transformado em algo vivo, toda confusão em distinção, mas também toda não-intuitividade em intuitividade” (HUSSERL, 2006, p. 280). Portanto, daquilo que está verificado pela evidência, dada por camadas às quais se aplica, a revitalização necessária para a sua efetivação na esfera de possibilidade de ser.

⁷⁰ Pode-se entender a ontopropagação como “deixar ser” ou “propagar a evidência” a partir da intuição exemplificativa, confirmada, verificada e revitalizada no sentido de um juízo evidente.

e *reconhecida* na *reflexão*, por mais que as atualizações sempre mostrem a mesma evidência, mas por certo podem ser diversificáveis por uma confirmação verificadora. A visagem não fixa em nenhum ponto específico do aparecimento, mas deslocado pela imaginação, *vê* as possibilidades como modificação exemplificativa. O que aparece deve ser tomado pelo modo de efetuação dos atos, em contemplar de forma abrangente e simples em seu manifestar-se. O conteúdo esclarecido se apresenta intuído na direção de sua intenção, apresentando-se purificado na forma exemplificada pela *ontopropagação*.

O indicador do caminho do esclarecimento é o próprio aparecimento em evidência. Não deve haver intrusão de preconceitos ou atitudes que transformam o aparecimento em formas específicas e irrefletidas. Nesses casos, todas as intrusões que não permitem a manifestação da intuição exemplificadora devem ser suspensas. O que indica o fluxo do processo reflexivo existencial é a intenção depositada para a sua procuração esclarecida. A manifestação chega sem a preocupação de urgência, mas a sua contemplação se manifestará fluindo, envolvendo todo o processo. Por isso, a propagação da evidência contemplada e exemplificada é necessária para que a própria aparição circundante se envolva no processo do esclarecimento, e a modificação de suas particularidades se deem de forma a permitir sua visagem e transformação de todo seu sentido.

E dado num aparecimento, a intenção direcionada ao esclarecimento da evidência é contemplada em sua forma intuitiva exemplificativa. A flexibilidade de deslocamento pelas passagens vistas e revistas, dadas pela consciência, podem ser preenchidas finalmente, formando uma base para se retomar em outro patamar de possibilidade. Na vida cotidiana, nas ações que se pode estabelecer no contato direto com os outros no mundo, forma-se um certo modo de preenchimento, que reconduzido a si mesmo pode ser revisto por uma intuição exemplificativa, e num processo de autoconstituição, descobre-se o que está implicado sua intenção, abrindo para uma relação intuitiva mais abrangente e imparcial. Do contrário, não trabalhar com fenômenos que são *adequados*, *flexíveis* e *fluidos* é apenas estabelecer um condicionamento apenas tolerável.

O esclarecimento pode se dar pelo afastamento de variedades momentâneas surgidas pela redução. O fenômeno modificável que se apresenta como apressadamente responsivo, sem aviso prévio ou reconduzido, escapa a urgência que uma elucidação poderia intuir, sendo, portanto, sua saída e cancelamento a melhor opção. Ademais, a intuição exemplificativa apenas se apresenta de um determinado e limitado horizonte, que se amplia e se *ontopropaga* no que se dá originalmente colocado pela reflexão, por isso a intuição exemplificativa pode ser

substituída ou acrescentada conforme a *síntese de verificação confirmadora* proporcionar para a efetuação.

A ontopropagação se desenvolve no que fora dado pela evidência em esclarecimento, constituindo os atos em uma firme associação que permita a confirmação verificadora no *horizonte situacional*, numa manutenção continuada através de funcionalidades correlatas.

a) *Radicação*: consiste no alinhamento do que fora revitalizado pelos atos de confirmação e verificação. É deixar-se conduzir pelo que fora canalizado como revivescimento e visto como o melhor na situação, ou seja, enquanto experiência mesma em seu modo de estranheza e abertura com outrem. No caso de ruptura, deve ser considerado as condições de apreensão segundo o regramento vigente no que está estabelecido temporalmente e confirmado eideticamente. Por isso, num ato radical deve sempre colocar diante de si intencionalmente o que for *justo* (ou de juízo evidente) na determinada situação e de inclusividade.

b) *Regramento*: As situações antecedem as regras, mas as regras legitimam a ação como justa ou injusta. Conforme as situações se mostram em diferentes contextos, há sempre a possibilidade de confirmação verificadora com algo que já fora evidenciado reflexivamente. A relatividade dos contextos e situações, mesmo que inadequadamente, devem ser superados na legitimidade do que é evidente e justo. No entanto, no caso em que há excesso ou falta, o cuidado para não fazer do que se mostra, uma injustiça proporcional.

c) *Arranjo*: A produção da radicação e atividade de regramento depende de fatores que oscilam entre preservação e renovação, cuidado e erradicação, ordinário e *extraordinário*, comunhão e individuação, repartição e associação, imposição e disposição... pressupondo relação intersubjetiva nas situações/contextos em que elas aparecem. Ao colocar em ordenamento e nas disposições possíveis de afinidade e contraste, o que nas relações aparecer *desarranjado*, podem demarcar apropriações opostas à razão. Critérios de justiça, cuidado, beleza, bondade dadas a partir de *evidências* são as conceitos-chave para a colocação do que precisa ser fundido na reflexão e esclarecimento em cada situação/contexto. No entanto, é preciso pensar o arranjo e seus critérios evidentes a partir de uma certa assimetria, para que se expanda de modo evidente.

d) *Expansividade*: A *expansão* deve estar alinhada à *estrutura* de doação, das condições de suporte e resistência do que se limita basicamente ao poder da intensidade de propagação. O que é expansivo não necessariamente precisa se delimitar em certa estrutura, mas a estruturação pode ser criada lateralmente de modo a vislumbrar o excesso, reduzindo o que em si mesmo já está alargado, na fronteira da desapropriação. Para que algo surja e cresça revitalizado se faz

necessário a radicalidade de uma renovação estrutural que dê condições ao aparecimento da pluralidade exponente.

e) *Manutenção*: A modificação estrutural não significa o surgimento de algo novo e inabalável, mas a oportunidade de *revisão e preservação*, bem como *renovação e alternância* que condiz com a necessidade situacional. Isso significa que nem toda situação seja a oportunidade de renovação, mas o dever de preservar o que pode ser pertinente para a possibilidade de continuação, sem precisar apreender um conflito para recondução eidética. O mantimento da continuação deve estar alinhado à conservação do que se mostrou essencial e evidente no decorrer de suas vivências. O que se mostra gravoso para si e na relação com outrem, deve ser resolvido entre atos intencionais e/ou responsivos, ou acordos e tratamentos adequados por um terceiro. Se as ações são frutíferas, elas precisam ser desenvolvidas por funcionalidades mantenedoras, em relações de *sustentabilidade, habitabilidade, abastecimento e continuação*.

2.4 O SUJEITO E O IDEAL DE VIDA ÉTICO

Como sair da imanência da “intuição exemplificativa”? Da reflexão ao esclarecimento, o caminho constituído não deveria levar da evidência a sua realização prática? Aqui é necessário antes de tudo, uma decisão voluntária que opte pelo ideal de vida ético. A reflexão e o esclarecimento servem como autoexame e autoconsciência dos sujeitos que precisam tomar posição ética como meta geral de vida. Parte-se da teoria para possibilidades práticas. Da vida teórica à vida ética.

Para Fabri, “Husserl não é conhecido como um filósofo da ética, mas se preocupou com a questão durante toda sua trajetória filosófica” (2014, p. 66). Acentua dois pontos que isso se mostra notável em Husserl: a *ética pura* e o *sujeito dos atos volitivos e valorativos*. No primeiro ponto Husserl procura mostrar a razão prática a partir de uma abordagem *a priori*, estritamente formal que fundamente de modo objetivo a ética⁷¹. Como sujeito dos atos, o comprometimento

⁷¹ Neste ponto, de enorme relevância a obra “*Lições de ética formal*”, trabalhada entre o período de 1908-1914 por Husserl. Nesta obra, o desenvolvimento da ética de Husserl se destaca por fazer um estrito paralelismo entre lógica e ética sobre a qual estabelece princípios para teoria de uma ética formal. A proposta husserliana de uma ética formal não pode ser entendida como uma ética formalista ou abstrata. Pelo contrário, pretende mostrar o ser humano “concreto”, como um todo, enquanto “pessoa”, que age através de sua vontade livre e autônoma, sendo que jamais pode ser reduzido à princípios formais ou universais. Todos os atos de consciência têm um fator lógico que garante aproximação entre ético e lógico. Dessa forma, ainda que aja uma analogia entre ética e lógica, essas duas disciplinas se complementariam pelo fato que a lógica, como disciplina normativa, diz como um pensamento correto deveria ser, ganhando complementação objetiva, no preenchimento de seus conteúdos no campo da ética.

e responsabilidade do sujeito ético diante da “crise da humanidade europeia”. Os eventos pós primeira guerra clamam para uma renovação (*Erneuerung*), que implica “fazer uma interrogação ética sobre a situação histórica em que se vive” (FABRI, 2014, p. 66). Há dois pontos relevantes para a motivação ética da fenomenologia: no desenvolvimento de uma ciência de essências, tendo por horizonte uma vida de renovação, e uma adequação da ética pura e suas normas ao empírico (Cf. FABRI, 2014, p. 67). Para a nossa tese, este ponto do “sujeito dos atos” (em orientação imparcial), todo o esforço concentrado na motivação ética e na vida de renovação é extremamente relevante.

Como construir no interior da essência racional (reflexiva e esclarecida) a ideia do sujeito ético? Na obra “*Europa: crise e renovação*” Husserl olha para a “essência do humano em geral”. O pano de fundo para uma vida ética está nos atos pessoais a partir da reflexão e da autoavaliação. Constata na essência do humano a possibilidade do homem ético, com sua capacidade de autoconsciência, “de tomar posição retrorreferindo-se reflexivamente à sua vida e, correspondentemente, aos atos pessoais: o autoconhecimento, a autoavaliação e a autodeterminação prática (o querer próprio e a autoformação)” (2014, p. 27). No processo de tomar uma posição reflexiva na vida, o ato de autoavaliação coloca em perspectiva os atos pessoais, o caráter, os motivos, meios, fins e suas propriedades particulares em pleno exercício valorativo, isto é, determinando e ajuizando direcionamentos e propriedades práticas que podem surgir no treino dos atos (Cf. HUSSERL, 2014, p. 28).

O problema da ética em Husserl perpassa por uma questão de fundamentação em si, levando em conta todo o aparato do humano enquanto humano. A reflexão é o ponto de partida para despertar atos pessoais, não apenas aqueles teóricos, mas atos volitivos que podem intervir e atuar no mundo circundante. Para Cavalheiri, “é preciso ficar atento à índole dos atos especificamente pessoais, pois o homem é o ator de sua ação e, portanto, os seus atos podem ser livres ou, então, colocados em questão, já que ele é um sujeito voluntário e agente, que valora o que é justo ou injusto” (2018, p. 56). Como sujeito voluntário e reflexivo, o sujeito não cede a atração afetiva⁷², mas reconduz suas afecções de modo apropriado a partir das atividades

Este paralelismo envolve dois âmbitos diferentes: o analítico e o prático. O terceiro parágrafo desta obra nos parece elucidativo no que diz respeito a proposta do projeto husserliano acerca desta analogia ou paralelismo entre a esfera lógica e a esfera ética, sendo de suma importância para se estabelecer uma fundação científica de ética. A ciência ética, para Husserl, pode ser pensada como paralela à lógica e, em virtude disso, deve ser constituída sobre o mesmo modelo. “Se examinarmos agora o paralelo entre lógica e ética e, respectivamente, aquele entre os modos de atos e os modos de razão aos quais essas disciplinas estão essencialmente ligadas, isto é, de julgar a razão por um lado e a razão prática por outro, então é pertinente que também a lógica, no sentido determinado e bem circunscrito de uma lógica formal, deve corresponder, em paralelo, a uma prática em um sentido igualmente formal e igualmente a priori” (HUSSERL, 2002, p. 25, tradução nossa).

⁷² “Em vez de estar abandonado passivamente e *ser movido afetivamente*, o homem tem também a peculiaridade essencial de ‘agir’ a partir de si” (2014, p. 18, grifo do autor).

livres e pessoais. Mesmo diante daquelas decisões que já foram realizadas no decorrer de sua existência, há a possibilidade de serem retomadas com o objetivo de valorá-las como justas ou injustas, adequadas ou não, etc. Enfim, todo o esforço reflexivo que exige essa autoavaliação. No entanto, para Husserl, o ser humano pode sempre retomar suas decisões volitivas, sem desfazer seu “acontecer realizador”. Apenas submeter uma “crítica volitiva posterior” ao que nos motivou na realização destas ações.

O acontecer realizador não pode, certamente, ser regressivamente desfeito. Mas o eu pode submeter a crítica volitiva posterior à vontade ativa, cuja validade perdura naturalmente na sua vida ulterior; pode, segundo o caso, confirmá-la na sua validade duradoura ou recusar-lhe esta validade prática em um ‘não’ volitivo. Como sujeito voluntário, ele valorar-se, em consequência, como um sujeito voluntário e agente, que é justo ou injusto (HUSSERL, 2014, p. 29).

A atividade reflexiva exige uma *disposição volitiva* (um querer)⁷³ e *esforço* proposital. Isto não apenas diferencia o ser humano dos animais, que estão determinados a agir de uma forma específica, segundo sua natureza ou rotina, mas lhe distancia de sua permanência passiva diante do que lhe ocorre afetivamente⁷⁴. Certamente que a afecção tem um “caráter impositivo” que chama atenção. Muitas vezes, condiciona a ação, deixando pouca saída para uma direção mais elaborada. Diante de algo que lhe atinge, o sujeito não pode não prestar atenção, tampouco não resolver o que isso implica. É possível uma *recondução imparcial* para retomar o caminho que autoavala, reconhecendo-o como bom. Mas, para isso, depende de esforço pessoal. As circunstâncias fazem retomar a vida sobre outra perspectiva, arrancando possibilidades realizadoras que sequer imaginava tê-las antes de se defrontar com o que se põe no caminho.

⁷³ “Eu quero *em geral* agir assim, sempre que me encontro em circunstâncias *deste tipo*, porque, para mim, bem *deste tipo* são *em geral* valiosos” (HUSSERL, 2014, p. 29, grifo do autor).

⁷⁴ Ainda numa leitura de “*Lições de ética formal*”. A esfera afetiva pode ser analisada por uma dimensão analítica e formal que torna condição necessária para a constituição da ética. Para Husserl, o ato valorativo se constitui no ato intelectual. Há, sobretudo, uma racionalidade na esfera afetiva sobre o qual todo valorar se dá por intermédio de uma situação motivacional. Mas a ética não se esgota somente em questões formais. Para Fabri, “a proposta de uma ética formal, presente nas Lições de 1914, depende de uma referência às situações humanas concretas, irreduzíveis a conceitos ou princípios formais abstratos” (2007, p. 37). A esfera material deve complementar as condições formais, pois estas, não dizem nada sobre o justo ou injusto, não decidem sobre a bondade das escolhas, das situações. Husserl não admite que o formal detenha o material, pois o analítico formal não é uma determinação do contingente. Não há uma abstração da vida. Da mesma forma que a *noese* não se dá sem o seu correlato *noema*, em ética a forma não se dá sem o conteúdo. Husserl deixa em aberto as discussões formais e realiza, assim, uma fenomenologia dos valores mostrando uma universalidade nas ações que vai além do contingente. Sua análise parte com base na razão axiológica e prática focando sobre a especificidade da segmentação dos atos de avaliação da percepção. O desafio é identificar as leis fundamentais que estruturam a priori os atos éticos e saber quais são as finalidades desses atos. Ao desenvolver uma axiologia formal, Husserl cria uma espécie de imperativo categórico que procura identificar entre os bens possíveis e escolher sempre o maior desses bens. O imperativo categórico husserliano poderia ser traduzido desta forma: “Entre as opções possíveis, escolha sempre a melhor” (BEJARMO, 2007, p. 66, tradução nossa). Ou, nas palavras de Husserl: “[...] fazer o ‘*melhor possível*’ em cada momento e, assim, tornar-se sempre melhor segundo as possibilidades de cada momento” (2014, p. 43, grifo do autor).

Nesse sentido, Husserl fala da essência humana que se desenrola continuamente sob a forma de um esforço positivo, que tem como direção valores positivos⁷⁵. Para ele, o esforço positivo se encontra sempre em uma nova motivação; seja numa libertação de valores negativos, ou no suprimento possível da ausência de valores que deem sentido à sua vida. Em todos os casos, o sujeito está implicado numa realização prática. Precisa continuamente olhar para sua vida e decidir-se por uma vida satisfatória e feliz. “O sujeito vive na luta por uma vida ‘plena de valor’[...] vive para uma vida que pudesse obter uma satisfação global continuamente concordante e segura” (HUSSERL, 2014, p. 30, grifo do autor).

Como pensar numa vida satisfatória e feliz quando as circunstâncias estão desfavoráveis? Até que ponto o esforço por uma vida plena, pautada por valores pessoais, não trai as realizações efetivas e sociais dessas mesmas circunstâncias? É preciso lembrar a menção e a crítica que Husserl está fazendo à “crise da sociedade europeia”⁷⁶. Para Zilles, “Husserl não compartilha a resignação nem o pessimismo do existencialismo, na época, pois crê no poder da razão humana e tenta um diagnóstico das causas dessa crise para só depois receitar o remédio” (1996, p. 38-39). Em seu diagnóstico, tendo perdido seus valores culturais, a sociedade europeia também perdeu seu horizonte de orientação prática para a vida. As circunstâncias aparecem como são, porque talvez se tenha esquecido das evidências que orientam a vida. Isto é, aquilo que na vida pessoal e prática, mas também comunitária, fortalece e “mantém de pé” a humanidade. De algum modo, Husserl aponta para valores autênticos, mas que estão em crise, tais como racionalidade e idealidade, observando na história ocidental, o modo como os gregos se esforçavam para dirigir sua sociedade, tendo em vista um ideal, e a Filosofia como uma

⁷⁵ O valor negativo é apenas um ponto de passagem para o positivo, segundo Husserl. A dor, sofrimento etc. é um momento do qual será transpassado, indo de encontro ao relaxamento ou prazer.

⁷⁶ Para Dartigues, na última obra “*A crise das ciências europeias e a fenomenologia transcendental*”, Husserl desenvolve o problema do sentido e da crise das ciências que perderem o ideal de ciência orientadora. Lembra que a crítica e o diagnóstico da crise das ciências, não é do seu rigor e de sua cientificidade, mas o significado universal da prática científica. De certo modo, as ciências perderam de vista a orientação da existência humana, esquecendo-se dos sujeitos e enfatizando os seus objetos específicos de estudo. Como fica o “mundo da vida”, seu sentido diante de todos os conhecimentos produzidos pelas ciências? O que as ciências têm a dizer sobre o sentido e a liberdade do ser humano, sobre o que devem fazer, sobre a realização de seus destinos? “As ciências da natureza nada têm a dizer, já que elas, por método, tratam apenas dos corpos e excluem a subjetividade. Mas as próprias ciências do espírito, na medida em que querem ser objetivas, evitam a tomada de posição normativa, contentando em constatar o que é, sem apreciá-lo e sem sugerir o que deve ser” (DARTIGUES, 1973, p. 73). Dartigues descreve bem o espírito dessa época: “as comoções que se anunciam na Europa após 1930, a ascensão na Alemanha de um irracionalismo sob o qual o próprio Husserl terá de sofrer, precipitam esse sentimento de crise teórica que determina a crise política e cultural. Os filósofos e os cientistas não terão nessa crise sua responsabilidade, eles cuja tarefa era a de serem os servidores da razão?” (1973, p. 72). Na leitura desse diagnóstico realizado por Husserl, Dartigues completa: “um mundo em que Auschwitz ia ser possível deu testemunho suficiente, pouco tempo após a morte de Husserl, da impotência e dos limites da racionalidade objetiva num século que, sendo o da ciência, deveria ser também o da Razão. E, a esse título, a história da Razão é sem dúvida a de um desencantamento, se pensarmos nas promessas que ela trazia para o homem da Renascença” (DARTIGUES, 1973, p. 73).

ciência reflexiva e legisladora que aponta caminhos possíveis. Nessa leitura possível dos gregos, Husserl vislumbra a tarefa da Filosofia, enquanto ciência universal.

Nesta sociedade total dirigida para o ideal, a Filosofia detém tanto a função de guia como as suas tarefas infinitas específicas; refiro-me à função de reflexão teórica livre e universal, que compreende todos os ideais e o ideal total - por conseguinte, o universo de todas as normas. Em uma humanidade europeia, a Filosofia tem constantemente de exercer a sua função, enquanto arconte de toda a humanidade (HUSSERL, 2014, p. 140).

Qual é a tarefa do sujeito ético diante de uma crise? Como a Filosofia pode ajudar na reorientação de sentido para a vida? O sujeito ético deve estar comprometido com uma vida pautada na reflexividade, na razão. Husserl não tem o desejo, e nem pode ser visto como um reacionário, procurando reabilitar certa concepção de racionalismo presente na história ocidental. Obviamente que maldizer a racionalidade também não faz sentido. Então, qual é o sentido de razão que pode guiar o sujeito para uma vida ética, assim como guia ou ideal filosófico para humanidade? Husserl fala da racionalidade no sentido dos tempos idos gregos⁷⁷, da razão elevada e autêntica, tornada como um ideal para aquela sociedade. Uma razão que se clarifica “na autorreflexão, mas é chamada, na sua forma amadurecida, a conduzir nosso desenvolvimento” (2014, p. 141). A própria filosofia, enquanto ideia, está por ser realizada, pois é uma tarefa infinita, e tem por meta ultrapassar a ingenuidade e o irracionalismo, nos horizontes de sua tarefa constantemente reflexiva. “A humanidade elevada ao humano superior, ou a razão, exige, portanto, uma filosofia autêntica” (HUSSERL, 2014, p. 142).

O ideal de vida ético pode ser autorregulado por formas de vida ou valores de quem se decidiu por eles, e a forma de vida ética está, de certo modo associada a estas formas e valores. Husserl fala da “decisão por uma *vocação de vida, no sentido pleno e superior*” (2014, p. 33, grifo do autor). Quem se sente chamado a uma vida pautada pela vocação, quer seja pela arte ou ciência, está entregue a realização de valores autênticos, pois a prática dessas atividades traz satisfação plena para si. Mas não é assim com quem está realizando qualquer atividade ou trabalho? A diferença está no amor e na entrega. A arte e a ciência podem realizarem-se sem uma entrega de alma e coração da parte daquele que as executa. Pode ser apenas um cumprimento das exigências de um trabalho, ou um emprego no qual se procura executar determinadas tarefas ou cumprimentos de prazos. Mas, a vocação do artista autêntico e do cientista autêntico (que para Husserl é o filósofo) tem a ver com a realização espiritual, de

⁷⁷ Por que não considerar a racionalidade do período do iluminismo? Por que, para Husserl, ainda que de maneira compreensível e necessária, a razão desse período se extraviou.

responder a um chamado que lhe satisfaz no momento mesmo em que responde a esta convocação. Surge, a partir disso, a consciência de felicidade (Cf. HUSSERL, 2014, p. 33-34).

A vida pautada pela vocação seria uma reta final da realização humana, justificada não apenas por princípios racionais ou exigências sociais, mas pelo amor e entrega a um chamado de vida. Não obstante, isso não é suficiente para a autorregulamentação universal e ética, uma vez que os vocacionados são poucos e a comparação entre vocacionados e não-vocacionados traria infelicidade. Para Husserl, “a forma de vida do homem ético é, perante as outras [...], não apenas a mais valiosa relativamente, mas antes a única *absolutamente* valiosa” (2014, p. 34, grifo do autor). Por que seria? Porque diante das formas de vida dos homens vocacionados, o ser humano ético não apresentaria mais uma forma entre eles, mas o esforço para se integrar na justificação ética e se autorregular pelas normas racionais. Um artista pode ser um vocacionado, produzir obras espetaculares sem ser necessariamente ético. A vocação de artista talvez não seja suficiente para autorregular todas as suas ações como ser humano, mas somente aquelas especificamente de vocacionado. Mas um artista ético é autêntico, e num sentido mais elevado, “*pode sê-lo apenas se a autorregulação ética exige isso dele*” (HUSSERL, 2014, p. 34, grifo do autor).

Em que consiste, afinal, a autorregulação ética? Por um lado, a vida pautada na reflexividade, como descrito em nosso trabalho. Uma reflexividade que aponte caminhos para o sujeito se autodeterminar livremente. No entanto, é preciso que essa autodeterminação possua intenção final, que se pautar por uma meta de vida da qual as escolhas se orientem pelo valor da ação, através de um bem. A partir da reflexão, o sujeito pode ver-se ‘o todo de sua vida’ até o momento e “submeter a um livre exame a infinitude do agir próprio possível e, em unidade com isso, a infinitude do acontecer circum-mundano a respeito das possibilidades práticas aí contidas” (HUSSERL, 2014, p. 36). Por outro lado, a autorregulação depende dos valores práticos que são fundados “na essência da práxis racional possível” (HUSSERL, 2014, p. 37). Isto significa que o sujeito deve pautar suas escolhas pelos valores, e o bem é o maior deles. As ações não podem ser boas ou más apenas pela justificação posterior de uma tomada de decisão. Só o bem pode justificar uma vida racional, mas para isso ele precisa ser dado *a priori* na ação, como algo valorativo do qual procura se esclarecer em sua própria evidência vivida.

2.5 ALGUMAS CONSIDERAÇÕES SOBRE A SEÇÃO

A descrição fenomenológica da subjetividade transcendental está essencialmente ligada à descrição da consciência, em sua forma reduzida. Não obstante, a consciência só pode ser considerada como “encarnada” no mundo e convivendo com outros. Falar de subjetividade nesses casos é falar do que é mais próprio de cada um dos seres humanos, bem como, do mundo onde ocorrem as vivências correlacionadas. Embora estejamos envolvidos com o mundo e nos relacionando com os outros, também podemos reconduzir nossas vivências a partir de uma (re)descoberta autêntica de como a consciência encarnada opera subjetivamente nesse mundo. A imparcialidade tem sua observância irrestrita ao modo reflexivo, considerando a estrutura de doação – tais como materialidade, passividade no sentido de afetividade e receptividade, assim como atividade de doação de sentido. E ela somente pode operar porque está alinhada a uma estrutura de doação que possibilita sua realização de sentido.

Essa estrutura pressupõe uma receptividade em que, passivamente e afetivamente, ocorrem processos que podem ser tomados como doações para novas funcionalidades. Mesmo que o sujeito tome uma postura desinteressada a partir do que lhe afeta, sua recondução poderá ser reorientada a partir de uma postura interessada na realização de uma evidência ou bem ético. A imparcialidade nesses casos terá a função reflexiva exercida pelo sujeito na direção da realização, dada em intuição exemplificativa, do esclarecimento da evidência, orientando suas atividades responsivas no mundo com outrem, no horizonte de sua vida ética.

Tendo em vista os desdobramentos seguintes da nossa pesquisa, até aqui conseguimos pensar na imparcialidade a partir da concepção husserliana da subjetividade transcendental. Embora *não* seja suficiente⁷⁸ para a relação dual intersubjetiva, ela demonstra uma *possibilidade* do observador teórico diante das suas vivências e do que pode orientar e operar a partir disso: numa postura reflexiva, exercer suas funcionalidades para evidenciar o que é essencial e necessário; no esclarecimento, propagar a evidência a fim de exemplificar um retorno ao sentido existencial e próprio da subjetividade encarnada.

Pensar a subjetividade no sentido imparcial de si mesmo é proporcionar uma postura continuamente aberta, mas, ao mesmo tempo, “vigilante”, tanto de si mesmo, como sujeito, quanto das relações que o mantém alinhado com os outros que lhe são próximos e com a humanidade em geral. Abertura não significa aceitação total e deixar-se levar pelos movimentos

⁷⁸ Não é suficiente pois apresenta um atraso (*delay*), devido a recondução reflexiva a si mesmo. Sem contar que a relação intersubjetiva exige uma passagem da intencionalidade à responsividade, pois essa relação exige resposta imediata diante do apelo, que já aconteceu bem antes de poder refletir a resposta. Na relação dual pensamos em novos atos que não se vinculam à recondução, mas discernimento e elaboração *com* outrem. Por isso, no caminho que Husserl aponta, compreendemos a relação dual num exercício próprio do observador teórico, tomando os atos de reflexão e esclarecimento e na relação com outrem com discernimento e elaboração (REDE).

de afecções primitivas. Desses movimentos não temos domínio, mas em alguns casos, podemos não os realizar do modo como se manifestam. Abertura, no contexto da subjetividade transcendental, significa uma apropriação de si mesmo, necessária para identificar suas relações intencionais, bem como, orientação imparcial com aquilo que o afeta.

Sustentamos que a imparcialidade, pensada a partir da concepção de subjetividade transcendental de Husserl, pode interpretar-se como possível abertura à alteridade. Especialmente se essa subjetividade estiver pautada pelo ideal de vida ético, que reconduz sua vida de modo reflexivo para uma realização pessoal e autorregulado pelos valores. A suspensão da ingenuidade da atitude natural, de todos os preconceitos que ela implica, e a recondução reflexiva para a realização evidente do ideal de vida ético significa a renovação de si mesmo, ou um outro de si mesmo. Dependente de um esforço pessoal, a renovação do sujeito é para o encontro de um ideal que ainda está por se realizar. Ainda que seja uma abertura a outrem, a imparcialidade pautada pela renovação do sujeito não é suficiente, pois necessita do encontro com o verdadeiro outrem, que se dá na relação intersubjetiva.

3 INTERSUBJETIVIDADE E O ESTRANGEIRO

Este capítulo tem como objetivo elucidar a experiência fenomenológica do outro e a possibilidade de uma relação imparcial na esfera intersubjetiva. A imparcialidade depende de uma explicitação da intersubjetividade. A subjetividade descobre a possibilidade de se realizar como “espectadora imparcial de si mesma” através das funcionalidades da consciência, bem como, na abertura e direcionamento para uma vida ética, tendo por horizonte uma vida comunitária. A abertura da subjetividade para uma vida imparcial não é suficiente, pois além do atraso reflexivo a si mesma, a objetividade do mundo depende de uma relação com outrem. É preciso elucidar como outrem aparece. Quais as possibilidades de acesso ao outro? Como são dadas as condições de possibilidade para uma relação imparcial com outrem? É no registro destas perguntas e na relação de apelo e resposta, que outras questões aparecem. Inicialmente investigaremos, com a fenomenologia de Husserl, o nascimento do problema do outro como estrangeiro (estranho). A seguir, com uma leitura crítica de Jean-Luc Marion e Bernhard Waldenfels, as considerações fundamentais de uma fenomenologia que pretende responder, orientar o acesso e a relação com o estrangeiro. A fenomenologia do estrangeiro implica uma fenomenologia responsiva. Já a fenomenologia da imparcialidade implica as funcionalidades da consciência desenvolvidas para a responsividade. Portanto, na finalização do capítulo, consideraremos o desenvolvimento funcional de discernimento e elaboração responsiva e as implicações para uma vida ética comunitária.

3.1 A EMPATIA E O ESTRANGEIRO EM HUSSERL

O que realmente significa ter a experiência de outrem? Como aparece e se constitui esta experiência do outro como estrangeiro? E como se dá a relação transcendental constitutiva na intersubjetividade? É certo que, segundo a descrição fenomenológica de Husserl, os outros egos não são simples objetos e representações, mas outros egos cujas intencionalidades, sínteses e motivações se desenvolvem neles mesmos (Cf. HUSSERL, 2001b, p. 105). Então, o que da experiência do outro aparece como sentido? O que é e quem é esse outro? Para Husserl, seguindo seu método, as experiências relacionadas ao outro passa por uma investigação do próprio sujeito, pois são precisamente fatos transcendentais de sua esfera fenomenológica: de

que outra forma, a não ser interrogando-os, pode-se chegar a uma explicitação completa da existência do outro? (Cf. HUSSERL, 2001b, p. 105).

Assim como a esfera transcendental não é restrita a este ou aquele indivíduo em particular, mas a todo sujeito que se coloca em reflexão de si mesmo com o que lhe é dado intuitivamente em suas experiências, o outro, por um lado, é aquele que *me* é mais próximo, doando-se na percepção e, por outro lado, se refere a uma alteridade geral, que não diz respeito a nenhum indivíduo em particular, mas pertencente a todo “outro-eu”, como estrutura geral, que está implicado na intersubjetividade. A relação entre sujeitos demarcará uma investigação sobre a possibilidade de experimentar outro sujeito, como um problema para a teoria transcendental conhecida como empatia ou entropatia (*Einfühlung*)⁷⁹, que fornecerá as bases para pensar a intersubjetividade transcendental. “Esta teoria *fornece ao mesmo tempo as bases de uma teoria transcendental do mundo objetivo*” (HUSSERL, 2001b, p. 107, grifos do autor).

É digno de nota trazer as considerações de Zahavi sobre a problemática que envolve os críticos da intersubjetividade em Husserl. Para o autor, o procedimento utilizado por Husserl, para analisar a experiência do outro serviu de críticas e mal-entendidos, especialmente quando se confunde, o *caminho* com a *meta* estabelecida por ele. O caminho consiste em analisar a função transcendental constitutiva, ou seja, o “*inter*”, a ligação relacional que se dá entre sujeitos. Essa análise passa por um questionamento de si mesmo, como sujeito desta relação. A meta das reflexões de Husserl não significa uma averiguação minuciosa da sociedade, tampouco da relação específica eu-tu. Até certo ponto, essa meta é dada independente de uma análise sociológica, ou mesmo, da estrutura constitutiva do estranho. E tem a ver com o desenvolvimento de uma teoria transcendental da intersubjetividade (Cf. 2015, p. 159). Sigamos nesse sentido a análise, acentuando a empatia como experiência do outro, o que nos permitirá pensar o modo dessa relação, que é a base científica para corroboração das teses sobre o mundo objetivo.

É possível realizar uma investigação ou descrição, em fenomenologia, se e somente se os fenômenos aparecerem para a consciência de algum modo. O outro precisa aparecer, se mostrar na relação. E a partir do aparecimento do outro, podemos traçar as condições e possibilidades para uma experiência autêntica com o outro. Como o outro aparece? Certamente, o outro aparece na experiência através de seu corpo, como um ser vivo e racional, movimentando-se e agindo nesse mundo com base em sua estrutura psicofísica. É um corpo

⁷⁹ “A *empatia*, embora diga respeito em primeiro lugar à apreensão de outros sujeitos em sentido amplo e envolva necessariamente a analogia com a experiência de si mesmo, também está relacionada com o reconhecimento dos outros enquanto indivíduos, naquilo que eles têm de particular” (MISSAGGIA, 2019, p. 246).

vivente, não mero objeto material. Portanto, o outro está dado numa estrutura original de percepção, aparecendo como uma unidade dupla de corpo material e uma vida anímica que é dado a ele. A primeira é mostrada imediatamente na “percepção” (como *protopresença*) e a outra depende de uma relação mediada pela “*apresentação*”.

Na *V Meditação Cartesiana*, Husserl realiza uma explicitação noemática da experiência do outro. A partir da percepção de seus corpos, os outros surgem como existentes realmente; de certo modo, a experiência deles surge semelhante aos objetos no mundo, pois, do mesmo modo que os objetos transcendentais, os outros são dados como presenças originárias, encontrando-se realmente ali na percepção⁸⁰, no original, e não como mera representação. Na percepção, os sujeitos tomam consciência do corpo como local privilegiado de experiências no mundo, e para cada um aparece “suas unidades de experiência e de fenômenos, seu ‘fenômeno do mundo’, enquanto o mundo da experiência existe ‘em si’, por oposição a todos os sujeitos que o percebem e a todos os seus mundos-fenômenos” (HUSSERL, 2001b, p. 106, grifos do autor).

Nas *Ideias II*, §44, Husserl chama a percepção original de “protopresença”. O conceito de protopresença tem a ver com a percepção mais primitiva que todo ser humano tem em relação aos seus objetos ou entes percebidos. É uma percepção dada no original, e os objetos protopresentáveis na percepção conferem uma experiência autêntica e não conclusiva, porque não dizem respeito a totalidade do ser nem a todo ser experimentável. Isto é, “a protopresença de um objeto não significa a protopresença de todas as suas determinações internas ou propriedades; bastam algumas como em todas as coisas físicas” (2005, p. 204, tradução nossa). A protopresença aparece como uma possibilidade de o sujeito realizar contínuas percepções primitivas das propriedades inerentes do objeto, enquanto o próprio objeto, em sua unidade, permanece consciente em protopresença. Com relação à empatia, a protopresença do outro é dada pela experiência externa, apreendidos como entidades de corpos e almas. A alma aparece e é apreendida por “apresentação” (também conhecida como percepção por analogia). O corpo do outro-eu se dá como presença (protopresença) em carne e osso, enquanto sua vida anímica é dada numa percepção por analogia pelo sujeito que medita.

A alma, como é descrita no §45 das *Ideias II* tem a ver com a vida anímica dos atos que pertence a subjetividade estranha. O próprio sujeito, que realiza as meditações por si mesmo, depara-se com um sistema de apresentações e de entrelaçamentos visíveis (campos sensoriais,

⁸⁰ “Percebo-os como sujeitos desse mesmo mundo que percebem o mundo – esse mesmo mundo que percebo – e que têm, dessa forma a experiência de mim, como tenho a experiência do mundo e nele, dos ‘outros’” (HUSSERL, 2001b, p. 106).

tato, por exemplo etc.) e invisíveis (campos anímicos, processos psíquicos, lóbulos cerebrais etc.) copresentes no próprio corpo. No caso da aparição do outro, o que é dado para ao próprio sujeito em copresença é transferido para a empatia, como um corpo que possui uma vida anímica análogo ao seu. Para Husserl, a alma não está em parte nenhuma, e aparece em unidade com o corpo doando-se por “nexos funcionais”. Na relação entre eu-outro, a empatia faz aparecer o outro como um análogo ao sujeito que medita. Quando reflete, está conscientemente do lugar que seu corpo ocupa (como um aqui) e do lugar do outro (ali). A realidade objetiva do outro é incorporado no espaço objetivo do mundo objetivo, e sua vida anímica é análoga a “minha”, apresentando-se um outro eu com “subjetividade, seus dados de sensação, aparições modificadas e coisas que aparecem nelas” (2005, p. 209, tradução nossa).

Para Husserl, o outro que se dá apenas na protopresença perceptiva não adquire ou não adquiriu ainda o sentido de “humano”. Por que não? Porque na experiência primitiva, o outro é um objeto transcendente entre outros objetos transcendentais, que pode ser apreendido por uma intuição externa. Ainda que lhe faltem bases seguras, as ciências empíricas ou a atitude natural, em suas investigações, podem se contentar apenas com este objeto externo, mas não a fenomenologia. Então, o que falta? A experiência que mostre o outro no original, isto é, que entrelace a percepção externa protopresentante com a empatia apresentante. Falta mostrar o outro como um sujeito que experimenta, com corpo e alma, e não como mero membro da natureza. Mas é possível saber como o outro se experimenta? Sua consciência não permite um acesso original da mesma forma que o sujeito propriamente tem da sua. Entretanto, isso não é impedimento para a experiência do outro, mas a *condição para que tal experiência aconteça*. O que se quer dizer com isso? Significa dizer que é somente “porque o sujeito alheio se subtrai à ‘minha’ experiência dessa maneira, que ele pode em geral ser experimentado como um outro” (ZAHAVI, 2015, p. 163, grifo nosso). Do contrário, não haveria diferença entre o próprio sujeito e o outro, mas apenas uma experiência solipsista. É justamente porque o outro é inacessível que ele tem a possibilidade de aparecer na experiência e se apresentar enquanto outro. Essa é a reflexão expressa por Husserl no §50 das *Meditações Cartesianas*:

Ao ter a experiência do outro dizemos, em geral, que ele está ali, ele mesmo, ‘em carne e osso’ diante de nós. Por outro lado, esse caráter de ‘em carne e osso’ não nos impede de concordar, sem dificuldades, que este não é o outro *eu* que nos é mostrado no original, não sua vida, seus próprios fenômenos, nada do que acontece ao seu ser próprio. Por que se fosse esse o caso, se aquilo que pertence ao ser próprio do outro estivesse acessível para mim de maneira direta, isso seria apenas um momento do meu ser a mim, e, no final das contas, eu mesmo e ele mesmo, nós seríamos o mesmo (2001b, p. 122-123, grifos do autor).

O outro aparece na experiência como um análogo do próprio, e também como um sujeito estranho que tem suas próprias experiências. É uma experiência originária, pois é um “acesso verificável do que é originalmente inacessível” (HUSSERL, 1986, p. 178, tradução nossa)⁸¹. É a relação de estranheza que faz o outro ser outro. Esta relação não é mais entre sujeito e objeto, mas entre sujeitos, que se estende numa comunidade em que outras coisas (leis, obras culturais, conhecimentos científicos etc.) são constituídas. O outro aparece como indispensável para a constituição de um mundo objetivo. E as meditações do sujeito transcendental são reconduzidas no encontro com outrem, realizando sua essência real e diferente, tendo o mundo como um fundo comum de nossas realizações. E como vimos, o outro pode ser experienciado como transcendente no mundo, entrelaçado com sua inacessibilidade, condições e delimitações do que se pode ser experienciado dele.

Por que outrem é condição de possibilidade para a constituição da existência do mundo? Ou os objetos existentes são uma criação de um sujeito solipsista, ou não estão restritos à correlação intencional de um único sujeito. Então, como saber? A única transcendência realmente efetiva é o outro. Se, por um lado, o outro compartilha de um mundo que é comum, que está dado para todos os sujeitos sem restrições, por outro lado, outrem é originalmente inacessível e garante que sua transcendência não seja uma abstração ou criação solipsista. Os objetos existentes do mundo seriam considerados apenas como criações se o sujeito estivesse sozinho no mundo. Uma vez que o outro “aparece”, sua existência é a comprovação de que há pelo menos algo, num primeiro momento, que excede a intencionalidade do próprio eu. Isso se dá porque o outro não é apropriável como sentido de objeto.

O mundo não é propriedade específica de ninguém, e é constituído intersubjetivamente. Outrem experimenta o mundo, e o sujeito que medita é posto como um outro para este outrem da constituição. Para Husserl, o outro é constituído como estranho, e é graças a essa estranheza que podemos falar em constituição do mundo⁸². Como assim? O outro não sendo uma extensão do sujeito que medita, mas constituído como estranho, e ao mesmo tempo análogo, comprova que as experiências são de um mundo que se dá numa transcendência, e apreendido de modos

⁸¹ A tradução da editora Madras do §52 da V Meditação Cartesiana de Husserl expõe assim: “É nessa acessibilidade indireta, mas verdadeira, do que é inacessível diretamente e em si mesmo que se baseia para nós a existência do outro” (HUSSERL, 2001b, p. 128). Optamos a tradução em espanhol que conserva a expressão mencionada no texto, pois ela será utilizada por Waldenfels. No texto em espanhol: “Nesta espécie de acessibilidade verificável do que é originalmente inacessível tem seu fundamento o caráter do outro (do ‘estranho’)” (HUSSERL, 1986b, p. 178, grifo do autor, tradução nossa).

⁸² “Como pode ser que meu *ego*, no interior de meu ser próprio, possa, de alguma forma, constituir ‘o outro’, ‘justamente como lhe sendo estranho’, ou seja, conferir-lhe um sentido existencial que o coloca fora do conteúdo concreto do *eu mesmo* que o constitui? De início, isso tem que ver com qualquer *alter ego*, mas depois com tudo aquilo que, pelo seu sentido existencial, implique um *alter ego*; em suma, o mundo objetivo, no sentido pleno e próprio” (HUSSERL, 2001b, p. 109, grifos do autor).

diversos, dependendo dos sujeitos envolvidos em suas experiências. A partir dessa transcendência, os sujeitos constituem suas descrições perspectivas, como respostas dadas entre eles e com relação a esse mundo. Portanto, outrem desperta o próprio de suas tentativas totalizadoras, não deixando-se assimilar como objeto, nem como sua criação de sentido. E, com isso, corrobora que o mundo que se mostra somente a si é apenas uma descrição possível, mas não é propriedade de sentido única e exclusivamente sua, e há outras descrições que se doam também a outros sujeitos. O sentido é uma constituição conjunta, nunca isolada da relação. E se as descrições estranhas tem como referência um mundo objetivo, isso significa que possuímos um enraizamento intersubjetivo.

Se o sentido objetivo é uma constituição intersubjetiva, então por que Husserl parte de uma investigação subjetiva? Seria mais adequado partir de uma investigação da constituição intersubjetiva? Como se dá esse impasse? Ao pesquisar sobre a intersubjetividade no pensamento husserliano tardio, Missaggia constata um paradoxo por trás dessa análise de Husserl, que possivelmente responde nossas indagações:

a objetividade propriamente dita só é conquistada através da intersubjetividade, mas a intersubjetividade, por sua vez, somente pode chegar a ser alcançada a partir do sujeito transcendentalmente isolado, pois, do contrário, teríamos que abrir mão dos métodos de redução que são a base do campo transcendental “seguro” no qual se desenvolve toda a investigação fenomenológica. (2019, p. 240, grifos da autora).

Portanto, se de um lado o sentido objetivo do mundo depende da relação intersubjetiva, de outro a explicitação da intersubjetividade depende do sujeito transcendental. Nesta explicitação, Husserl procurou mostrar a existência de uma alteridade genuinamente como se mostra por si mesma. Uma tentativa de acesso que tem suas implicações críticas, como veremos na sequência com as leituras de Jean-Luc Marion e Bernhard Waldenfels.

3.2 JEAN-LUC MARION E A RELAÇÃO DUAL COMO ESTRANHAMENTO E ESPELHAMENTO EM HUSSERL

No artigo “*o terceiro ou o relevo do dual*”, Marion acentua alguns autores e posições, percorrendo os passos das filosofias que pretendem um “acesso” fenomenológico ao outro e acentuando sua crítica a uma lógica da relação dual. Afirma que “a metafísica foi estigmatizada pela incapacidade para abrir o verdadeiro acesso ao outro” (2006, p. 96, tradução nossa), e que a questão da abordagem do outro abre para uma “aporia da intersubjetividade”, dado que, “ao menos desde Descartes, a verdadeira aporia não se refere tanto a inacessibilidade do outro quanto sua acessibilidade demasiado fácil” (2006, p. 96, tradução nossa).

Essa acessibilidade não significa que o outro apareça como objeto que pode ser medido e tematizado; provavelmente diz respeito àquele que é próximo, em que se pode acessá-lo, convocá-lo, inquiri-lo facilmente. Por exemplo, quando consideramos pessoas que queremos bem, como amigos, professores, irmãos... quando consideramos os próximos, estamos falando dos outros-eu com relação ao eu. Todavia, como lhes queremos bem, consideramos como outros si mesmos, não subordinados a nenhum eu que não seja o seu. Mas quem (eu ou o outro) pode se considerar outro (*alter ego*), distinguindo-se de todo *ego* e ainda dizer-se eu? Se todos somos um “eu”, como que um eu pode se considerar outro com relação a alguém que se diz eu? Para Marion, “Husserl viu essa dificuldade e a enfrentou com uma claridade exemplar, reduplicando a redução transcendental mediante uma segunda redução, a redução a si próprio” (2006, p. 96-97, tradução nossa).

Em Husserl a possibilidade da evidência sobre o acesso ao outro se dá, primeiramente na constituição subjetiva – *o outro-eu como estranho* – “acesso ao originalmente inacessível”; e em contraste com o outro – *espelhamento*⁸³ – há um “confrontamento” entre *ego* e *alter ego* da qual Marion faz uma dupla leitura. Celli (Cf. 2016, p. 01), ao percorrer as páginas do artigo “*o terceiro ou o relevo do dual*”, separa didaticamente a leitura que Marion faz da quinta meditação cartesiana de Husserl, nas duas vias de acesso fenomenológico ao outro:

a) *Estranhamento*: a alteridade do próximo que depende e deriva de uma “alteridade geral” qualificada como “estrangeiro” e “estranho”;

b) *Espelhamento*: desenvolvimento do “espelhamento” do *alter ego* e do *ego*, como uma solução que Husserl ensaia com a finalidade de não prejudicar a alteridade.

Na primeira via de acesso, Husserl no §44 das *Meditações Cartesianas* se interroga pela possibilidade de constituir o outro justamente como estranho, que lhe coloca como conteúdo concreto fora do eu que o constitui. A possibilidade da constituição de algo que ultrapassa a esfera de imanência do *ego*, não diz respeito somente ao *alter ego*, mas o mundo objetivo que implica sua existência. E “isso tem a ver com qualquer *alter ego*, mas depois com tudo aquilo que, pelo seu sentido existencial, implique um *alter ego*; em suma, o mundo objetivo, no sentido pleno e próprio do termo” (HUSSERL, 2001b, p. 109). Para limitar os problemas transcendentais que isso implica, Husserl procura colocar entre parênteses o que não remete a si mesmo. No entanto, a recondução a si mesmo é a evidência de que ainda se continua

⁸³ “Husserl não utiliza exatamente essa expressão. O que Marion chama de espelhamento não se dirige apenas ao emparelhamento (*Paarung*) com a consequente transferência por analogia, mas os fragmentos selecionados e o nível da crítica são desenvolvidos de uma visão geral” (CELLI, 2016, p. 02, tradução nossa).

intencionalmente relacionado com o que não é próprio a si, como uma unidade concreta no mundo.

Os “objetos reduzidos”, as “coisas”, o “eu psicofísico” são, em consequência, também eles, *exteriores uns aos outros*. Mas somos tocados aqui por um fato notável, eis um encadeamento de evidências que em seu próprio encadeamento, têm aparência de paradoxos: ao eliminarmos o que nos é estranho, não alcançamos o conjunto da minha vida psíquica, à vida desse eu psicofísico; minha vida permanece experiência do “mundo” e, portanto, experiência possível e real *daquilo* que nos é estranho (HUSSERL, 2001b, p. 112, grifo do autor).

A redução transcendental encontra as experiências mantidas intencionalmente na consciência, dadas de modo diferente de si mesma. As vivências estão para a consciência, mas não são a própria consciência. No entanto, sem vivências não há propriamente consciência. O que é mais próprio ao sujeito está entrelaçado com o que é estranho, como dado necessário para a sua própria constituição. “O campo intencional ultrapassa a consciência real, de modo que, não obstante, o outro da intencionalidade permanece imóvel e sempre um objeto da consciência” (MARION, 2006, p. 96, tradução nossa). Não se trata de dizer que a consciência só descobre a ela mesma no campo da imanência e não haja nada além de si mesma. Pelo contrário, “ela se desdobra para encontrar aquele outro, ou mesmo, esse outro se manifesta contra a intenção do *ego* e fixa nele, por sua vez, os limites do seu si” (MARION, 2006, p. 96, tradução nossa).

As considerações que Marion tira de Husserl é que estamos sempre “em confronto” com o outro. O resultado da redução à esfera de propriedade (ao que *me* é próprio, esfera de vinculação) reconduziu à experiência do que é estranho (do *não-eu*), apresentando-se como aquela do mundo objetivo, onde se encontram “outros” *não-eus* sob a forma de outros eu (Cf. HUSSERL, 2001b, p. 120). Para Marion, “a primeira coisa a não ser eu, ou a primeira coisa diferente de mim, seria, antes de tudo, um outro eu, portanto um outro numa comunidade de eus, ‘a qual todos os outros eus participam’” (2006, p. 96, grifo do autor, tradução nossa). Dessa forma, existiria uma equivalência entre a alteridade do outro-eu que é próximo e do outro-estrangeiro em geral dadas numa comunidade de mônadas, uma vez que a diferença entre eles cairia sobre *ego* (próprio), a única referência para elas.

Alteridade em geral desenvolvida numa comunidade monádica (entre mônadas) se abre por referência exclusiva e suficiente ao meu *ego*, como simples resposta e reação ao meu próprio, então se segue inevitavelmente que um tal outro (um tal *alter ego*) pertence, todavia, ao *ego*, ao menos entendido como espectador transcendental (MARION, 2006, p. 98, tradução nossa).

Qual seria o problema do *ego*, como espectador transcendental, ser o critério de diferenciação entre mundo e subjetividade do próximo? Segundo Maria Eugênia Celli, o problema é que o *ego* não deixa outro critério para realizar essa diferença. O *alter ego* está absorvido na alteridade global do mundo e só aparece para o *ego*. Ou seja, outro eu aparece como uma diferença do mundo e do outro em geral, porque está dado para um *ego*. No entanto, a esfera transcendental não é exclusividade do *ego*, pois o *alter ego* possui o mesmo direito de acesso, tal como é constituído por ele. O critério para diferenciar o outro-estrangeiro do outro-eu próximo é fixar uma alteridade geral. Do ponto de vista da alteridade geral, há equivalência entre outro próximo e o outro em geral, sendo, por isso, englobadas indiferentemente, pois são pertencentes à alteridade em geral. Assim, “a opção de acesso à alteridade geral acaba anulando o *alter* desse *ego* na esfera da subjetividade que o constitui” (CELLI, 2016, p. 02, tradução nossa).

Para Marion, Husserl estava consciente dessa dificuldade. Por isso, ensaiou uma segunda via de acesso ao outro, designada por Marion de “espelhamento”. Essa segunda via ainda continua a exercer-se na esfera do próprio, mas não se apoia na alteridade geral e nem pertence mais ao fenômeno mundano. No espelhamento há o “confronto” entre *ego* e *alter ego*. O *outro ego* é colocado no espelho de meu *ego*. Na relação direta e particular entre dois *egos* que estão próximos, a alteridade do outro não está dado aqui absolutamente, mas constituído como *alter ego*, em que esse *ego* é o próprio *ego* da constituição. Diz Husserl no §44 das *Meditações Cartesianas*:

Nessa intencionalidade bem particular constitui-se um sentido existencial novo, que transgride o ser próprio do meu *ego* monádico; ele se constitui então num *ego* não mais como eu mesmo, mas como ‘refletindo’ no meu *ego* próprio, em minha mônada. Mas o segundo *ego* não está simplesmente lá, nem, a bem dizer, mostrado em pessoa; ele é constituído a título de *alter ego*, e o *ego* que essa expressão designa como um de seus momentos sou eu mesmo, no meu ser próprio. ‘O outro’ remete, por meio de seu sentido constitutivo, a mim mesmo; ‘o outro’ é um ‘reflexo’ de mim mesmo, e, no entanto, a bem dizer, não é um reflexo; ele é meu *analogon* e não é um *analogon* no sentido habitual do termo (HUSSERL, 2001b, p. 108-109, grifo do autor).

A respeito desta relação direta de espelhamento entre *ego* e *alter ego*, Marion apresenta duas leituras disjuntivas. Ou o *ego* seria o espelho do *alter ego* do outro, apenas refletindo sua alteridade radical sobre *meu ego*, “vendo-se nele, a partir de si mesmo e de sua visão, inteiramente como um eu, que se converte em um segundo eu, um *alter ego*” (MARION, 2006, p. 99, tradução nossa). Ou, o *ego* parte de sua intencionalidade e vê “ao *alter ego* do outro como num espelho, a partir da minha intenção sobre ele” (MARION, 2006, p. 99, tradução nossa).

Na primeira leitura, o espelhamento não põe em evidência a alteridade do olhar do outro, mas a pressupõe e se fundamenta nela. Quando o outro eu se coloca diante de *mim*, fica intuitivamente claro que se trata de uma subjetividade assim como eu *sou*. Fica pressuposto que o outro que *me* olha, também *me* vê assim, considerando o que vê como uma subjetividade igual a sua. Mas e a alteridade? “Invariavelmente ocorre uma diluição das duas subjetividades que sustentam essa relação direta” (CELLI, 2016, p. 03, tradução nossa). A alteridade do outro fica inacessível, apenas se traduzindo para *mim* algo que é semelhante e projetado em *mim*. “O outro fica como que um produto puro e simples derivado do ego original, o único apropriado a si, o meu. Espelho de mim, o *alter ego* fica inacessível em si e visível em mim” (MARION, 2006, p. 99, tradução nossa).

A segunda leitura implica duas interpretações. É possível que o *ego* veja *diretamente* o outro clara e distintamente, porque ele é constituído de alguma forma, assim como os objetos intencionais do mundo. Haveria uma intenção que traria o outro à consciência. No entanto, para Marion, Husserl se guardará a seguir esse caminho, porque se perderia o outro ao nível dos objetos do mundo, ou seja, não haveria uma distinção muito superior entre os objetos e os outros. Não veríamos o outro no sentido *stricto*, como *alter ego*, mas como um outro da constituição intencional. Husserl opta pela interpretação seguinte, em que o *ego* vê o outro *indiretamente*, diante do espelho, como numa percepção por analogia (apresentação).

O que vejo no espelho, o vejo somente como enigma, de fato não o vejo – Husserl seguirá manifestamente este caminho, admitindo finalmente que não se acessa o outro senão indiretamente, como o outro polo da constituição interobjetiva dos mesmos objetos, renunciando de fato a toda intersubjetividade no sentido *stricto* (MARION, 2006, p. 100, tradução nossa).

Esta opção do espelhamento preserva a alteridade do outro. Porém, “deixa intacta a aporia do outro do eu como *alter ego*, exatamente como ocorria com o modelo da analogia” (MARION, 2006, p. 100, tradução nossa). Diante disso, “o outro, ou bem não aparece, ou bem é um reflexo do único ego, o que eu ponho em funcionamento. (...). No espelho não vejo nada ou somente a mim mesmo” (MARION, 2006, p. 100, tradução nossa). Assim, ou a alteridade do outro é perdida, pois se resume a aparecer para uma subjetividade, ou fica inacessível e impossibilita o verdadeiro encontro intersubjetivo. “A alteridade, quando se limita ao dual entre eu e o visível nunca alcança o outro ou o mata” (MARION, 2006, p. 100, tradução nossa).

3.3 BERNHARD WALDENFELS E A “EXPERIÊNCIA DO ESTRANGEIRO COMO ESTRANGEIRO” EM HUSSERL

Apresentamos, agora, as contribuições de Bernhard Waldenfels no artigo “*Experiência do estrangeiro na fenomenologia de Husserl*”⁸⁴. Waldenfels afirma que o fenômeno desconcertante do estrangeiro/estranho (*das fremd*) “acompanhou Husserl mais do que ele o procurou” (1990, p. 19, tradução nossa). Esse fenômeno faz parte da “experiência humana que nunca está inteiramente à vontade em seu mundo” (1990, p. 19, tradução nossa), numa mistura parcial de *atração* e *ameaça* que provoca diversas reações como *fuga* ou *procura*, *afastamento* ou *aproximação* de suas considerações; num espectro maior, estaremos às voltas com formas de xenofobia ou xenofilia, em que a ordem sempre apresenta certa ambivalência e desmedida. O fenômeno do estrangeiro é mais impactante e intenso do que qualquer análise conceitual ou que a lógica poderia evidenciar. Isso é notável na semântica da palavra estrangeiro que vai além da filosofia, “estendendo-se da estranheza clínica ou social (*Entfremdung*) à arte do estranhamento (*Verfremdung*), ao afastamento do infante de estranhos (*Fremdeln*) para a estranheza da vida cotidiana (*Befremdlichkeiten*)” (1990, p. 19, tradução nossa).

Para Waldenfels, o que emerge do subsolo da história da filosofia é “um horror secreto ao estrangeiro, que tenta dissipá-lo de toda sua estranheza” (1990, p. 20, tradução nossa). Há uma série de formas de apropriação do estrangeiro surgidas na história do pensamento. Dentre elas, Waldenfels destaca a *diluição da antítese*, como meras variações da experiência entre o próprio e o estrangeiro, bem como, a *adequação de uma ordem* para a superação dessa oposição; e a busca de uma *reconciliação universal* através dos opostos. A solução mais modesta é a tentativa de *neutralizar* essa oposição para recorrer a universalidade das normas na *igualação* do próprio e do estrangeiro. Em todos os casos, a experiência do estrangeiro sempre está acompanhada pelas tentativas de apropriação que “gira em torno de dois polos em nossa tradição moderna: o próprio ego e o logos geral” (WALDENFELS, 1990, p. 20, tradução nossa). Como egocentrismo e logocentrismo geralmente se alinham, o estrangeiro se vê ameaçado: de um lado, pelo retorno ao próprio sujeito; de outro, sua incorporação numa totalidade.

Na tentativa de mostrar se Husserl consegue contornar os obstáculos do egocentrismo e logocentrismo, Waldenfels investiga o tratamento dispensado por ele sobre a experiência do estrangeiro⁸⁵. Do ponto de vista metódico, Husserl procurou na atitude de suspensão, a

⁸⁴ “*Experience of the Alien in Husserl's Phenomenology*” de 1990, tradução de Anthony J. Steinbock. Consultamos também o artigo original para cuidarmos da terminologia sobre o estrangeiro e outras que eventualmente aparecerão no texto.

⁸⁵ A investigação de Husserl “sobre uma experiência do estrangeiro significa uma tentativa que, em seu radicalismo, merece atenção nos debates atuais em torno da subjetividade e da racionalidade - e, incidentalmente,

imparcialidade para tratar da experiência e de sua fenomenalidade. Do mesmo modo, a experiência do estrangeiro deve ser questionada e descrita como qualquer experiência, fazendo com que apareça seu próprio sentido, enquanto “experiência do estrangeiro como estrangeiro” (1990, p. 19, tradução nossa). Mas, como é possível ter acesso à uma experiência que dificilmente poderá ser traduzida sem que se perca os elementos estranhos que fazem essa experiência ser o que é? Para Waldenfels, estranheza (*Fremdheit*) em Husserl significa um acesso aquilo que é originalmente inacessível no modo de incompreensibilidade (Cf. 1990, p. 20). Ou seja,

algo é acessível, não obstante, em sua inacessibilidade. A estranheza é precisamente isso. E, como incompreensibilidade, a estranheza não significa que a porta para uma realidade esteja trancada para nós, mas que seu significado não é revelado. Nossos olhos veem e ainda não veem; nossos ouvidos ouvem e ainda não ouvem. A estranheza não é uma qualidade das coisas e pessoas no mundo, mas um aspecto do mundo em cujo horizonte se encontra conosco de um jeito ou de outro (WALDENFELS, 1990, p. 20-21, tradução nossa).

Nessa formulação paradoxal, temos acesso ao inacessível num modo que não conseguiremos traduzir completamente, tampouco compreender os domínios na originalidade de sua manifestação. “O ‘outro’ se mostra a mim tal como é, a saber, como não-originalidade; ou ainda: o que se dá a nós é aquilo que no outro, é inacessível no original. O outro só se dá numa experiência indireta, fundada” (FABRI, 2019a, p. 26, grifo do autor). Waldenfels tenta descrever o fenômeno da estranheza a partir de Husserl sem encobrir as fraturas (*Bruchstellen*), mudanças (*Verschiebungen*) e obscuridades (*Dunkelheiten*) relacionadas a ele. Para uma abordagem preliminar, estabelece duas interpretações para analisar a estranheza em Husserl: uma de ordem *semântica* e outra *estática*.

Na visão semântica, existem dois extremos no significado do termo alemão *Fremdheit* (estranheza). Do lado inferior, pode significar *desconhecido* (*Unbekanntes (ignotum)*), em que o estrangeiro se limita ao sentido comum do que é ignorado, isto é, daquele que ainda não sabemos quem é, numa escala de significações restrita à possíveis variações de conhecimento. Segundo o filósofo, Husserl afirmaria que essa concepção é muito estreita, já que “a teoria da experiência estrangeira (*Fremderfahrung*) de Husserl não é uma subespécie da epistemologia, pois já pressupõe que existem outros, assim como seu sentido” (1990, p. 21, tradução nossa). Do lado superior, o estrangeiro aparece de modo mais amplo, como *outro* (*aliud/ ἄλλο, ἕτερον*),

quando se pensa em autores como Merleau-Ponty, Lévinas e Derrida” (WALDENFELS, 1990, p. 20, tradução nossa).

cuja característica fundamental é a alteridade. No entanto, “a experiência estrangeira não encontra seu lugar genuíno aqui, embora a estranheza se refira constantemente à alteridade na forma de *alter ego*” (WALDENFELS, 1990, p. 21, tradução nossa). A teoria transcendental de Husserl fornece três núcleos de significados *entre* esses dois extremos apresentados por Waldenfels, tais como: “*exterior*” (o que vem de fora, forasteiro), “*o que pertence ao outro*” e como “*heterogêneo ou de índole estranha*”. Não obstante, em todos os casos, o significado central continua sendo o “*estrangeiro é o que é inacessível e pertence ao outro*” (WALDENFELS, 1990, p. 22, grifo do autor, tradução nossa).

Na interpretação de ordem estática, o uso da expressão estrangeiro está tipicamente determinado pela *relação*. Waldenfels propõe três séries de questionamentos relacionadas ao *tipo de relação*, à *relação pertencente entre pessoas e coisas* e à *relação do estrangeiro com o não-estrangeiro*. Na primeira série, consiste em saber se o tipo de relação de estranheza é *simétrico ou assimétrico, transitivo, reflexivo, interno...*? Na segunda, levando em consideração variados campos de relação e gêneros (masculino, feminino e neutro), consiste em saber “o que” ou “quem” é estranho para “o que” ou “para quem”? Por fim, no terceiro complexo de questionamentos é preciso se perguntar sobre as distinções entre o próprio e o estrangeiro e se o estrangeiro pode ser considerado como uma modificação de algo, bem como, saber o que caracteriza o estrangeiro como inacessível e se o próprio pode ser considerado como estrangeiro ou somente por contraste com ele?

Tendo em vista essas perguntas e como podemos ter uma experiência autêntica de alteridade, em que o outro, como estrangeiro, apareça como estranho, Waldenfels traz as considerações de Husserl e as verifica fenomenologicamente. “Husserl não dá simplesmente por pressuposto a existência dos outros, mas mostra como se apresentam na experiência estranha” (1997a, p. 38, tradução nossa). Isto é, a subjetividade transcendental, como condição relevante de aparecimento dos fenômenos, passa a uma esfera intermediária da *intersubjetividade*, sublinhando o *entre*⁸⁶, onde elementos como corporeidade⁸⁷ e constituição comum do mundo ganham características essenciais. Portanto, o outro, tal como ele é, não aparece por adição, mas como uma condição essencial para a “filosofia primeira” de Husserl. A teoria husserliana “ascende de uma estranheza mundana ligada ao mundo, para uma

⁸⁶ “A subjetividade passa à esfera da *intersubjetividade*, um ‘Entre’ (*Zwischen*) como o chama Martin Buber, um ‘intermundo’ (*intermonde*) como o chama Merleau-Ponty, um ‘reino intermediário’ (*Zwischenreich*), como eu o tenho chamado, que pertence a todos e a ninguém em particular” (WALDENFELS, 1997a, p. 38, grifos do autor, tradução nossa).

⁸⁷ “A corporeidade tem a ver com a relação com os outros, sem cuja contribuição co-constituente não haveria mundo objetivo” (WALDENFELS, 1997a, p. 38, tradução nossa).

estranheza transcendental que engendra a gênese do mundo” (WALDENFELS, 1990, p. 24, tradução nossa).

Quais são os elementos que aparecem na relação de estranheza? Com quem o estrangeiro está em relação? Para Waldenfels, “um dos membros da relação não é qualquer um; eu sou um dos membros” (1990, p. 24, tradução nossa). Inicialmente, o estrangeiro está em relação com um sujeito que “sou eu mesmo”, isto é, “sou eu mesmo” que experimento essa relação de estranheza, advinda de uma oposição entre o que *me* é próprio com aquilo que *me* é estranho. Para Husserl, esse “eu mesmo” não se trata de um ponto de vista lógico e substituível por uma notificação ou neutralização, mas como um “ponto zero” do qual podemos sempre nos referir para realizar desdobramentos entre relações de *inclusão* e *exclusão*; o que podemos entender analogamente nas relações espaço-temporais: esquerda-direita, ontem-hoje-amanhã etc. Alguém da relação próprio-estrangeiro faz a distinção dessa relação, se destacando como observador e se diferenciando do outro.

A relação de estranheza observada e considerada de fora se dissipa imediatamente para a esfera superior de propriedade do observador. Aqui, o próprio e o estrangeiro são absorvidos como momentos de um todo, a menos que o próprio observador esteja de uma certa maneira *na relação à que* ele se refere observando. Uma estranheza que *apenas* permaneceria de fora, removida e que me deixaria intacto, não seria radical; seria simplesmente uma estranheza local. A ocasionalidade do “eu” que se estende com o dativo possessivo à esfera daquilo que é “meu próprio” é, portanto, insuperável. Em última análise, o estrangeiro me afeta (WALDENFELS, 1990, p. 24, grifos do autor, tradução nossa).

Na medida em que “*me*” afeta, o estrangeiro se dá como outro em pessoa. No momento em que o “*eu mesmo*” vai distinguindo-se do outro, inevitavelmente descobre-se como outro para aquele que é estranho nessa relação para si. Então, no que consiste a estranheza dessa relação eu-estrangeiro? A resposta de Husserl, para essa relação de estranheza, refere-se sempre ao acesso ao que é originalmente inacessível, isto é, este outro que se relaciona na experiência “*comigo*” abre acesso para uma inacessibilidade, verificável somente enquanto não-originalidade. Nas palavras de Waldenfels, estamos diante de uma “*não-originalidade original*”, ou seja, uma experiência em que o outro aparece e se *apresenta* corporalmente no mundo (assim como qualquer objeto), em pessoa, mas *apresenta* um limiar intransponível, inacessível.

Resta-nos perguntar se o que é inacessível para o “*eu mesmo*” é acessível para o outro e vice e versa? Para Waldenfels, muitos cruzam descuidadamente esse limiar, destacando que sempre existem outros, outras línguas, vivências e tradições e, que no final das contas, todos vivemos em comunidade. Essas colocações são banais para Husserl e não conduzem

exatamente a experiência do estrangeiro, por isso devem ser deixadas de lado na atitude natural (Cf. WALDENFELS, 1990, p. 25). No entanto, ao mesmo tempo que isto é deixado de lado, Husserl fala de uma “constituição do outro”, que em certa medida amortece a vinda do estrangeiro. Nessa constituição do outro encontramos elementos como expressão corporal, linguística, bem como, horizontes espaciais, temporais etc., que estruturam a experiência do estrangeiro, a partir de uma constituição que tem como referência o próprio (*dentro e por meio de si*)⁸⁸. Portanto, na constituição da experiência estrangeira surge um *auto-estranhamento*, em que se modifica a si mesmo enquanto se estranha a si mesmo (Cf. WALDENFELS, 1990, p. 26). Isto é, o sujeito se constitui como um outro, do ponto de vista daquele que se constitui para si como estranho.

A fim de caracterizar essa remissão da experiência estranha à experiência do sujeito, Husserl fala persistentemente de *analogia*, de *repetição* ou de *espelhamento*. Nesse ponto, fica claro como o egocêntrico e o logocêntrico se sobrepõem na forma de uma *monadologia*. O modo primordial do *sujeito* é simultaneamente o mesmo que se modifica. Só o *eidos*, ego, encontrado através da auto-variação do ego fático, garante que o ego que se repete no outro não seja só meu (WALDENFELS, 1990, p. 26, grifos do autor, tradução nossa).

Até que ponto podemos considerar que a constituição do estrangeiro não vai além de uma auto-constituição? O outro-eu visto pelo eu central no “espelho” não é sua própria imagem refletida? “O *ego* que recai sobre o *alter ego* pode ser meu, mas o fato de que esse *ego* não é originalmente acessível garante que esse *ego* seja um *alter ego*” (WALDENFELS, 1990, p. 27, grifo do autor, tradução nossa). Sendo assim, tanto o espelhamento quanto a constituição não podem ser tomadas no sentido comum. Para Waldenfels, “a constituição do outro como auto-estranhamento e auto-modificação (*Selbstabwandlung*) significa também um auto-cruzamento, uma auto-transgressão (*Selbstüberschreitung*)” (1990, p. 27, grifos nossos, tradução nossa). Há um ultrapassamento intencional que pode ser traduzido como uma auto-transgressão dos domínios do próprio, designando um “excesso” da percepção do estrangeiro. É nesse excesso que a teoria da constituição de Husserl deve ser entendida, segundo Waldenfels. Todo o aparato husserliano da constituição, analogia, espelhamento etc. consegue mostrar o estrangeiro como “originalmente inacessível”? Ou na auto-transgressão de si mesmo, o estranho é transgredido, tornando-se acessível? Husserl ainda permanece nos domínios da estrutura da subjetividade e tudo o que lhe pertence. O próprio eu e o estrangeiro são encontrados nesses domínios que são pressupostos de toda experiência possível. Qual é a saída para isso? Para Husserl “o choque do

⁸⁸ “Dizer que a estruturação do estrangeiro ocorre por meio do próprio é dizer que a estranheza surge de um processo de auto-estranhamento (*Ent-Fremdung*) semelhante à forma como o passado surge através do processo de des-apresentação (*Ent-Gegenwärtigung*)” (WALDENFELS, 1990, p. 26, tradução nossa).

estrangeiro e do heterogêneo é amortecido (*Aufgefangen*) pela saída do próprio e pelo alcance de algo em comum. A própria experiência e a razão geral garantem a acessibilidade mesma ao inacessível” (WALDENFELS, 1990, p. 27, grifos do autor, tradução nossa).

A constituição do *alter ego* não se dá por meio de uma escolha subjetiva. O sujeito, ao apoderar-se do que lhe é próprio de modo transcendental, livre de toda estranheza, encontra o outro, isto é, constitui em seu próprio ego o estrangeiro. A esfera de propriedade, delimitada num centro do que é próprio, torna-se condição de possibilidade para que o mundo e o estrangeiro apareçam. Nessa esfera, em que o mundo familiar é tomado como ponto de partida, é transgredida e contraposta pelo estrangeiro. Mas o estrangeiro seria, então, apenas um fenômeno de contraste? Husserl não permanece nesse estágio, pois vai além para evidenciar o fenômeno primordial uma característica positiva. Para Waldenfels, para realizar isso, Husserl parte da reflexão sobre a experiência própria, do que é originalmente acessível, implicando uma certa “circularidade tautológica” que permite algum tipo de acessibilidade. Isso significa que “se quisermos evitar uma circularidade tautológica do tipo em que minha experiência é sobre a qual posso refletir, devemos caracterizar a própria circularidade por seu tipo de acessibilidade” (1990, p. 28, tradução nossa). Contudo, é preciso evidenciar que o suposto acesso original não é tão original assim, uma vez que implica um campo temporal de acesso em que o próprio aparece no puro agora, relativo ao que passou e o que está por vir.

Assim, se o suposto original não é tão original, mas se abre apenas na distância e na diferença, então a estranheza penetra na experiência peculiar do próprio. (...). A relação com o outro mostra-se, neste sentido, reflexiva. Eu coincido totalmente comigo mesmo, não mais do que faço com os outros. Se, junto com Husserl, alguém evita imputar à experiência “eus” já prontos, sejam individuais ou pessoais, então a própria “divisão” em eu e outro, próprio e estrangeiro, teria de ser extraída de nossa experiência. E se a suposta originalidade do eu se esvai, resta a única possibilidade de partir da *diferença em um campo de experiência* e de caracterizar diferencialmente as várias formas de acessibilidade, e não de acordo com o modelo do modo primordial e da modificação (WALDENFELS, 1990, p. 29, grifo do autor, tradução nossa).

Desse modo, o que se pode colocar em questão é a própria experiência. Para Waldenfels, a experiência “é um acontecimento (*Geschehen*), não uma atividade; como tudo que eu experimento, o *alter ego* se constitui em mim e não é por mim provocado ou mesmo feito a meu critério” (1990, p. 28, tradução nossa). Portanto, como designação de acontecimento, a experiência do estrangeiro acontece por si mesma, atravessando e transgredindo a ordem ou o que está supostamente planejado⁸⁹. A experiência como acontecimento é decisiva para a ultrapassagem de qualquer determinação, abrindo para o imprevisível. Mas, diante do abalo da

⁸⁹ “A experiência do estrangeiro como estrangeiro resiste a todas as formas de totalização e universalização” (WALDENFELS, 1990, p. 29-30, tradução nossa).

ordem há a promessa que ela vai ser reestabelecida. Como é próprio da experiência, sempre ela é dada para alguém, ou seja, algo acontece para alguém. O que é mais comum na experiência estranha é sua normalização, que se dá numa equalização dos desiguais. Mas quem fará essa equalização? Aquele que, de algum modo, se afastar da relação, não se estranhando mais com ela. Mas como comparar os incomparáveis? Do mesmo modo, “se quisesse comparar outros a mim, seria como querer equiparar o eu presente ao eu presentificado, o eu reflexivo com o eu refletido” (WALDENFELS, 1990, p. 30, tradução nossa). Entretanto, “toda tentativa de igualar os desiguais já chega tarde demais” (WALDENFELS, 1990, p. 30, tradução nossa). O estrangeiro não aparece para ser comparado, assimilado ou apropriado.

Waldenfels aborda o último problema em Husserl, que aparece em suas análises sobre a estranheza, a partir do ponto de vista da “percepção do estrangeiro”. Em uma pergunta, consiste saber “como aquilo que *não* está aí em si e que *não* me pertence poderia despertar meu empenho, desejo e interesse se eu já não estivesse além de mim mesmo?” (1990, p. 30, grifos do autor, tradução nossa). A passagem para o outro não deve ser entendida como um esforço e desejo que surge dentro e por meio do que me é próprio para o outro, pois ficaríamos presos nas artimanhas narcisistas de um solipsismo e suprimiríamos toda a estranheza. Ao contrário disso, surge uma variedade de experiências estrangeiras, surgidas da exterioridade. Em vista disso, Husserl oferece uma “panaceia metodológica” para resolver todas as dificuldades em comum, ou vistas a partir de uma comunidade intermonádica em prol de sua harmonização.

A panaceia metodológica que Husserl oferece consiste em tirar o "agulhão" da pura exterioridade do estrangeiro com modificações de si e do mesmo. Para ter certeza, esta panaceia é cega para o choque entre diferentes reivindicações e sistemas de reivindicações que são impossíveis e abrem a harmonia de um universo de mônadas. Essa harmonia não é nem mesmo um sonho irreal (WALDENFELS, 1990, p. 30-31, tradução nossa).

Em suma, Waldenfels ainda destaca algumas leituras de Husserl em que ele, ao falar do outro, sublinha o “apelo”, “atendimento atencioso”, “intercurso”, como um modo de automodificação peculiar do próprio. No entanto, a reivindicação do estrangeiro está longe de ser sanada por meio dessa modificação. Para Waldenfels, essa reivindicação presente no apelo do estrangeiro deve ser feita “como provocando minha resposta, e não como o presente estrangeiro se referindo ao meu próprio presente” (1990, p. 31, tradução nossa). A estranheza aparece nas diferentes margens, lacunas e limiares, consistindo em uma divisão, e não como resultado de uma divisão. Isto é, a estranheza surge da própria experiência e não como variação da experiência. Nesse sentido, “a experiência seria experiência estrangeira por completo até o

ponto em que a própria experiência se tornasse estranha a si mesma” (WALDENFELS, 1990, p. 31, tradução nossa).

3.4 DISCERNIMENTO E ELABORAÇÃO RESPONSIVA

Para nossa tese, cabe pensar duas possibilidades a partir da experiência do estrangeiro. A primeira dela foi o desenvolvimento fenomenológico apresentado por Husserl, da possibilidade de descrever a intersubjetividade a partir dos recursos metodológicos desenvolvidos pelo sujeito transcendental. Até aqui, vimos que o sujeito transcendental nos permite falar da intersubjetividade e do estrangeiro de modo absolutamente imparcial. A experiência do estrangeiro é a experiência em que o sujeito experencia o estranhamento por meio do qual o outro, paradoxalmente, se mostra como inacessível. A segunda possibilidade se dá justamente com a evidência de que estamos diante de um fenômeno radical, que excede os recursos metodológicos de apreensão e que, portanto, apenas respondemos inevitavelmente. Para a fenomenologia da imparcialidade, seria necessário desenvolver imparcialmente a resposta, provocando a abertura necessária para que o estrangeiro se mostre como estrangeiro.

Diante das considerações, revisitadas até aqui, sobre a fenomenologia da alteridade, surge a necessidade de modos adequados para tratar da relação intersubjetiva, tendo em vista a fenomenologia da imparcialidade no contexto de uma fenomenologia responsiva desenvolvida por Bernhard Waldenfels a partir das considerações de Husserl. Como a imparcialidade exige suas funcionalidades, propomos a continuação dos atos subjetivos, agora como um sujeito respondente. Enquanto a *reflexão* e o *esclarecimento*, em conjunto com seus atos associativos, se manifestam no campo teórico e intencional do *eu puro*⁹⁰, o *discernimento* e a *elaboração* são atos, que tomados pelo seu conjunto com os outros atos imparciais, atuam na esfera responsiva de manifestação, pressupondo todo o trabalho de *reflexão* e *esclarecimento* diante do mundo com os outros. O *discernimento* pressupõe suas atividades num campo teórico conjuntamente, mas sua aplicabilidade se dá no mundo com outrem, sendo possível sempre sua *verificação concordante* na *reflexão* e no *esclarecimento*, enquanto ato limiar entre os dois campos. O desenrolar da *aplicabilidade discernida* direciona à *elaboração* que se dá no mundo da vida e por isso particular, agora de forma abrangente, mais *reflexiva* e *esclarecida*. A aplicabilidade

⁹⁰ “O *ego* transcendental mostrado de fato e as particularidades de sua experiência transcendental não serão mais que simples exemplos de puras possibilidades” (HUSSERL, 2001b, p. 90).

já conta, então, com *discernimento*, direcionando a conduta e manifestação prática de *elaboração responsiva*.

3.4.1 Discernimento de apelo e resposta

Na história da filosofia, o conceito de discernimento é notável na “*Ética a Nicômaco*” de Aristóteles. O filósofo apresenta categorias do discernimento correlatas as do intelecto, além da estima pela vida boa em primeira pessoa⁹¹. Pensamos a partir disso estabelecer categorias mais específicas no âmbito da responsividade, em que não há um centro de *autopretensão*⁹², mas o *discernimento de apelo* e da *resposta* e o que se doa nestes campos. Portanto, por mais imprescindíveis que pareçam ser os conceitos aristotélicos, na esfera fenomenológica responsiva é preciso outra forma de pensar o discernimento que não se restrinja apenas em orientação intencional, mas que surjam na resposta, agora sob um viés de encontro com outrem.

Discernir é distinguir (*ver* com precisão) o que vem dado no fenômeno do apelo e os possíveis modos responsivos desse encontro. Na situação responsiva o *ego* não tem a primeira palavra, mas é aquele que, ao ser afetado, aparece na resposta, diante do *estranhamento* proporcionado neste apelo ou no encontro com outrem. Para Waldenfels⁹³, o ‘sujeito’, que

⁹¹ Para Aristóteles o discernimento possui algumas características que lhe são próprias: a) “Uma qualidade racional que leva à verdade no tocante às ações relacionadas com as coisas boas ou más para o ser humano” (1996, p. 220); b) “Ver o que é bom para si mesmo e para os homens em geral” (ARISTÓTELES, 1996, p. 220); c) Uma forma de excelência, não uma arte, e esta excelência tem a ver com uma das partes racionais que lida com as opiniões (Cf. ARISTÓTELES, 1996, p. 220); d) “(...) relaciona-se com as ações humanas e coisas acerca das quais é possível deliberar” (ARISTÓTELES, 1996, p. 222); e) “se relaciona somente com universais; ele deve também levar em conta os particulares, pois o discernimento é prático e a prática se relaciona com os particulares” (ARISTÓTELES, 1996, p. 222-223); f) “O discernimento se relaciona também com a ação, de tal modo que as pessoas devem possuir ambas as suas formas, ou melhor, mais conhecimento dos fatos particulares do que conhecimento dos universais” (ARISTÓTELES, 1996, p. 223); g) “O discernimento também se identifica particularmente com a espécie de conhecimento relacionada com a própria pessoa, ou seja, com o indivíduo” (ARISTÓTELES, 1996, p. 223); h) (...) “Se é característico das pessoas de discernimento deliberar bem, a excelência na deliberação será a correção na deliberação a respeito do que conduz a uma finalidade cuja concepção verdadeira constitui o discernimento” (ARISTÓTELES, 1996, p. 226); i) “O discernimento emite ditames, já que as razões que devemos ou não devemos praticar são a sua finalidade” (ARISTÓTELES, 1996, p. 226); j) “O discernimento é a disposição da alma relacionada ao que é justo, nobilitante e bom para as pessoas” (ARISTÓTELES, 1996, p. 228); k) “O discernimento nos leva a recorrer os meios certos” (Idem); l) “É obviamente impossível, portanto, ser dotado de discernimento sem ser bom” (ARISTÓTELES, 1996, p. 229); m) (...) “discernimento é a reta razão relativa a conduta. (...) Sem o discernimento não é possível ser bom no sentido próprio da palavra, nem é possível ter discernimento sem excelência moral” (ARISTÓTELES, 1996, p. 230).

⁹² A fenomenologia responsiva exige um desprendimento de si.

⁹³ Bernhard Waldenfels apresenta alguns recortes da fenomenologia responsiva, mostrando que esta fenomenologia de ultrapassa uma esfera de sentido constituída intencionalmente, ou por meio de regras. Este ultrapassar efetua um responder a uma pretensão estrangeira, que não tem um sentido, nem segue uma regra senão que, pelo contrário põe em suspenso as acostumadas formações de sentidos e de regras, para pôr em marcha as outras novas. A forma como esse estrangeiro se manifesta os provoca uma resposta que vai além de toda intencionalidade, regra e compreensão. O próprio sofre um autorretirada, não é aquele que tem a primeira palavra, mas aquele que responde a algo. O estrangeiro é aquele que nos desafia a um responder, é aquele que nos chama

parecia servir de base a tudo o que é e que se considerava a si mesmo como lugar ou portador da razão, diante do *estranho* sofre uma *autorretirada* (*selbsteinzug*) que nenhum “retorno a si mesmo” reflexivo pode compensar. Para ele jamais há um mundo no qual estamos completamente em casa, nem há jamais um sujeito que mande em sua própria casa (Cf. 1997b, p. 19). Então, neste caso, o discernimento não seria uma volta para o sujeito reflexivo? De outro modo, como operar na esfera de discernimento sem, contudo, adentrar numa esfera de *mesmidade*, e se é que isso é ainda possível? E ainda: como alcançar a *precisão* necessária na esfera de discernimento de resposta?

É relevante afirmar que, por mais que o sujeito sofra uma *autorretirada*, ainda assim ele é aquele que aparece na resposta⁹⁴, pois *tem de* responder. E diante do apelo isto se torna inevitável e insubstituível. O que está colocado aqui é que o momento responsivo não concede imediatamente a relação entre o *pathos da resposta* e o *refletir antes* sobre a resposta a ser dada, colocando o esclarecimento em questionamento, uma vez que não há como antecipar uma representação prévia do que se vai responder. Uma vez que o sujeito, diante do apelo, voltar-se a refletir sobre a resposta, o momento responsivo já ocorreu, prolongando a permanência reflexiva da resposta, mas não do responder no aqui-já. Não obstante, nada impede que o sujeito reflita sobre seus vividos, as respostas que já foram tomadas e dadas no decorrer de suas vivências e esclareça o que evidenciará consigo. Só que no encontro com outrem, no face-a-face a exigência é a resposta imediata, solicitada por uma pretensão estrangeira.

O atraso reflexivo, que implica clarificação e realização responsiva, pode determinar uma vacuidade e dispersão na determinação de uma resposta exigente ao momento em que surge o apelo. No entanto, ao que tudo indica, a responsividade não elimina a reflexividade e o esclarecimento. Isto é, por mais que os movimentos involuntários corporais já respondem ao apelo (por exemplo, no acontecer de um ruído ou um grito é inevitável não se virar para ele), antes mesmo de toda reflexividade, as respostas não precisam ser determinadas

a um responder, aquele que rompe com círculos objetivos da intencionalidade, como ciclo de regras da comunicatividade. A pretensão estrangeira é um *apelo* que se dirige a alguém, é uma exigência que se estende sobre algo, se encontra antes de toda pretensão moral ou legal. Por mais que tentamos fazer justiça ao estrangeiro, estamos sempre de alguma forma em dívida para com ele. Por mais que respondemos ao estrangeiro, esta resposta dada não se esgota. A pretensão estranha não cai abaixo das disfunções entre fatos e normas, entre ser e dever. O estrangeiro que dá algo a ver, ouvir, pensar, a fazer - se apresenta como uma necessidade prática, fazendo com que o próprio *ego* não possa não responder, pois o não responder seria uma resposta. A resposta significa uma renúncia de uma primeira ou última palavra (Cf. 1997b, pp. 21-24).

⁹⁴ “Responder ao que nos acontece e o que nos afeta significa transformá-lo em algo que pode ser denominado, regulado, lembrado e assim por diante. Encontramos assim um *logos* que não é autocontido, mas que nasce do *pathos*” (WALDENFELS, 2016, p. 18, grifo do autor, tradução nossa).

involuntariamente⁹⁵. Há a possibilidade de recomposição que não elimina o involuntário. As respostas podem ser discernidas, levando em consideração o que já está ocorrendo como resposta involuntária e percorrendo um caminho conjunto de uma aproximação justa com o que está acontecendo no apelo.

A precisão do discernimento se dá a partir do *estranhamento*. Como vimos, Husserl, na sua *V Meditação Cartesiana*, coloca o *estranhamento* como possibilidade de abertura para tratar da constituição do outro eu, como condição da experiência do estrangeiro enquanto estrangeiro. No *estranhamento* algo familiar do *ego* se limita com aquilo que não se conhece e nem mesmo se espera, foge da ordem de tematização, remetendo uma desapropriação de si para sondar através da possibilidade de abertura, como este *estranhamento* se dá, por exemplo, num apelo. No *modo estranho* como este *apelo* se manifesta proporcionará o *modo responsivo* decisivo para o discernimento da resposta, mesmo sabendo, como explica Waldenfels, que o “dar uma resposta não se esgota na resposta dada” (1997b, p. 23, tradução nossa), ou seja, não há uma resposta definitiva e nem completa, mas um acontecer responsivo. Em termos da constituição transcendental, o estranho irrompe com a ordem e todo o retorno a si não é suficiente para mantê-lo constituído, a não ser apropriando-se, de certo modo, assimilando-o ao que já se estabelece constituído. Mas, ao fazer isso, o estranho já perdeu o que lhe caracteriza como estranho.

Então, como responder ao apelo de outrem *sem* degradá-lo, eliminá-lo, dominá-lo, igualá-lo ao próprio, articulá-lo dentro de um universal, roubar-lhe sua estranheza? Como sair das “ilusões de um pensamento totalizante”? Para Waldenfels, a alternativa pode estar unicamente em como se mostra ou não se mostra o estrangeiro. Partir da própria interrogação da experiência estranha (*Fremderfahrung*) como experiência do estrangeiro (*Erfahrung des fremden*) (Cf. WALDENFELS, 1998-99, p. 95). A lógica da resposta parte do discernimento do *acontecer estranho*. A experiência do estrangeiro se dá de três modos: a) *Lugar*: o que está fora do âmbito do próprio, ou aquele que vem de outro lugar, não é daqui; b) *Posição*: o que pertence ao outro, o que não é próprio de si; c) *Modo*: o que é de índole estranha, que provoca *surpresa, curiosidade, assombro, admiração* (Cf. WALDENFELS, 1997b, p. 19).

⁹⁵ Baseamos essa ideia em Husserl, quando ele reflete sobre a essência do homem como a ideia do homem ético. E aqui podemos entender num contexto da ética responsiva, no qual não existe uma única resposta propriamente, mas um acontecer da resposta em que estariam inclusos esses momentos involuntários e voluntários. Em vez de estar abandonado passivamente e ser movido afetivamente, o sujeito tem a possibilidade de agir a partir de si como uma atividade livre e autenticamente livre. O sujeito tem a capacidade de impedir os efeitos do seu ser passivo. Para isso, precisaria de uma ação voluntária de discernimento. “Só em tal decisão é o ‘sujeito voluntário’ em sentido pleno, ele já não segue ‘involuntariamente’ a tração afetiva (a ‘tendência’), mas chega antes à *sua* decisão a partir de si, ‘livremente’, e, quando a realização é voluntária, baseada num querer autêntico, ele é sujeito ‘agente’, ator pessoal da sua ação” (HUSSERL, 2014, p. 28).

Em sua obra *Topografia do estrangeiro*, Waldenfels descreve os níveis de *estranheza*⁹⁶, afirmando que, mesmo havendo lacunas, a primeira forma de estranheza aparece no horizonte de familiaridade e normalidade, do que é ordinário⁹⁷ e comum (*Alltäglich*), pois “a estranheza pode aparecer primeiro como uma estranheza cotidiana e normal que permanece dentro da respectiva ordem, como a estranheza dos vizinhos ou transeuntes, com quem podemos nos comunicar de maneira cotidiana” (1999b, p. 11, tradução nossa). A segunda localização de estranheza possível seria a *estrutural*, “(...) que se encontra fora de uma certa ordem, como o calendário festival estrangeiro, a língua estrangeira que não entendemos” (1999b, p. 11, tradução nossa). A forma máxima de estranhamento se dá na *estranheza radical*, mas não por isso absoluta e total, pois trata-se de tudo o que permanece fora de toda e qualquer ordem e nos confronta com eventos dos quais limita a certa interpretação permitindo apenas a “possibilidade de interpretação” (Cf. 1999b, p. 11, tradução nossa). Waldenfels dá exemplos de “fenômenos de fronteira”⁹⁸ que apresentam este tipo de estranheza radical: “esta rubrica inclui fenômenos de fronteira, como *eros*, o *ruído*, o *sono* ou *morte* que rompem o curso dos acontecimentos, a ordem espacial e temporal, condensados em um momento que toca o espaço e a atemporalidade” (1999b, p. 11, tradução nossa).

O discernimento, portanto, leva em consideração o despontamento do apelo, onde surge e os modos responsivos dos quais é possível elaborar. Evidentemente que uma fenomenologia da imparcialidade levará em consideração os modos responsivos dos quais o sujeito em questão poderá de algum modo estar consciente, uma vez que as respostas mais primitivas já surgem espontaneamente, antes do falar ou elaborar precisamente. É relevante considerar que o discernimento responsivo precisa levar em consideração a experiência do estrangeiro, como uma alteridade radical, antes de qualquer distinção possível que se possa fazer. Do contrário, é transformar a resposta num modo absolutamente subjetivo em que prevalece apenas um solipsismo sem a estranheza da experiência do estrangeiro.

⁹⁶ Para Waldenfels, “não existe – o estranho – senão que há níveis de estranheza” (WALDENFELS, 1997b, p. 20, tradução nossa).

⁹⁷ “Tantas ordens, tantas estranhezas” (WALDENFELS, 1999b, p. 11, tradução nossa).

⁹⁸ Na obra “O Visível e o Revelado”, Jean-Luc Marion faz uma discussão semelhante ao de Waldenfels quando se refere aos “fenômenos de fronteira” que provocam uma estranheza radical, pensando nos limites da fenomenalidade e procurando descrever fenômenos que ultrapassam as *categorias* do entendimento e que se doam em excesso na intuição, chamado por Marion de “Fenômeno Saturado”. Um exemplo de fenômeno saturado é admiração: a intuição que dá o fenômeno saturado não o limita, e seu excesso não se pode nem dividir, recompor em virtude de sua grandeza, tampouco se pode medir a partir de suas partes. Este fenômeno saturado é incomensurável, desmesurado e se determina pela impossibilidade de aplicar uma síntese sucessiva ou abandonar numa síntese instantânea (Cf. MARION, 2010, p. 58). Da mesma forma, para Waldenfels, a “estranheza radical pode conter apenas como excesso, como excesso que excede um horizonte existente de significado” (1999b, p. 11, tradução nossa).

3.4.2 Elaboração responsiva com outrem

“As respostas a exigências estranhas não estão disponíveis, há que inventá-las” (WALDENFELS, 1997b, p. 27, tradução nossa)⁹⁹. O que se dá a responder surge no próprio responder, não há como antecipar as respostas, muito menos prever o que vem da pretensão estranha. Como elaborar a resposta a partir da situação responsiva, sem antes refletir e esclarecer uma previa do que se vai responder? Como elaborar uma resposta diante de situações paradoxais, da estranheza radical que está fora de toda e qualquer ordem, e do inevitável ter de responder?

Segundo Waldenfels (Cf. 1997b, p. 24-26), para elaborar a resposta é necessário percorrer quatro momentos de uma lógica da resposta, que se originam de uma racionalidade responsiva, entre pretensão estrangeira e resposta:

a) *Singularidade*: se trata de uma singularidade de acontecimentos, em que o acontecimento rompe com o sentido, na medida em que se apartam dos acontecimentos acostumados e possibilitam outro ver, pensar e atuar; por mais que possamos comparar os acontecimentos atuais com os que já aconteceram, devido a certa ordem e circularidade presente na compreensão do evento, um acontecimento sempre é único, singular. Talvez nosso modo responsivo tenda sempre para a mesmidade, mas isso não faz com que o acontecimento seja o mesmo.

b) *Inevitabilidade*: a pretensão estrangeira não se enquadra entre fatos e normas, deixa uma lacuna entre ser e dever, não se deduz por leis gerais e coloca a situação da inevitabilidade da resposta, pois uma não resposta é uma resposta. Diante do apelo é inevitável ter de responder. Para dar uma resposta, a situação apelativa já ocorreu, deixando o respondente sempre num atraso, devedor ao que lhe coloca em uma situação sem saída.

c) *Posterioridade (Nachträglichkeit)*: apesar de existir uma diferença temporal, estranheza e resposta precisam ser tratadas em relação, pois é na resposta que a estranheza aparece fenomenologicamente. No entanto, antes do *pathos* da resposta está dado o apelo/situação/acontecimento em que aparece a pretensão estrangeira, mas que, de certo modo, já está se desenvolvendo. O responder acontece aqui e agora, mas começa em outro lugar;

d) *Assimetria*: não há um alinhamento simétrico entre intencionalidade e intuição, pois a pretensão estrangeira não faz par, ela desequilibra o diálogo tradicional, deixa pra trás as

⁹⁹ “Se inventa as respostas não a quem se responde” (WALDENFELS, 1997b, p. 26, tradução nossa).

exigências de igualdade ou regra de ouro, não se submete a uma lei geral equiparada, e mesmo que se procure fazer justiça sempre um momento de injustiça aparece, pois submete-la a uma lei geral ou a um terceiro que possibilita o direito é procurar uma igualdade do que não é igual.

Para Waldenfels “o responder não começa com o falar sobre algo, nem começa em absoluto com o falar, senão com o fixar-se e prestar atenção, que tem uma forma própria de inevitabilidade” (1997b, p. 23, tradução nossa). A atenção direcionada a outrem desenvolve a capacidade responsiva necessária para se aplicar o que é do ofício, longe mesmo de superar as respostas prontas e indiferentes, mas elaborá-las de modo que remeta estranhamente a experiência que se fixa mas se liberta em fluxo abertamente. A atenção é a tentativa de estabelecer uma compreensão aproximativa, procurando realizar o que vem da pretensão estranha, em desenvolvimento responsivo.

3.4.2.1 Atos elaborativos responsivos: inventividade e improvisação

Como viu-se acima, o *estrangeiro* aparece no apelo dado, muitas vezes causando *imprevisto*, *afetando* e *surpreendendo*. Neste apelo se configura uma exigência, um chamado que se estende/dirige sobre algo ou alguém. Waldenfels usa o termo alemão *Auspruch*¹⁰⁰ que tem um duplo significado ao mesmo tempo, configurando um entrelaçamento entre *apelo* e *reivindicação*: por um lado pode ser entendido como um *apelo* (chamado) dirigido a alguém, e por outro, uma *reivindicação* ou *pretensão* para alguma coisa. Por exemplo: na ligação que se recebe, há algo que lhe é exigido/pedido. Este apelo situacionalmente incorporado precede toda reivindicação moral ou legal, pois saber se uma reivindicação é legítima pressupõe que ela já foi recebida como apelo. A legalidade e a moralidade possuem aqui um ponto *cego*, pois ambas pressupõem reivindicações factuais que são mais que meros fatos (Cf. WALDENFELS, 2007, p. 37). Assim, o apelo coloca o próprio sujeito em situação de *inevitabilidade* responsiva, pois não se pode deixar de responder ao apelo do outro, e mesmo um não responder é uma resposta.

¹⁰⁰ “A duplicação da resposta, por parte do respondente, corresponde a uma duplicação da demanda, por parte do destinatário. Assim, distinguimos entre a *reivindicação de algo* e o *apelo a alguém* - ambos chamados de *Auspruch* em alemão. Imaginemos alguém atendendo a um pedido. À primeira vista, isso parece bastante simples, mas deve ser entendido de duas maneiras. Por um lado, pode-se atender a um pedido dando o que é solicitado; por outro lado, o ato de solicitar somente pode ser cumprido se reduzido a um mero estado de falta. Ou considere a situação de agradecimento. Agradecer a alguém por algo significa mais do que uma frase vazia ou um mero acessório; ele encontra seu lugar na fissura que separa o dado do doador e o doador do receptor” (WALDENFELS, 2012, p. 473, grifo do autor, tradução nossa).

A reivindicação sobre algo corresponde a resposta que se dá, mas o próprio evento de responder não é de forma alguma esgotado por isso, ou seja, para Waldenfels, não se trata de compreender a resposta como preenchimento de um conteúdo adequado, que vai de encontro a perguntas e solicitações, preenchendo significações. Para ele, dar ou recusar uma resposta ocorre no evento da fala, não no nível do conteúdo e, por isso, uma resposta não se esgota na resposta dada, ou “o dizer que não se esgota no dito”, como afirmaria Lévinas em “*Outro modo de ser...*”. “O apelo dirigido a mim corresponde uma resposta que não preenche um buraco, mas vem de encontro das solicitações e chamados do outro. Responder em seu sentido pleno não dá o que tem, mas o que inventa ao responder” (WALDENFELS, 2007, p. 38, tradução nossa). Diante da crise dos refugiados, por exemplo, Waldenfels nos chama atenção:

O que está acontecendo diante de nossos olhos, diante de nossas portas e nas notícias do dia-a-dia precede nossa iniciativa. Não está em nossas mãos *a quem* devemos responder, mas está em nossas mãos *o que* respondemos. Em última análise, as respostas têm de ser inventadas, criadas e elaboradas (WALDENFELS, 2016, p. 27, grifo do autor, tradução nossa).

Mas como se dá essa inventividade? Assim como o estrangeiro, ela pode operar sem regras ou ao menos ultrapassá-las? Ao que parece, Waldenfels fala de um paradoxo da produção criativa¹⁰¹. Por isso, como propósito de uma fenomenologia da imparcialidade de trabalhar com atos, pensa-se no conceito de improvisação como um ato elaborativo juntamente com a inventividade.

O filósofo Jocelyn Benoist em seu artigo *Julgamento e além*, pensa a improvisação como um conceito tópico para abordar o problema com as regras que surgem das práticas

¹⁰¹ Ao pensar sobre “*A arte da ordem, entre encontrar e inventar*” Waldenfels afirma que um artista não pode ser considerado moralmente certo ou errado ao produzir aparências belas, mesmo aqueles que agem contra a realidade, e já estão implicados com as leis da verdade e da correção. A questão que gira em torno são sempre as ordens, o que entra em regulação e o que fica de fora. “O fato é que essa aparência, bonita ou não, permeia fortemente nossa vida cotidiana, privada e pública, pode ser descartado como uma transgressão fatal de limites” (2013b, p. 159, tradução nossa). Em todos os casos, o artista sempre está às voltas com sua produção imaginativa. “Se uma ordem cognitiva e prática não está pronta nas coisas nem na frente delas, então deve ser produzida e inventada. Se aqui está a trabalhar a imaginação produtiva, podemos falar de um momento do *artístico* que pede uma *poética* do saber e da ação. Isso inclui uma tecnologia específica que não mais apenas alimenta fundos para fins específicos, mas também participa da modulação de pesquisas e campos de ação. A esse respeito, há algo de *técnico* em reconhecer, falar e agir. (2013b, p. 157-158, grifo do autor, tradução nossa). Waldenfels analisa que não há propriamente uma produção arbitrária, mas inventividade e ordem funcionam em doses variadas. Um exemplo disso é o pintor e o poeta. “Afim, o pintor que trabalha com tinta e tela, o poeta que trabalha com a linguagem, não se trata também de uma *mera matéria prima*, mas de materiais pré-formados que dão certos indícios e abrem caminhos dos quais não se pode saber de onde estão indo. De onde vem o padrão que o pintor segue? Se ele não copia apenas a si mesmo ou aos outros, o padrão se desenvolve na atividade pictórica, e um observador ou crítico de arte agora o encontrará em qualquer outro lugar que não nos traços da obra a ser seguida. [...] Pura invenção, isto é, o estabelecimento de padrões, e pura descoberta, a aceitação de padrões ou mesmo uma liquidação de todos os padrões na forma paradoxal de uma ‘arte psíquica’ que permite que o acaso trabalhe por si, esses são apenas limites casos em que o trabalho do artista, incluindo o do técnico, pode abordar sem o atingir. O artista não é um deus antigo neste sentido (2013b, p. 158, grifo do autor, tradução nossa).

humanas (Cf. 2019, p. 261, tradução nossa). No entanto, nesse artigo, o autor aborda este conceito na prática musical, o que desafiará vincular e articulá-lo para a fenomenologia responsiva, isto é, como pensar uma prática elaborativa responsiva que teria a improvisação como um ato fundamental? A *improvisação* tem por similares o que é *repentino*, *inesperado* e *imprevisto*, significando aquilo que se faz, fala, responde, escreve, prepara ou se inventa no momento presente, sem plano prévio que o anteceda, isto é, o que é elaborado espontaneamente na própria ocasião. Mas a improvisação pode operar sem regras, ou ela pode quebrar as regras em sua prática?

Para Benoist é muito tentador pensar a improvisação nestes termos. No entanto, a própria noção de quebrar regras já pressupõe que estas mesmas regras existam. Ele trata a improvisação no contexto musical, principalmente na prática do jazz, como Arnold Davidson desenvolveu em sua obra “*Exercícios espirituais, improvisação e perfeccionismo moral*”. Pode-se pensar que a improvisação seja uma violação das regras ou que alguém possa tocar contra uma partitura, mas isto é impraticável de modo geral. “A improvisação é comumente vista como uma maneira de se libertar das regras. Nesse sentido, *a primeira regra a ser quebrada é a regra de ser o interprete*” (BENOIST, 2019, p. p. 263, grifo do autor, tradução nossa). Mas longe de escapar às regras, a improvisação depende delas (Cf. BENOIST, 2019, p. 262). Contudo, ao invés de aplicar ou seguir as regras¹⁰² como na interpretação, a improvisação trabalha com elas, transformando as regras dadas (Cf. BENOIST, 2019, p. 272). A regra aqui é vista como um material, um fato do qual se possa efetivar uma performance. Em vez de realmente aplicar as regras dadas (como no caso, seguir as notas de uma partitura), o improvisador aceita os resultados das aplicações anteriores dessas regras. Ele nunca, ou muito limitadamente, as aplica (Cf. BENOIST, 2019, p. 267-268). Ainda assim, para Benoist, a improvisação é um jogo normativo no qual pode haver certo relaxamento de uma norma, libertando-se de algumas restrições, mas “não há liberdade real sem domínio técnico” (BENOIST, 2019, p. 264, tradução nossa). Um processo completamente ao acaso não poderia mais ser chamado de improvisação, pois acaso não é sinônimo de improvisação. Assim, alguém que nunca aprendeu as notas musicais ou ler e decifrar partituras, jamais conseguiria improvisar, pois lhe faltaria o básico, sem contar, evidentemente, no exercício e disciplina constante para desenvolver suas habilidades de improvisação.

Para Benoist, improvisação é tanto produzir música quanto ser afetado por ela, uma ação do sujeito performático que o leva além de si mesmo, mas que exige certo julgamento da parte

¹⁰² “Improvisar não é obedecer a uma regra dada” (BENOIST, 2019, p. 262, tradução nossa).

do ouvinte. Portanto, improvisar “não é mera atividade”, mas “é receber música tocando”, “sujeitar-se à música tanto quanto sujeito da música – sujeitar-se a música que se faz. Nessa exposição radical, além do julgamento e das práticas adquiridas, reside a possibilidade de autotransformação. Isso é perfeccionismo real” (BENOIST, 2019, p. 279, tradução nossa).

Como seria uma prática responsiva que levasse em conta a improvisação? A improvisação na prática responsiva teria como “material” a ser trabalhado tudo o que aparecer, como via de regra, no que fora refletido, esclarecido e discernido. Não se trata, como se vê na prática da improvisação, de seguir de modo determinado as evidências e leis eidéticas dos atos exercitados anteriormente ou de excluir todo o procedimento fenomenológico transcendental da intencionalidade, mas a partir do apelo, *ver* o que se pode improvisar a partir daí. Em outras palavras, não se trata de partir de uma evidência dada e já formulada anteriormente e enquadrar o apelo, mas partir do apelo (singular, inevitável e assimétrico), no que se pode evidenciar, discernir e elaborar neste encontro. O trabalho responsivo consiste em desenvolver a habilidade inventiva que surge a partir da relação entre próprio e estrangeiro. Desta relação, não há um protagonista ou intérprete, mas uma “atenção” ao dado do apelo, na estranheza do momento em que ele se dá, sem com isso suprimi-lo ou apropriá-lo em um conteúdo. É no apelo o momento decisivo no qual se recebe o chamado na medida em que se responde, sujeitando-se ao apelo tanto quanto sujeito da resposta. Em outras palavras, aquilo que se recebe no apelo é o início para a produção responsiva criativa, e responder é receber o apelo na própria improvisação da devolutiva responsiva.

A resposta direcionada a este apelo deve ser inventiva e criadora, pela qual se pode dar o que não se tem, isto é, pela qual o *próprio* se *ultrapassa* a si mesmo. O apelo não sujeita a resposta, mas se torna um apelo por *causar* e *preceder* a resposta. Dessa forma, a improvisação não é uma sujeição e obediência a regras dadas; a resposta percorre uma pequena saliência que separa a servidão e a obediência da arbitrariedade e da vontade.

Para Waldenfels a fenomenologia responsiva mostra que a todo momento os seres humanos se deparam com eventos extraordinários, que os levam além do que é comum, transgredindo suas fronteiras, sem, com isso, deixar para trás a normalidade do mundo cotidiano. Para ele, é dessa forma que se dá o processo de *equalização*, movendo-se entre o ordinário e o extraordinário. O problema estaria em um suprimir o outro, ou quando se depara com o paradoxo de “tornar igual o que não é igual”. Nesse sentido, seguindo esta linha de pensamento de acordo com Waldenfels, mas indo além para pensar a improvisação. Uma

improvisação responsiva *evitaria* dois extremos niveladores¹⁰³, aos quais se reduziriam num normalismo¹⁰⁴ igualitário (niveleção dos opostos) ou numa anomalia (cf. 2007, p. 94-96):

a) *Uma regularidade fixada em ordens operacionais* – na qual teríamos apenas uma reprodução e não criação/inventividade/improvisação responsiva;

b) *Rupturas permanentes da regularidade* – ficaríamos preso ao ineditismo e a anomalia responsiva.

A improvisação responsiva mostra a possibilidade de lidar com pretensões e reivindicações estrangeiras, diante de eventos extraordinários, do que se desvia do comum e transgrede suas fronteiras, sem deixar pra traz toda a normalidade (regras) das quais depende as práticas humanas. O desafio está no processo de equalização imparcial – que se move entre o ordinário e o extraordinário, sem eliminar as diferenças e resistindo à indiferença.

Um equalizador que decola de eventos inesperados não significa nivelamento nem eliminação das diferenças, mas, ao contrário, a formação de relevos, contornos e contextos sensuais e afetivos, que permitem transformar o que afeta em algo que pode ser dito, produzido e feito. A isso pertence a repetição do irrepitível, expressa em ritmos em movimentos como na dança. O que retorna, retorna alterado. As criações, que absorvem e processam o que afeta, nos estimulam, nos irritam, extraem seu peso do fato de que elas agem como *respostas criativas*, nomeadamente não na forma de façanhas solitárias, mas também como co-criações que remontam a co-afetações no caso, por exemplo, de um surto de uma guerra ou uma catástrofe natural (WALDENFELS, 2015, p. 98, tradução nossa).

A imparcialidade presente no ato elaborativo de improviso visa equilibrar estes polos no momento responsivo. É relevante frisar que o momento responsivo é dado no instante do apelo, e a resposta é inevitável. Portanto algo se desenvolverá na ocasião. A improvisação procura elaborar na circunstância apropriada o que for de ordem moral e justo, mesmo sabendo

¹⁰³ Para Waldenfels, um dos niveladores responsáveis é a globalização. “Como Derrida, estou convencido de que a globalização, que se afastou de diferentes culturas e idiomas nacionais, é responsável por uma forma niveladora de um fazer-comum geral (*Verallgemeinerung*), cujos requisitos exigem um levantamento desconstrutivo adicional” (WALDENFELS, 2007, p. 5, tradução nossa)

¹⁰⁴ Waldenfels distingue três tipos de normalidade: 1) *tradicionalismo* – “Defende-se a normalidade de longa data tradições, modos de vida individuais ou costumes étnicos. A gente se arruma de acordo com o que é próprio, com o que é nativo para si, com o que é trazido a si mesmo, a fim de determinar se alguém pode medir se a vida de alguém é boa ou ruim” (2007, p. 7, tradução nossa). 2) *Funcionalismo corporificado* – “[...] nos sistemas, que qualquer ordem obedece. O principal aqui é que o sistema funciona sem problemas” ((2007, p. 8, tradução nossa). 3) *Normativismo* – “O terceiro tipo de normalidade é o normativismo (*Normativismus*). Não está satisfeito consigo mesmo, com as tradições que ama imediatamente ou com qualquer dos códigos que segue. Ele está satisfeito, no entanto, em estabelecer regras básicas legais ou morais e direitos fundamentais através dos quais a normalização impõe certos limites. Todos os modos da razão e todos os atos racionais que residem no normativo são normais neste sentido enfatizado. Isso porque um caráter metapolítico não reside na disposição das decisões políticas. A fraqueza dessa normalidade normativa e ordenada reside em outro fato, a saber, que ela não possui um poder motivacional que se estende por si mesmo. Também não tem poder de invenção estimulante, distanciando-se da tecnologia. O domínio específico da política se move à sombra do jurídico, onde uma medida moral universalizante jurídica que repousa em um comum de todos os requisitos de validade permanece ligada ao pensamento forense. Isso também se aplica ao estabelecimento de uma regra de vida” (2007, p. 8, tradução nossa).

que, em algumas circunstâncias, é preciso “esperar pelo inesperado”. No entanto, como falam os músicos de improviso, que é “melhor tocar a nota errada no tempo certo, do que a nota certa no tempo errado”¹⁰⁵ se faz bastante adequado na improvisação responsiva. Parafraseando, e isso pode se aplicar em algumas situações responsivas, é considerável elaborar uma resposta no tempo certo, mesmo em desenvolvimento obscuro, do que resposta certa no tempo errado, pois no momento em que se quer refletir em demasia, para poder responder corretamente, a situação pode passar, e a resposta certa vir em reflexão, mas o tempo responsivo já ter passado e a resposta ter sido dada de qualquer forma. Por isso, de acordo com Waldenfels, é preciso desenvolver uma racionalidade responsiva capaz de levar em conta o momento responsivo.

3.5 INTERSUBJETIVIDADE E VIDA ÉTICA COMUNITÁRIA

Como garantir uma relação intersubjetiva responsiva pautada nos valores, no ideal de vida ético, que inclua a existência de uma pluralidade de consciências? Que tipo de comunidade fundamentaria a objetividade numa relação responsiva valorativa? A comunidade poderia ser uma possibilidade de sair da relação estritamente dual? A consideração por outrem não é apenas uma associação de reciprocidade, ela exige uma resposta ética de responsabilidade, acentuando o caráter mais originário que fundamenta toda a vida em comunidade. Por isso, a qualidade das relações intersubjetivas, o que motiva e o modo como se responde será o fundamento para o tipo vivência comunitária. A comunidade autenticamente ética nunca está pronta. É necessário que sujeitos éticos, com seus poderes de inventividade e improvisação, elaborem constantemente condições e possibilidades para a criação e manutenção de uma comunidade fundamentada por valores culturais e pessoais. Como fazer isso?

Nas “*Meditações Cartesianas*” Husserl descreve dois tipos de comunidade: o que nasce da ‘*natureza*’ e a *cultura*. Na primeira forma comunitária, a existência e partilha do mundo objetivo comum; na segunda, portanto, o sentido constituído a partir da intersubjetividade. A existência do mundo se dá através da “verificação concordante da constituição perceptiva” (HUSSERL, 2001b, p. 139). Já o sentido da cultura se dá desde sempre no acesso ao mundo da existência comum, sua história, relações sociais, valores comunitários, bem como, na transformação criativa de seu sentido, partilhando e convivendo com outras culturas estranhas e possíveis.

¹⁰⁵ Não se tem claro quem é o autor da frase, mas é muito usado no meio musical.

A primeira forma de comunidade é a partilha do mesmo mundo natural. “O que se constitui em primeiro lugar sob a forma de comunidade e serve de fundamento a todas as outras comunidades intersubjetivas é o ser comum da ‘natureza’, aí incluído o do ‘corpo’ e o do ‘eu psicofísico’ do outro” (HUSSERL, 2001b, p. 134, grifo do autor). O contato com outros corpos estranhos mostra a primazia da percepção do mundo objetivo e que o outro partilha a mesma natureza que “a minha”. É na percepção do que é comum que o sujeito pode transcender a si mesmo, e encontrar outros sujeitos existentes. Estes existentes aparecem em seus corpos e pertencem a suas almas que, por essência, são inacessíveis diretamente, sendo mostrados na unidade da realidade psicofísica” (Cf. HUSSERL, 2001b, p. 138). Esta primeira forma de vida comunitária depende da correlação com os outros, no sentido de compreendê-los em suas existências. Os outros são sujeitos estranhos que existem para si mesmos, mas suas existências aparecem na ligação com outros sujeitos concretos. A comunidade natural é a mais originária, com sujeitos convivendo uns com os outros sem, com isso, estarem fechados e circunscritos em si mesmos ou em oposição, e ao mesmo tempo, não se reduzem a um acesso imediato. “Nesses horizontes, cada homem é, para cada outro, um ser físico, psicofísico e psíquico, que forma um mundo aberto e infinito ao qual se pode chegar, mas no qual geralmente não se penetra” (HUSSERL, 2001b, p. 144).

A segunda forma comunitária do mundo é a cultura¹⁰⁶. De grau superior, derivada da experiência do outro e do mundo objetivo. Certamente não se trata apenas de um mundo como objeto natural, mas um mundo constituído pela relação entre pessoas, ou do “eu” com seu meio. É o mundo dos atos sociais e da comunicação entre elas. “Em Husserl, cultura é o universo espiritual em que o humano se expressa, se produz e se recria interminavelmente” (FABRI, 2007, p. 35). Há sempre a possibilidade de acessar as obras culturais de uma determinada cultura. Como, por exemplo, o acesso a objetividades mantidas ou criadas pela cultura, tais como, ideais da lógica, obras artísticas ou científicas de determinado período do tempo, tornando sua experiência possível através do contato, do ensino e da atividade do pensamento. No entanto, “essa objetividade é limitada, ainda que para mim e para qualquer outro, o mundo só seja mostrado, concretamente, como mundo da cultura, sendo, por seu sentido, acessível a cada um” (HUSSERL, 2001b, p. 146).

¹⁰⁶ Eis a criação da cultura para Husserl, que vai da forma mais originária à mais ‘sofisticada’: “cada um vive na mesma natureza comum a todos, que, graças à comunidade essencial de sua vida com os outros, alguém transforma, por sua ação individual e comum com os outros, em um mundo de cultura – por mais primitiva que seja ela –, revestido de valor para o homem” (HUSSERL, 2001b, p. 146). Ainda sobre o conceito de cultura, em “*Europa: crise e renovação*”, diz: “por cultura não entendemos outra coisa senão o conjunto das realizações humanas que se efetivam nas atividades consecutivas do homem comunalizado, que têm uma existência espiritual permanente na unidade da consciência comunalizada e da sua tradição persistente” (2014, p. 25, grifo do autor).

A relação entre culturas (passadas ou estrangeiras) pode gerar estranhamentos, e por isso “devem-se criar, passo a passo, novos meios de compreensão” (HUSSERL, 2001b, p. 146-147). Do mesmo modo que o acesso à cultura passa pela relação com a natureza, o acesso às culturas estranhas perpassa pela constituição da própria cultura que lhe é familiar. Conforme Husserl:

O acesso a outras culturas passa pela constituição da sua própria, assim como a constituição da própria cultura passa pela relação com o mundo objetivo, primeiro grau comunitário. Somos eu e minha cultura que formamos aqui a esfera primordial em relação a qualquer cultura ‘estranha’. Essa última é acessível a mim e àqueles que formam comigo uma comunidade imediata, por uma espécie de ‘experiência do outro’, espécie de endopatia em uma cultura estranha” (HUSSERL, 2001b, p. 147-148, grifo do autor).

Cultura (*Kultur*) para a fenomenologia “implica sempre o mundo da *pessoa*, do eu singular” (FABRI, 2007, p. 38, grifo do autor). O sujeito jamais é determinado pela primeira forma natural de comunidade, mas o que ele realiza significativamente com os outros nesse fundo comum. Há uma motivação¹⁰⁷ na relação e na criação da cultura quando os sujeitos estão dirigidos a algo, com seus interesses e/ou intencionalidades. A questão do valor pode se constituir num objeto de valor, quando as pessoas procuram experienciá-lo, tendo por base suas motivações. Aqui nasce uma comunidade em torno de um bem comum, uma comunidade de valor. Diferente de uma reunião, grupo de pessoas ou de uma sociedade, a comunidade é semelhante a uma subjetividade pessoal¹⁰⁸. Não há uma passagem do pessoal para o plural, tampouco pensar o plural a partir de um sujeito universal. Husserl pretende fundar a comunidade no sujeito pessoal. Para ele, “a comunidade é uma subjetividade pessoal, uma subjetividade pluricéfala, [...], mas conectada. As pessoas singulares são os seus ‘membros’, funcionalmente entrelaçados uns com os outros através de ‘atos sociais’ pluriformes” (2014, p. 26, grifo do autor). Fabri nos ajuda a esclarecer tal intenção.

Para Husserl, trata-se de saber que o agir da comunidade é análogo ao agir do indivíduo. A comunidade deve operar como se fosse uma pessoa, um sujeito singular. Consequentemente, o agir humano, em sua singularidade irredutível, tem um papel fundamental na concepção fenomenológica de cultura. O sujeito individual não é jamais compreendido como o representante de uma realidade genérica ou universal. Afirmar que os indivíduos encontram-se ligados à comunidade não implica dizer que

¹⁰⁷ “A lei fundamental do mundo da cultura é a motivação. As motivações de uma cultura (ou de um indivíduo) permitem compreender o vínculo indissolúvel entre intencionalidade e razão” (FABRI, 2007, p. 43).

¹⁰⁸ “Em Husserl, a vida coletiva é comparada a uma existência singular. Assim como um determinado indivíduo pode ser considerado eticamente maduro, uma comunidade será capaz, ela também, de se determinar racionalmente em termos éticos. Num caso como no outro, é graças ao *querer* e ao *agir* que isso se torna possível!” (FABRI, 2007, p. 37).

o coletivo é uma forma de poder que se coloca acima das singularidades humanas para as comandar (FABRI, 2007, p. 35-36).

O coletivo não pode ser substancializado. Através da convivência, os atos sociais unem uma pessoa a outra pelas respostas que se mostram em contratos, acordos, doações, trocas, partilhas etc. A interrelação comunitária pode assumir um querer, ser ética, assumindo uma prática responsiva comum. Isto é, na comunidade as pessoas podem buscar o sentido ideal de uma comunidade autêntica. Da mesma forma ocorre com o sujeito pessoal que está sempre em busca de um ideal. A partir daquilo que ele é, está sempre às voltas do que deveria ser. Enquanto sujeito da consciência, está no processo de autorreflexão sobre sua vida e nas tomadas de posição valorativa e prática, recusando a dejectação de uma vida levada por inclinações, na passividade e na ingenuidade. Ao recusar isso, já está se decidindo “do ponto de vista prático segundo a melhor ciência e consciência” (HUSSERL, 2014, p. 53). A partir de uma conjuntura histórica sobre sua vida, pode unificar-se no reconhecimento de si mesmo, das práticas avaliadas como boas e das que precisam ser retomadas por um valor maior. Enfim, o sujeito ético pode constituir-se como ser humano verdadeiro e autêntico a partir de um *querer* que o motive a renovar-se por uma vida ética e de valor. Não seria assim com a comunidade?

Para Husserl, “toda e qualquer comunidade humana é uma pluralidade de homens que são conduzidos, sobretudo passivamente, por motivos em parte egoístas, em parte altruístas” (2014, p. 56). Como os sujeitos são plurais, também serão suas práticas e disposições, tanto para o bem quanto para o mal. A vida em comunidade se desenvolve desse modo e assim se desenvolveu historicamente. A partir de uma ‘reflexão ética’ os sujeitos deveriam se esforçar para realizar a ideia de uma comunidade boa. Como fazer isso? Husserl aponta três possíveis caminhos que já denotam a disposição ética daqueles que têm no horizonte valores absolutos inalienáveis: “fazer *individualmente* o melhor possível sob circunstâncias dadas, tomar na devida consideração também os *outros* e reconhecer o seu *direito*” (2014, p. 57, grifo nosso). O mesmo que vale para a ação singular subjetiva deve valer para uma comunidade.

Como despertar a comunidade para o ideal ético? Para Husserl, um começo seria o de discernir formas possíveis de comunidades já existentes “que estão determinadas de modo finito, mas que abertas ao infinito (por exemplo, casamento, amizade – Povo, Igreja, Estado); de normalizar, sob ideias éticas [...] e, por conseguinte, de elaborar cientificamente ideias normativas” (2014, p. 59). A fenomenologia se volta para o “como” e encara isso como um problema. A questão de como uma comunidade vai de uma “simples comunidade de vida”, passando ao nível de uma “comunidade pessoal” até chegar a uma “comunidade eticamente pessoal” envolve uma passagem e elaboração científica sobre suas possibilidades. Primeiro,

[...] que a consciência ética singular tenha despertado e se tenha tornado determinante da vontade dos indivíduos singulares; que, antes de tudo, a ideia de comunidade ética deva ser a forma intencional nos indivíduos singulares, mesmo que o seja com um horizonte de modo obscuro, portanto, não na clareza última etc. Finalmente, há que examinar cientificamente como uma comunidade ética [...] pode adquirir níveis superiores de valor e um *desenvolvimento progressivo*, no quadro desta forma normativa, doadora de valor de um modo absoluto (HUSSERL, 2014, p. 60, grifo do autor).

O desenvolvimento de uma comunidade ética aparece no horizonte do ideal de humanidade. Pressupõe sujeitos que reconheçam o valor de uma vida racional e pautem suas relações pelos valores plurais e culturais, reconhecidos e atestados como bons. As relações responsáveis no interior desta comunidade ética teriam como pano de fundo e ‘meta’ o “mundo da vida”¹⁰⁹, no qual valores de bem, justiça, beleza e verdade fossem compartilhados e compreendidos por todos. Uma comunidade com “consciência de ser e dever-ser”, que não fosse uma “coleção de indivíduos com igual vontade e de acordo com iguais ideias, mas já estaria constituída uma vontade comunitária” (HUSSERL, 2014, p. 63) a partir desses valores, “sem que aja uma organização imperialista da vontade” (HUSSERL, 2014, p. 63). Se há uma vontade geral, então que seja uma vontade servidora - vontades funcionárias. “Mas enquanto funcionárias livres e não subjugadas, com uma liberdade de que jamais podem abdicar” (HUSSERL, 2014, p. 64).

Por fim, comunidade, tal como Husserl a entende, não seria uma nivelção das diferenças, tampouco redução da pluralidade, mas um ideal em comum, como humanidade que procura um reino de valores próprios e absolutos. Portanto, os ideais despontam como um guia transcendental, que motiva e demarca um fim alcançável. Do ponto de vista imparcial, a reflexividade e esclarecimento subjetivos abrem para uma vida ética. O discernimento e a elaboração com outrem constroem uma comunidade ética, pautada em valores racionais e humanos. A comunidade ética desponta como uma certa idealidade, que ainda está por ser realizada. No horizonte dessa idealidade está a humanidade autêntica, como um terceiro

¹⁰⁹ Waldenfels divide o mundo da vida em “mundo familiar” e “mundo estranho”, chamando atenção para o conceito empregado por Husserl. “Quando usamos o famoso conceito husserliano do mundo da vida, não devemos tomar essa forma de linguagem e pensamento como autoevidente. Separado de suas raízes históricas, o conceito-chave do mundo da vida perde seu significado provocativo. Se tomarmos como contraste o pensamento dos gregos clássicos, temos que verificar que eles teriam encontrado o conceito de mundo da vida como um pleonasma. Para eles, o cosmos apareceu como o ser grande, dotado de um corpo e uma alma mundana. Por que eles teriam que dividir este mundo bem ordenado em um mundo familiar e um mundo estranho, se é o mundo comum a todos? Na verdade, quando Husserl adotou o novo termo mundo da vida, ele não estava procurando por um rótulo descritivo, mas sim por um conceito alternativo controverso. Quando ele faz uso dele, ele o faz para defendê-lo de uma certa mutilação da razão que foi ocasionada pela ciência e tecnologia modernas. Ele o usa para proteger o mundo em que vivemos, agimos e morremos, para que não se reduza a um mero conglomerado de acontecimentos naturais e históricos, que perdeu todo o significado para a vida humana” (2001, p. 119-120, tradução nossa).

elemento que impulsiona todas as ações na renovação de si mesmas e que, ao mesmo tempo, está como meta de uma vida intersubjetiva e comunitária.

3.6 ALGUMAS CONSIDERAÇÕES SOBRE A SEÇÃO

Para o desenvolvimento de uma fenomenologia da imparcialidade, o *ego* transcendental descrito por Husserl se mostra como recurso e base necessária para a purificação transcendental subjetiva, bem como para o desenvolvimento ético responsivo – pois *ele* não é outra coisa senão estando em relação com os outros no mundo – procurando *ver* e descrever de maneira mais adequada estas relações, tendo por base os atos que se mostram próprios e imparciais. O “retorno reflexivo a si mesmo” está longe de ser uma análise psíquica subjetiva, pois *intenta* – através da redução – *ver* “as coisas mesmas”, na evidência de sua pureza como dado *em si* e *por si* pela intuição. Em outras palavras, este “retorno”, proporcionado pela *epoché*, significa um novo posicionamento radical do que se mostra natural e uma *purificação* da consciência subjetiva, *modificação* consciente de seus estados irrefletidos para a *visão* do que se apresenta. Todavia, neste retorno, o direcionamento a si conduz a saída e superação para a forma autêntica de si, das representações subjetivas à pura doação valorativa para uma vida ética. O sujeito que se abre a uma nova forma de vida, com o intento reflexivo e esclarecido de uma vida ética, isto é, que testemunhe o outro de si mesmo, renovado pelos valores e ideais éticos.

A possibilidade de desprender-se de si (ou passagem do eu natural ao transcendental) é dada através do “retorno reflexivo” a si mesmo, mas também através do *estranhamento*. O *ego* imparcial se mostra compelido a refletir-se e superar seus estados irrefletidos e, pelo ultrapassamento de si, *ver* na pura doação, a manifestação *estrangeira*, com a possibilidade responder de modo justo ao estranhamento desse encontro, especialmente com outrem. Não há propriamente uma exclusão subjetiva, mas uma nova modificação, do sujeito intencional para o responsivo. A resposta dada é a que se elabora com outrem a partir do *apelo*, como a melhor entre as contempladas e discernidas. No entanto, como se pretende defender a título de tese, a resposta não se configura num retorno ao mesmo, de uma unidade absoluta e abarcadora de todo e qualquer relacionamento possível com outrem, mas aquela relação radical de desapropriação de si, que permite a abertura a uma comunidade em que o acontecer responsivo seja pautado pela ética. É relevante que não se parta do que já está adequado responsivamente, mas que se busque a adequação responsiva evidente a partir do *apelo*.

A intencionalidade se justifica pela visualização e alcance de um modo de vida subjetivo, mas também de uma comunidade pessoal de vida, pautado pelos valores éticos intentados. A responsividade é momento originariamente humano, em que sujeitos estão pautados pela inevitabilidade do encontro com o que é diverso de si mesmos, mas que podem ser colocados em perspectivas e elaborados de modo comum, sem que haja uma supressão de suas descrições. Se é possível uma convivência em comunidade, ela o será a partir da pluralidade de sujeitos “estrangeiros”. Uma comunidade pessoal ética é aquela que leva em consideração outro, na sua idiossincrasia e irreducibilidade. Ao mesmo tempo, toma isso como seu valor ideal inviolável, universal.

A relação entre o próprio e o estrangeiro depende de uma vida comunitária ética, em que se compreenda a irreducibilidade da alteridade. A fenomenologia do estrangeiro mostra que as implicações dessa relação não são harmoniosas ou que possam ser reduzidas apenas por uma adequação reguladora. Ao contrário, ela se mostra conflituosa, causando repulsão, estranhamento ou, em alguns casos, atração e procura. A “vinda do estrangeiro” não se traduz numa assimilação, em que uma comunidade familiar nivele sua estranheza na aproximação ou contato. Se a comunidade é o lugar do comum, então é a estranheza que nos aproxima. Também é nosso esforço para construir uma comunidade pautada por valores, ou melhor, elaborar valores que são ideais, mas que respondemos conjuntamente para sua efetivação. A comunidade depende das respostas (discurso, ação e postura) diante dos apelos que se manifestam neste lugar comum.

4 FENOMENALIZAÇÃO DA IMPARCIALIDADE

Este capítulo é dividido em duas partes. Na primeira, estaremos discutindo os problemas que possivelmente podem aparecer numa fenomenologia da imparcialidade. Os principais problemas são a “neutralidade, a indiferença e o solipsismo”. Ao lado deles procuramos exercitar como a imparcialidade se doa a si mesma distanciando-se destes problemas, tendo por base o método fenomenológico e a estrutura husserliana de *ego* transcendental. A base de todas as considerações dos problemas, para o desenvolvimento da fenomenologia da imparcialidade e possíveis leituras críticas que eventualmente aparecerão, tem a fenomenologia transcendental (*ego* puro/transcendental) como referência. Na segunda parte, desenvolveremos a fenomenalização da imparcialidade na figura do terceiro. A imparcialidade aparece como possibilidade na subjetividade e na intersubjetividade. No entanto essas duas camadas não são suficientes para a manifestação legítima da imparcialidade. Ela o será no surgimento do terceiro. Convocamos alguns autores para explicitar como aparece a fenomenalidade do terceiro. Entre eles estão: Jean-Luc Marion, Emmanuel Lévinas e Michel Serres. Com isso, concluímos nosso trabalho com a explicitação do terceiro imparcial e a tentativa de mostrar em Husserl o fenômeno do terceiro na aparição do ideal ético de humanidade autêntica.

4.1 DA PROBLEMÁTICA ESTRUTURAL À FENOMENALIDADE DA IMPARCIALIDADE

A fenomenologia da imparcialidade se propôs, até aqui, descrever nas esferas de intencionalidade e responsividade. A divisão entre dois campos de descrição aponta para problemas específicos aos modos de entrelaçamento entre eles. Na intencionalidade, o sujeito transcendental como resistência da redução e suporte intencional de seus vividos se desenvolve imparcialmente pelos atos orientados de modo reflexivo e esclarecido. Em termos usados por Husserl, haveria uma construção solipsista em que o sujeito se reduz ao que lhe é mais próprio, encontrando em si mesmo, a partir da reflexão de suas vivências, motivações éticas para a renovação de vida. É evidente que para o contraste do que lhe é próprio, o sujeito está sempre às voltas do que lhe aparece estranho. A estranheza é a condição de possibilidade para que o sujeito se constitua e, ao mesmo tempo, saia de si mesmo pelo choque do estrangeiro. Na relação com outrem, enfatizamos a relação responsiva e como a imparcialidade pode redirecionar suas

funcionalidades de modo a evitar a assimilação da alteridade. A relação dual oferece o que é de mais originário para a responsividade. Contudo, o risco da assimilação e apropriação é inerente na relação dual. Sua superação se estabelece por um terceiro.

O problema da fenomenologia da imparcialidade no campo da subjetividade é o solipsismo. No campo da intersubjetividade a assimilação e apropriação da alteridade, quando uma relação dual vira duelo. O próprio método fenomenológico pode apontar para algumas interpretações equivocadas que queremos clarificar aqui. O acesso ao campo transcendental é mediado pelo método de redução. A redução pode ser entendida como a suspensão ou neutralização da atitude natural. Isso significa abrir um novo campo de desenvolvimento e realização, permitindo o distanciamento da neutralidade ou indiferença. Pode haver um impasse quando dizemos que o método neutraliza e se desprende do que é neutralizado. Defendemos que a imparcialidade, fruto de um desdobramento operado pelo método, está longe de ser neutra ou indiferente.

Por um lado, o *estranhamento* é abertura e possibilidade da realização responsiva, distanciando-se da neutralidade e fenômenos de indiferença. Por outro, o fluxo intencional constante se abre a partir da neutralização da *epoché* e encontra mundos possíveis, no modo eidético de sentido. Esta neutralização é a abertura para pura possibilidade de reflexão e esclarecimento, não-indiferença ao que se passa no mundo da vida ou no encontro com outrem. A atenção, como primeira forma de responder, já denuncia que estamos voltados para o que é dado imediatamente. Isto é, já nos encontramos respondendo. Sempre é possível verificar e reconduzir o modo como se doa para cada caso, clarificando o que for necessário e realizar o juízo evidente que dá precisão responsiva-intencional para a situação vivida.

Responder não se trata apenas de uma formalidade da fala, das leis e de segui-las formalmente, mas de responder ao próprio existir ético no mundo, e também no que é original do apelo, vindo de algum nível de estranhamento, correspondente ao momento, podendo ser improvisado na evidência eidética refletida e esclarecida. Refletir as respostas dadas em situações diversas na vida pressupõe um processo de retenção evidente em sua forma sintética, mas longe de se fixar como uma completude solipsista. É necessário “*entrar*” em si para “*sair*” de si. O motivo da reflexão e do esclarecimento é a de superar a forma representacional da consciência em sua rigidez solipsista. Isso pressupõe também uma psicologia transcendental. Os momentos e acontecimentos não devem ser sintetizados em analogia com situações anteriores, nem dedução de leis gerais, pois são doações em pura assimetria, uma inadequação singular. Longe da indiferença que propõe a anulação de outrem, a orientação para si é a de

preservar a estranheza dos acontecimentos, abrindo suas significações ao que está em doação constante do porvir.

O modo responsivo corresponde a um manifestar-se e direcionar-se a partir de um terceiro, que se aproxima como aparição no momento de relação, mas se dá além de sua forma constituída corporalmente. Por ser de essência estranha, por sua estrutura vivencial ser “desconhecida” ao que se mostra de modo evidente, a tomada das formas constituídas e contempladas a partir do terceiro tem a possibilidade de serem descritas, por vários modos constitutivos, enquanto resolvidas, tratadas, esclarecidas, refletidas, discernidas e elaboradas. *Resolução* e *tratamento* são dotados de ação direcionada ao mundo na esfera da vontade – do querer e das respostas com outrem. O terceiro aparece como a superação da relação dual, tendo como função testemunhar o acontecimento e preservar a alteridade de qualquer assimilação ou apropriação.

4.2 NEUTRALIDADE, INDIFERENÇA E SOLIPSISMO

A proposta desta seção é apresentar que a imparcialidade se distancia da neutralidade, do solipsismo e da indiferença. Para isso será levado em conta os atos imparciais que são efetuados por um eu puro, imparcial ao que ele descreve, e seu não envolvimento com nenhuma vivência específica e particular, mas direcionado para o que se apresenta em essência. No entanto, a essência imparcial desse eu puro não é uma indiferença ou neutralidade com o conteúdo descritivo. Enquanto os atos imparciais de *reflexão*, *esclarecimento*, *discernimento* e *elaboração* (REDE) visam (*schau*) correlações específicas de suas atividades, os fenômenos de *indiferença* e *neutralidade* possuem uma ausência de objetividade, não sendo direcionados para algo em específico, somente a nulificação e isenção de atividade.

Embora o eu puro seja o “espectador imparcial” que *visa* as essências, isso não significa que ele seja indiferente com o que se passa em seu fluxo intencional. Neste visar, algo está doado originalmente como pressuposto. Os atos REDE são imparciais na medida em que não estão envolvidos com dados específicos nas vivências subjetivas, mas que atuam sobre as mesmas vivências reduzidas de suas qualidades existenciais, orientadas para os objetos específicos de cada ato. Por exemplo, a reflexão atua sobre a consciência doadora e seu objeto específico, com o percebido, o recordado ou daquilo que está em vivências, visando o seu objeto intencional reflexivo enquanto dado por uma intuição reflexiva doadora (Cf. HUSSERL, 2006,

p. 179). O esclarecimento tendo em vista o objeto esclarecido, em relação com outrem, discernimento visando o discernido e a elaboração o que é elaborado.

Elucidamos melhor a relação problemática desses conceitos com a imparcialidade para evitar mal-entendidos. Num primeiro momento, trazemos a discussão do método fenomenológico e sua função neutralizadora e as implicações e aberturas para o campo transcendental da imparcialidade. Logo, operamos um distanciamento da imparcialidade com o fenômeno da indiferença. Descrevemos que a imparcialidade procura a realização do sentido, enquanto a indiferença está longe de alguma realização, a não ser a ruína do sentido. Por fim, um problema relevante é a do solipsismo presente na fenomenologia transcendental. Ali operamos uma interpretação do solipsismo que vai além do entendimento comum. Solipsismo não é simplesmente a negação da existência das coisas e dos outros, como se a evidência do que somente existe fosse o sujeito e suas sensações. Solipsismo apresentando aqui será o contrário de imparcialidade, em modos correspondentes tanto ao sujeito como a uma comunidade ou relação intersubjetiva de ruptura ou assimilação representacional da alteridade.

4.2.1 Neutralidade e *epoché*

A partir da leitura do §109 da obra *Ideias I* de Husserl, sobre o conceito de neutralidade e sua modificação referente a consciência significativa¹¹⁰, far-se-á uma breve discussão sobre o conceito de neutralidade e a diferença desta com a *epoché*, cujo método abre para o domínio da imparcialidade e, assim, ver se é possível que a imparcialidade possua características da neutralidade. A *epoché* possui um efeito neutralizador universal, pois colocado em suspenso a tese geral da crença da existência do mundo, esta deixa de ser uma esfera da qual se direcionará qualquer descrição ou análise, mas as orientações estarão voltadas para outro âmbito em que se fará descrições em estado puro e imparcial, sem envolvimento com a tese geral. No entanto, por mais semelhança que possa haver entre *epoché* e neutralidade, elas se diferenciam, pois a primeira modificação abre para uma nova esfera de pertença de ser e crença, enquanto a neutralidade é a aniquilação completa de toda e qualquer crença e orientação.

Para Husserl, a neutralização é de certa maneira uma modificação que elimina ou enfraquece toda a modalidade de crença à qual é referida, pois “ela não risca, não ‘opera’ nada,

¹¹⁰ A neutralização, segundo Husserl, “não é uma modificação de consciência que entra especificamente na esfera de crença, mas antes uma modificação geral de consciência altamente significativa” (2006, p. 242). Segundo Brainard, a modificação de neutralidade “pode ser aplicada a todo e qualquer ato, bem como ao seu correlato” (2002, p. 158, tradução nossa).

para a consciência ela é o contrário de toda a ‘operação’ (2006, p. 243, grifo do autor). Se as posições não-neutralizadas têm ‘proposições’ como resultados correlatos, nas posições neutralizadas “seus correlatos não possuem nada que possa ser posto, nada que possa ser realmente predicável” (HUSSERL, 2006, p. 244). Na neutralização as “modalidades dóxicas” noéticas (*suspeição, afirmação, negação, conjectura, suposição, dúvida* etc.) são aniquiladas, deixando seu caráter posicional sem efeito, e seus correlatos noemáticos num modo “radicalmente modificados”, ou seja, eles estão para a consciência não mais de modo efetivo e existente, mas de modo “meramente pensado”, como “mero pensamento” (Cf. HUSSERL, 2006, p. 243).

A consciência neutra não desempenha papel de crença para aquilo de que é consciência, isto é, para as noesis neutralizadas a pergunta pela razão e não razão não tem nenhum sentido, já para as não-neutralizadas estão sobre a “jurisdição da razão”. Assim vale também para os noemas, pois tudo o que é noematicamente concebível e não-neutralizado como “existente”, como “possível” etc. pode ser caracterizado como “válido” ou “inválido” ou “em verdade” ser nulo ou possível, já o mero conceber em pensamento¹¹¹ não “põe” nada, não é uma consciência posicional. Claro que o “mero conceber em pensamento neutralizado” pode ser convertido numa postulação, sendo retomado numa proposição (Cf. HUSSERL, 2006, p. 244).

A *epoché* coloca em suspenso e neutraliza¹¹² a tese geral da crença da existência do mundo para descrever no domínio da consciência pura, mais abrangente e descrito como possibilidades, pois sua suspensão temporária incide para *vê-la* na sua forma de *eidós* e seus correlatos noéticos-noemáticos. O “colocar fora de circuito” da *epoché* está incluso todo o mundo natural, o “*nós*” como membros deste mesmo mundo e todas as esferas eidéticas transcendentais, desdobrando a investigação fenomenológica para a “consciência pura”, abstando-se de falar explícita e implicitamente por meio de teses naturais (Cf. HUSSERL, 2006, p. 145).

Brainard afirma que Husserl alude um parentesco da modificação de neutralidade com a *epoché*, uma vez que ela também é universal. Mas, apesar das semelhanças superficiais, pois ambas tornam a esfera de crença improdutiva, elas se diferenciam no papel que a *vontade* desempenha em cada uma delas, especificamente no que se refere aos efeitos de cada uma. A

¹¹¹ “O ‘mero pensamento’ de efetividades, possibilidades etc. nada ‘pretende’, ele não pode ser nem reconhecido como correto, nem ser rejeitado como incorreto” (HUSSERL, 2006, p. 244, grifo do autor).

¹¹² Para Husserl a neutralização “está inclusa em todo abster-se de operar, em todo pôr fora de ação, em todo ‘por entre parênteses’, ‘deixar em suspenso’, e então em todo ter ‘em suspenso’, em todo entrar em pensamento em ‘operação’ ou em ‘mero pensar’ da operação produzida, sem ‘cooperar’ com ela” (2006, p. 243, grifos do autor). No entanto, “está inclusa, não idêntico a eles; não é qualquer um destes, mas é todos eles e muito mais; está abaixo de sua superfície, isto é, os funda, e assim não é óbvio a olho nu” (BRAINARD, 2002, p. 158, tradução nossa).

neutralização representaria um impasse, pois ao neutralizar (anular, enfraquecer e aniquilar) todas as postulações, também eliminaria seus predicados correlatos e, com isso, comprometeria as intencionalidades subsequentes, implicações que se concentram na falta de qualquer coisa positiva ou realmente previsível. Por contraponto, a *epoché* de modo algum ameaça obstruir a realização do *telos* do sistema de Husserl ou da própria humanidade. Em vez disso, a *epoché* fornece os meios para entrar no caminho que leva a esse *telos*. A *epoché* exclui a crença na tese geral da existência do mundo, e ao realizar isso, não somente uma nova esfera de ser é aberta, como também uma nova esfera de crença, tornando possível não somente a descrição da atitude natural, mas da vida da consciência como um todo. A improdutividade da *epoché* abre para uma nova esfera de produtividade, enquanto a modificação de neutralidade universal é absolutamente improdutiva, não deixa resto (Cf. BRAINARD, 2002, p. 160).

Diante da neutralização-suspensão do posicionamento existencial para a entrada na atitude fenomenológica de consciência pura, pode-se considerar o *eu puro* como tendo as mesmas características da *neutralidade*, uma vez que está no domínio transcendental, no “mero conceber em pensamento”? A imparcialidade seria também este “mero conceber em pensamento”? A neutralidade da *epoché* “abre” para o domínio da imparcialidade, mas o *eu imparcial* pode ser considerado neutro, pois mesmo se orientando no transcendental, estaria ainda assim, direcionado para objetividades específicas de seu âmbito?

Como visto, a suspensão-neutralização da tese geral do mundo tem por objetivo especificar o campo que será descrito fenomenologicamente, revelando as estruturas eidéticas gerais da consciência, privilegiando alguns modos específicos de consciência em detrimento de outros, mas não por indiferença¹¹³, pois alguns modos não privilegiados podem ser retomadas sempre que há a necessidade de reconduzi-los a níveis de consciência adequados. Quando se neutraliza algumas teses, o direcionar em específico passa para aqueles fenômenos que necessitam de uma certa pureza eidética, e o seu afastamento se dá com relação a procura específica dos modos intencionais constituintes destes atos, como essências puras e objetos mais claros e precisos.

¹¹³ Ao trabalhar questões como crença e normatividade que aparecem na fenomenologia husserliana, Brainard analisa que o trabalho da fenomenologia é explicitar toda a estrutura essencial da consciência a fim de alcançar a completude, entre máximas e mínimas, lados opostos que se apresentam, mas “isso não significa que o fenomenólogo seja indiferente ao que ele investiga. Pelo contrário, ele privilegia os modos positivos e máximos, assim, por exemplo, posicionalidade, razão, evidência e verdade. Tal privilégio, Husserl provavelmente manteria, não é um mero preconceito, mas provém do discernimento da essência do homem e, portanto, da comunidade humana e de suas ciências. Mas o insight eidético não apenas orienta a seleção dos tópicos centrais da investigação fenomenológica incipiente, como também fixa a ordem dessa investigação. A razão vem por último devido à sua dependência das estruturas universais da consciência. E a evidência vem ainda mais tarde porque é uma peça com razão” (2002, p. 215, tradução nossa).

A passagem fenomenológica precisa ser *reflexiva* e *esclarecida* no âmbito da própria esfera de aparição¹¹⁴, em certo estado meditativo e descritivo em que se dá enquanto fenômeno, pressupondo a suspensão para purificação, voltando-se para o que estava irrefletido e se estabelecendo enquanto visa suas *objetidades refletidas e esclarecidas*, podendo se tornar através do *discernimento* um caminho mais *elaborativo* e *responsivo* com outrem. Nas limitações em que se mostram os fenômenos ativados pelos atos REDE nas suas horizontalidades, a retomada sempre que precisa e necessária for suas essências vividas.

Em suma, imparcialidade e neutralidade são dois aspectos distintos propostos pela *epoché*. Os parênteses neutralizadores abrem para uma nova esfera de realização e purificação intencional. O desenvolvimento da imparcialidade, no campo intencional, passa por uma redução de todos os envolvimento que temos com o mudo, que implica a tese geral do mundo natural. A necessidade disso é a demarcação daquilo que nos entrelaça parcialmente no mundo para a sua realização transcendental e evidente. A neutralidade, nesse caso, serve para abrir um novo campo de realizações possíveis. Em outras palavras, se neutraliza para poder realizar as evidências de modo imparcial. A neutralização impede que algo seja postulado efetivamente, sem antes passar pelas relações transcendentais e evidentes na imparcialidade.

4.2.2 Indiferença e a ruína do sentido

No desprendimento do “mero pensar” pode-se conceber que o ego puro imparcialmente desdobrado de sua empiria e correlato a ela, se vê num estado de *apatia* com seus direcionamentos e visagens. Ou até mesmo, na busca de autonomia e liberdade do fluir próprio, o ego se vê separado pela total indiferença, em sua própria solidão e cercado pelo *solus ipse* de suas intencionalidades. O fenômeno da indiferença remete ao “*distanciamento de*”, “*descaso e desdém por*”, “*nem aí absoluto*” e conclusivo; gerado por uma prática insensível que pode ser o descaso e ruína geral de algo essencial, mas que por falta de *reflexão* e *esclarecimento* se esvaiu em esquecimento e total abandono. Nesse sentido, a neutralidade da *epoché*, que proporciona abertura à imparcialidade está distante de ser um fenômeno da indiferença, pois em trabalho de *teoria*, que *reflete* e *esclarece*, o *eu puro* está voltado para suas intencionalidades, proporcionando um modo de vida de reflexividade e esclarecimento. Assim,

¹¹⁴ No apêndice da sexta investigação lógica, §5. Os equívocos do termo aparição, Cf. 1975, pp. 180-3, Husserl esclarece o termo aparição e as confusões que aparecem ligadas a ele, principalmente ligadas pelo termo de percepção. Para ele, o conceito originário de aparição é o que aparece, do que pode aparecer, do intuitivo enquanto tal, o objeto intuído.

pode-se conceber a indiferença por apresentar-se, na esfera responsiva, *apática* ao *apelo* de outrem, enquanto a imparcialidade é a tentativa de discernir o apelo que advém de outrem e de respondê-lo.

A indiferença se caracteriza pelo estar “*nem at*” diante de uma aparição, ou seja, manter-se afastado, em estado de apatia, vazio, solidão, dispersão ou sem objetivo, apresentando uma nulificação de qualquer relação que se tenta aproximar para uma visão mais adequada de descrição. Os fenômenos de indiferença não intentam um objeto intencional específico, mas a nulificação, descaso e bloqueamento do que aparece, dotado de características próprias e inacessíveis. A indiferença aparece numa subjetividade fixada em si mesma por suas intencionalidades, fechada na clausura egoísta e individualista de seus desejos, colocadas antes e acima de qualquer relação empática com outrem.

A abertura para a libertação e domínio da consciência pura inclui um trabalho de *redução* e *escavação*, ativando aqueles atos privilegiados e a descrição de seus *modos* de doação. Dessa forma, num processo de REDE se afasta a presunção de um fenômeno da indiferença para a ativação das operações que nos reconduzem em *fluxo* e *precisão*, que somente em imparcialidade¹¹⁵ é possível. A indiferença com relação ao que implica a *adequação* subjaz numa ruína de sentido de qualquer aparição. A imparcialidade, enquanto fenômeno que se mostra em REDE, de níveis eidéticos sintéticos distintos para adequação evidente, somados a apresentações mais *leves* e *fluidas*, distancia-se da indiferença, uma vez que há uma relevância e direcionamento para o que se descreve.

A imparcialidade toma direcionamento para suas multiplicidades de atos intencionais do *eu puro*, e que estes visem e se preencham intuitivamente de aparições doadas. Ao intentar através da REDE seus correlatos mais leves e fluidos para a existência, ou momento contínuo que passa em envolvimento como efetivação consciente, há de se efetuar um trabalho de redução de danos e ruínas de sentidos caridos de indiferença. A neutralização e afastamento da indiferença fazem-se necessários e evidentes para o fluir imparcial intencionalmente correspondente com o que descreve a partir daí.

Outro caminho possível para romper com a indiferença seria não partir de uma consciência teórica, como pressupomos até aqui, com os atos REDE. Mas antes, perceber que a relação eu outrem é o que fundamenta toda teoria. Dessa forma, é relevante as considerações de Lévinas¹¹⁶ sobre a “não-indiferença”. Para o filósofo a relação eu-outro não é somente um

¹¹⁵ A imparcialidade será a balança necessária para se colocar a intencionalidade e a responsividade no patamar que não anula a separação de ambas, mas a superação dos problemas éticos encontrados pelas suas elucidaciones.

¹¹⁶ A seguir elaboramos melhor as concepções de Lévinas e o terceiro como comparação dos incomparáveis.

compromisso teórico de uma subjetividade comprometida¹¹⁷ que dá significado a proximidade na relação intersubjetiva. “Não é o compromisso que descreve a significação; é a significação – o um-para-o-outro da proximidade – que justifica todo e qualquer compromisso” (LÉVINAS, 2011, p. 154, grifo do autor). Na não-indiferença “não se apagam as diferenças entre mim e o outro” (2011, p. 154). Esta não-indiferença já subscreve a relação na responsabilidade e resposta que são inevitáveis. Antes mesmo de haver uma indiferença propositada, há uma exposição na qual já se está respondendo e que não permite substituição, tampouco indiferença frente ao apelo. Diante disso, subjetividade alguma pode-se prender a si mesmo, pois o apelo lhe força um desprendimento de si¹¹⁸. “A não-indiferença – o dizer – a responsabilidade – a aproximação – é o desprendimento do único responsável – desprendimento de mim” (LÉVINAS, 2011, p. 154).

A imparcialidade pode ser pensada a partir do teórico ou do ético. No encontro com outrem, nas diferenças e tudo o que contorna a estranheza dessa presença, desdobra e tira o *ego* de sua *mesmidade*, aonde terá que assumir um papel *responsivo* frente a sua presença e chamado. Do *ego puro* reflexivo que busca por clareza em seus vividos a um *eu* que responde no *aqui-já*, no tempo preciso em que há um apelo de outrem, sem poder voltar-se a si mesmo para pensar uma resposta¹¹⁹. O “retorno a si mesmo” é para a recondução de seus vividos e superação representacional do mundo. É um trabalho imanente que visa o desdobramento imparcial e purificação intencional da vida subjetiva a fim de romper com o solipsismo. O solipsismo que iremos tratar aqui tem a ver com o enrijecimento intencional da consciência com alguma representação que não permite a abertura para a estranheza dos acontecimentos ou de outrem.

4.2.3 Solipsismo

¹¹⁷ “O um-para-o-outro não é aquilo que se entende por ‘subjetividade comprometida’. O compromisso já pressupõe uma consciência teórica como possibilidade – prévia ou *posterior* – de assumir” (LÉVINAS, 2011, p. 152, grifo do autor).

¹¹⁸ “É certo que este eu, no próprio presente exposto, se torna já universal, mas ele torna-se universal relativamente ao qual sou capaz de pensar a ruptura e aparição do *eu* único que precede *sempre* a reflexão que, uma vez mais (...), chegará a encerrar-me no conceito do qual me evado de novo, ou ao qual sou arrancado. A unicidade deste mim, deste *eu*, não tem a ver com o traço único da sua natureza ou de seu caráter – nada é único, isto é, refratário ao conceito, a não ser o *eu* da responsabilidade. Na significação, encontro-me desprendido enquanto único” (LÉVINAS, 2011, p. 154, grifos do autor).

¹¹⁹ Gérard Bensussan, ao escrever sobre a filosofia da alteridade no livro “ética e experiência: a política em Emmanuel Lévinas, afirma que “o ‘sujeito’ pode bem ‘responder’ ou ‘não responder’, mas não se trata de uma escolha, pois ele não é livre para escutar ou não escutar o apelo. (...) O estar na obrigação de responder, imemorial, vem de muito longe, bem antes das questões que eu possa me colocar sobre as razões pelas quais eu respondi ou eu não respondi. E, frequentemente, enquanto estou a pensar nos prós e contras, é já muito tarde, o tempo da resposta passou, o tempo do pensamento e da pesagem veio aboli-lo” (2009, p. 25 grifos do autor).

Para Husserl, a constituição do mundo objetivo tem por referência o *sujeito transcendental*. Já na experiência efetivamente original de autênticas transcendências, o sujeito deve encontrar o fundamento na relação com sujeitos estranhos. Ademais, essas transcendências surgem “como outros – como outros entes psicofísicos e outros egos transcendentais – e mediante eles resulta possível a constituição de um mundo objetivo no sentido corrente: um *mundo do ‘não eu’*, do estranho ao eu” (HUSSERL, 1962, p. 252, grifo do autor, tradução nossa). Por um lado, a redução fenomenológica coloca o sujeito incorporado a sua vida concreta e fenomênica, abstraindo o que é estranho para orientar-se no sentido transcendental. Por outro lado, mesmo na orientação do que lhe é próprio, o outro é constituído como outro em *mim* mesmo. De certo modo há uma construção transcendental solipsista que se rompe em seguida com “a entrada” de outrem. “Como fenomenólogo, sou necessariamente um solipsista, embora não no sentido comum absurdo enraizado na atitude natural, mas, na verdade, no sentido transcendental” (HUSSERL, 2019, p. 374 nossa tradução).

Em Husserl o método de redução tem por objetivo chegar ao *eu puro*, imparcial ao que o constitui em suas percepções e vivências, enquanto pertencentes a um *eu empírico*, a fim de poder descrevê-las eideticamente, neutralizando qualquer envolvimento ou sob qualquer forma de intervenção ou juízo, por questão de princípio. A proveniência do *ego transcendental* advém da possibilidade de encontrá-lo como espectador imparcial, no reino das vivências e essências que o *próprio* constitui com o mundo. Assim, em Husserl, paira a tentativa de purificar a relação entre o sujeito e mundo através de sua *epoché*, ou seja, identificar algo essencial na relação que engloba o dar-se fenomênico da consciência. Assim, por ser a fenomenologia transcendental uma ciência absolutamente *egoica*, pode parecer que isto a condena entrar num solipsismo.

De início, nas meditações, a fenomenologia transcendental não só é um solipsismo, como também se apoia nele metodicamente, uma vez que não coloca nenhum ser (nem o outro) que não seja o *ego*, e todas as determinações seguidas advém do *mesmo*. Mas isto num primeiro momento, o que se quer evidenciar como irreduzível, logo podendo voltar-se para a parte da corrente de consciência que forma a vida deste eu. O *ego* pode voltar seu olhar reflexivo para esta vida, seja aquela da percepção externa ou da representação, ou de julgamento de existência, de valor ou volição, e descrevê-la transcendentalmente tendo como observância inviolável a redução transcendental (Cf. HUSSERL, 2001b, p. 49). Mesmo assim, sob a fenomenologia transcendental paira a questão do solipsismo, pois a referência somente a si pode acarretar num aprisionamento e enrijecimento de visões e soluções que pertencem especificamente a um ego

absoluto. Por isso, a observância de Husserl para a atitude desinteressada do espectador, preocupado apenas em descrever de modo adequado, com validade universal e intersubjetiva.

Para a fenomenologia da imparcialidade o envolver-se do *eu* é para a superação de si mesmo, de modo fixo para o fluxo, contemplando as possibilidades que se apresentam reflexivamente na esfera transcendental. Quando ocorre esta volta para o sujeito que reflete, aí podemos dizer que o espírito crítico passa a ser utilizado na ação, pois ao retornar para o espectador subjetivo que aglutina o mundo, podemos modificá-lo, transformá-lo, aprimorá-lo; e acima de tudo, procurar aquilo que pede seu espírito, mostrado pelo refletir sobre o que significa de fato estar aqui neste mundo, tomando cuidadosamente sua existência e demais coisas, onde ganham valor de existência na relação consigo, refletindo critérios mais evidentes nas decisões diárias.

Enquanto ciência, a fenomenologia abre para a discussão e renovação dos problemas que aparecem na estrutura de seus fundamentos, como é o caso do solipsismo. E o solipsismo nasce a partir da experiência de outrem. Para Husserl, a subjetividade transcendental é uma necessidade para a realização *teleológica* e constitutiva do sentido, fundamento de sua fenomenologia. Em outras palavras, não há como pensar o sentido senão a partir da experiência da subjetividade, na fronteira dos limites e possibilidades do conhecimento, mostrando, assim, os envoltimentos da vida intencional dos quais se constitui a si mesmo. Se a fenomenologia de Husserl cai num solipsismo, o filósofo procura superar este problema com a questão da intersubjetividade.

Uma leitura possível que se pode acarretar das considerações fenomenológicas é que, no retorno a si mesmo, a subjetividade pode ficar “prendida”, “fixada”, “envolvida”, “interessada”, “enrijecida” com seu objeto intencional vivido ou com alguma particularidade deste, estabelecendo um alinhamento intencional pelo qual passa a considerar as “representações” intuídas da sua circularidade vivida como evidências de um “falso absoluto”, sem referência a um verdadeiro desenvolvimento transcendental consigo mesmo e responsivo intersubjetivo. Mas essa leitura pode não estar diretamente conectada com a proposta husserliana (embora muitos críticos o chamem de solipsista)¹²⁰. Husserl abre para que se possa refletir no solipsismo como descrito acima, ainda que o próprio filósofo não condene sua

¹²⁰ Para Zahavi, “a fenomenologia de Husserl foi muito frequentemente acusada de ser solipsista por sua natureza. Por solipsismo compreende-se normalmente uma posição, segunda a qual só existe uma única consciência, a saber, a própria consciência do solipsista; ou uma posição, de acordo com a qual é impossível saber se há faticamente outros sujeitos afora eu mesmo” (2015, p. 157-158). Para ele, essa acusação se dá porque Husserl restringiu a investigação fenomenológica a partir da consciência subjetiva pela *epoché* e pela redução transcendental.

fenomenologia a um solipsismo (a elucidação ao outro já demonstra que não) e considere essa questão de uma “filosofia inferior”.

Obviamente que nenhuma filosofia se diz solipsista, pois sempre considera outros humanos, outros seres e coisas como existentes além de si mesmo. No entanto, precisamos considerar a possibilidade do solipsismo como um ponto de partida subjetivo que se está entrelaçado às vivências intencionais, em que os outros modos de aparecimento estranhos a si, ou o que é dado para si, são emparelhados aos outros como se fossem uma extensão de si próprio. Em todos os casos, se tem sempre a centralidade de um único e mesmo sujeito isolado. A ideia aqui é que o solipsismo é um “mundo fechado”. É uma leitura possível que não é aquela da qual Husserl faz em sua fenomenologia. Husserl explora a questão da corporeidade. A carne sensível (*Leib*) já é uma abertura que desarticula o “mundo fechado” do solipsismo. Como lembra Merleau-Ponty, em Husserl há uma construção de um solipsismo, como “experiência de pensamento”. Mas antes disso, existe a experiência intercorporal, que demarca uma passagem de um *solus ipse* para intersubjetividade.

O corpo não é nada menos, mas também nada mais, do que a condição de possibilidade da coisa. Quando se vai dele a ela, não se vai nem do princípio à consequência, nem do meio ao fim: assiste-se a uma espécie de propagação, de invasão ou de imbricação que prefigura a passagem do *solus ipse* para o outro, da coisa "solipsista" para a coisa intersubjetiva.

Pois Husserl não considera nem a coisa "solipsista", nem o *solus ipse*, primários. O solipsismo é uma "experiência em pensamento", o *solus ipse* um "sujeito construído". Esse método de pensamento isolante destina-se mais a revelar os laços do tecido intencional do que a rompê-los. Se pudéssemos rompê-los na realidade ou somente em pensamento, cortar verdadeiramente o *solus ipse* dos outros e da Natureza (como Husserl, reconhecamos-lo, fez algumas vezes, quando imagina o espírito aniquilado, depois a Natureza aniquilada, e pergunta-se qual o resultado disso para a Natureza e para o espírito), nesse fragmento do todo, o único conservado, seriam conservadas integralmente as referências ao todo de que ele é feito: continuaríamos a não ter o *solus ipse* (MERLEAU PONTY, 1991, p. 191-192, grifo do autor).

Mas, como podemos sair de uma subjetividade constituída para mostrar a pluralidade das consciências? Primeiro precisamos entender como o solipsismo se entrelaça consigo mesmo. Ainda na tentativa de entender o solipsismo em Husserl, se Merleau-Ponty¹²¹ estiver certo de que a verdadeira e transcendental solidão “ocorre se o outro nem sequer é concebível, e isto exige que tampouco haja eu para reivindicá-la” (1991, p. 192), então o solipsismo seria

¹²¹ Para Merleau-Ponty, “o solipsismo só seria rigorosamente verdadeiro para alguém que conseguisse constatar tacitamente a sua existência sem ser nada e sem fazer nada, o que é impossível, já que existir é ser no mundo. Em seu retiro reflexivo, o filósofo não pode deixar de arrastar os outros porque, na obscuridade do mundo, ele aprendeu para sempre a tratá-los como consortes, e porque toda a sua ciência está construída sobre este dado de opinião. A subjetividade transcendental é uma subjetividade revelada, saber para si mesma e para outrem, e a este título ela é uma intersubjetividade. A partir do momento em que a existência se concentra e se engaja em uma conduta, ela cai sob a percepção” (MERLEAU-PONTY, 2018, p. 404-405).

uma confusão entre o eu e o outro em que só haveria uma única substância, que não seria sequer considerada ou distinta. Solipsismo adormecido dogmaticamente em uma ilusão transcendental. Mas nessa nivelção solipsista entre o eu-tu, ainda não teríamos uma distinção, tampouco um impessoal. Para Merleau-Ponty, o fato é que compartilhamos, eu-outrem, um mundo que é comum. O problema seria quando a comunicação se rompe e cada um opera “dentro” de seu mundo privado. Mas, até mesmo para romper a comunicação e “se isolar” num mundo privado, já se pressupõe partir de um mundo comum, em que outrem está posto. De todos os modos, a existência de outrem é um fato vivido “para mim”. Para sair de um solipsismo transcendental, precisamos colocar em pé de igualdade eu-outrem. Na visão de Merleau-Ponty considerar essa igualdade a partir de um espectador imparcial é já compreendê-la num registro em que podemos chamar subjetividade de Deus, o que seria um engano.

Na falta de poder limitar o solipsismo do exterior, tentaremos ultrapassá-lo do interior? Sem dúvida só posso reconhecer um Ego, mas, enquanto sujeito universal, deixo de ser um eu finito, torno-me um espectador imparcial diante do qual outrem e eu mesmo, enquanto seres empíricos, estamos em pé de igualdade, sem nenhum privilégio a meu favor. Da consciência que descubro por reflexão e diante da qual tudo é objeto, não se pode dizer que ela seja eu: meu eu está exposto diante dela como toda coisa, ela o constitui, ela não está encerrada nele e portanto pode, sem dificuldade, constituir outros eus. Em Deus posso ter consciência de outrem assim como de mim mesmo, amar a outrem como a mim mesmo. Mas a subjetividade à qual fomos de encontro não se deixa chamar de Deus. Se a reflexão me revela a mim mesmo como sujeito infinito, é preciso reconhecer, pelo menos a título de aparência, a ignorância em que eu estava deste eu mais mim mesmo do que eu (MERLEAU-PONTY, 2015, p. 480-482).

De qual solipsismo estamos tratando aqui? Quais as consequências práticas do solipsismo? Certamente de um pensamento centralizador em que todas as demais coisas são, não possibilitando outros modos além do que se tem como referência para si. Para a consciência solipsista, o que se apresentaria lá fora, o transcendente outro, remete apenas a uma representação de modo imanente pela consciência, que sempre se fecha em si mesma como apresentação restrita de visagem vivida, seja ela de modo natural ou fluido de passagem para outra consideração¹²². Portanto, precisa-se falar em termos solipsistas, uma vez que tudo o que se encontra em um resíduo de vivido é o que perfaz qualquer entendimento de sentido para si. E por mais que a descrição consiga alcançar os conceitos precisos de aproximação a outrem, o entendimento se perde através de certo fechamento, de assimilar o que se apresenta como algo já apreendido por si, ou já vista de alguma maneira pela mesma forma de representação. Por

¹²² Para Paul Ricouer, a objeção do solipsismo sempre foi do senso comum contra os filósofos idealistas, pela consideração do outro a partir da representação: “Os outros *egos*, diz o senso comum, não se reduzem a representação que se faz deles; nem mesmo são objetos representados, unidades de sentido, que se poderia verificar em um curso convergente de experiências. Os outros são outros, diferentes de mim, são outros eus” (2009, p. 216).

isso, pode ocorrer que as coisas se apresentem de tal modo, como aqui ou lá, mas que a descrição deve ser independente da representação já aí constituída.

O solipsismo que comprime uma realidade tão somente enquanto sua, pode estender-se para o abarcamento do mundo, e as consequências desta fixação podem ser contempladas pela descrição que tende formar alguma realização totalizadora, quer da relação que envolva outro sujeito, quer do modo como todas as demais coisas adquirem sentido por meio de sua visão fixa. Por isso, o perigo de uma subjetividade totalizadora, solitária e fixada em si mesma. Aqui, trago as relevantes contribuições de Dhenis Cruz Madeira, no artigo “*o que é solipsismo judicial?*”, em que o autor acentua a questão do solipsismo a partir da decisão solitária do juiz que contraria o modelo constitucional. Em resumo, um solipsismo judicial¹²³ é dada a partir de uma subjetividade totalizadora ou autoritária, em que se crê que “o julgador, por características que lhes são subjetivas e imanentes, seja capaz de dizer o que é bom, justo, certo e verdadeiro para o restante da sociedade, em especial, para aqueles que sofrerão os efeitos de suas decisões, notadamente, as partes” (2020, p. 194).

Todos os sujeitos particulares, em suas comunidades, criam-se a partir de conceitos que lhes são comuns de sentido, de experiência vivida ou relação que tende a ser considerada pelo outro enquanto vivido por todos, jamais como igualmente de sentido, mas partilha do que é comum. Neste caso, o mundo não pode ser visto como uma propriedade de sentido, mas universalmente válida em suas infindáveis visões do que se encontra ali. Os objetos do mundo são culturalmente e intersubjetivamente conhecidos, ao menos, como possibilidades. Enquanto comunidade de sentido, todas as mônadas estão imersas no mundo para apreendê-lo e podendo ou não as compartilhar em convivência umas com as outras. Por isso, mais além de uma identidade abarcadora, todas as mônadas apreendem de alguma forma, mas a contemplação imparcial não pode se limitar e restringir a nenhuma forma. A apreensão imparcial do mundo se fundamenta através da visão de infinitas descrições, unificadas a partir das reflexões que podem ser efetuadas nas relações. Portanto, o que é visto por um *eu* não pode ser comprimido

¹²³ “A postura solipsista é frequentemente adotada no ambiente forense, mesmo em países democráticos, quando alguns magistrados, ao julgar, utilizam frases como *minha íntima convicção*, *minha compreensão*, *não compreendo assim*, *decido conforme minha consciência*, *conforme minha convicção* etc., em uma subjetividade ainda maior do que a percebida no *cogito ergo sum* (penso, logo existo) cartesiano, dada a falta de rigor metodológico de muitas dessas afirmações, ainda que alinhavadas com algumas citações legais e indicações de instrumento de prova, não raro, para mascarar a subjetividade subjacente à decisão em si. O solipsismo carrega, portanto, uma *radicalização do eu*, *uma expansão da subjetividade*, da solidão ao decidir, ou, pode-se dizer, uma imposição da subjetividade de um em detrimento do outro, fazendo com que a interpretação da lei seja uma simples atividade de captação subjetiva do senso de justiça por um *locutor autorizado*” (MADEIRA, 2020, p. 195, grifo do autor).

como totalidade de sentido. A possibilidade de compreensão equivale sempre à aproximação, nunca a completude, pois toda completude é fixação, e esta é uma característica do solipsismo.

4.2.3.1 Solipsismo e imparcialidade

O solipsismo está ligado aos conceitos de: *enrijecimento*, *fixação*, *envolvimento*, *abarcamento* ou *totalidade*. A imparcialidade apresenta os opostos: *deslocamento*, *fluxo*, *desprendimento* (*Abgeschiedenheit*), *libertação*. Aqui, solipsismo e imparcialidade se desenvolvem em relação, na qual é impossível conceber apenas o deslocamento sem partir da rigidez em que se desloca; o fluxo sem a determinação precisa de fixação, desprendimento sem levar em conta qual presilha está envolvida, e libertação sem ter claro o que está abarcado subjetivamente.

Não há como separar a identidade do sujeito da relação com os outros no mundo, uma vez que seu envolvimento particular se dá através do diálogo. Como afirma Waldenfels: “se estamos sempre em diálogo, então para cada um o caminho para si mesmo não é o mais curto, mas o mais longo, ele passaria pelo mundo assim como pelos outros” (1971, p. 9, tradução nossa). Assim, o solipsismo não é simplesmente um isolamento “para dentro de si mesmo”, como se o sujeito fosse uma clausura na qual houvesse opção de dentro e fora. O solipsismo seria uma ruptura do diálogo que se tem com os outros (*estranhos*), para o fechamento de certo modo “ficcional” do mundo, de suas *próprias* representações e envolvimentos. Ademais, quando se trata de superar a si mesmo, sair da fixação ensimesmada que o cerca, nada mais se trata de sair de suas representações colhidas do mundo para si, bem como, dos outros em suas formas relacionais e abarcadas por significações eventuais.

Num primeiro momento, parece que o solipsismo se dá no *enrijecimento* de suas representações do mundo e dos outros por si mesmo. O afastamento do sujeito em face do outro não significa o afastamento do outro representacional, que na compreensão ética, não é outrem, o *das fremd* (o estranho), o outro em sua legitimidade. O enrijecimento é pertencente à rotina do sujeito no mundo, suas relações na normalidade e prática eficácia do dia-a-dia, compreendendo e testemunhando o que se repete cotidianamente, na nivelção do que se mostra estranho, a partir do que a si mesmo lhe parece habitual, estendendo-se aos outros e ao mundo seu modo próprio de olhar as coisas. Permanece-se na fixidez de um mundo em que o estranho e o extraordinário estão sempre às voltas, mas nunca podem ser vistos, por não se adequarem ao que já está dado para si enquanto tal. Um sujeito rígido jamais conseguirá sair de seu ciclo

costumeiro se não for abalado de fora, de um exterior que o tire dos tentáculos da sua própria construção enterradora de si.

O *deslocamento* necessário para sair da rigidez do que está estabelecido se direciona na busca pelo *estranhamento* preciso, que permitirá a abertura e a saída da própria esfera de domínio. As representações suprimidas e reduzidas permitirão a alusão de outras descrições que se colocam, tendo a possibilidade de encontrá-las em algum nível mais condizente a partir do estranhamento, pois ao se deparar com o que escapa de seu domínio, o sujeito se vê em vias de manter-se *atento* ao que se doa, e ao invés de desenvolver o que está em seu costume, no reino do conhecido, se colocará na possibilidade de emergir dos ciclos nos quais está encerrada sua totalidade subjetiva. Há no deslocamento uma espécie de *inunção* de si mesmo, que pode ser uma arrancada propositalmente, operada pela *vontade* ou estranhamento, mas que começa sempre em outro lugar, despertando para a saída de si no chamado que lhe antecede. No deslocamento não se encontra um lugar definitivo, mas desconforto e contínuo fluxo.

O sentido comum do conhecido e já estabelecido se *desalinha*, de certo modo, das posições específicas retratadas por representações que são dadas de sentido habitual. O *deslocamento* do que está desenvolvido, num modo específico das representações levará a outro *alinhamento*, perpassado pelo estranhamento que rompe com o próprio monólogo ensimesmado, colocando a possibilidade de contemplar outros modos de ver e se alinhar no mundo com outros. Entre outros sentidos, o *deslocamento* nada mais significa do que criar consciência do enrijecimento para poder modificá-lo. Mas, para isso, a vontade e o estranhamento é fundamental e constituem a base essencial para a mudança do modo como se vê o que já está constituído, enquanto se estava submerso em seus terrenos fixos, colocando o sujeito numa *autoretirada* de si mesmo.

De certa maneira o deslocamento permitirá o fluxo necessário para não se prender em determinados estados fixos. Pode-se pensar que ninguém se fixa à coisa alguma, pois se está a todo momento fazendo ou pensando coisas distintas. No entanto, é válido dizer que, por mais que se está numa contagem cronológica de representações diferentes, ainda assim, cada sujeito tem uma rotina de pensamentos e ações que se formam absolutamente na própria subsistência de sua fundamentação circular. A normalidade cotidiana permite a cada um trilhar de maneira rotineira seus caminhos, dentro de certos limites, provocando comportamentos e estados intencionais específicos de sua perspectiva.

No decorrer da vida, o sujeito se vê envolvido por situações, acontecimentos históricos que mantém sua atenção *fixa*, por algo que lhe afetou e prendeu a atenção, por estar atravessado em seu caminho, como estímulo ou vislumbre do que lhe chega, conhecimento que demonstra

certo tipo de evidência e descrição vivida. Os envolvimento se mostram, em particular, e primeiramente na locomoção do corpo vivo, precisando de suporte *econômico*, de *tempo* para realizar projetos, *devolução* e *alongamento* de sua fluidez nos atos que prestaram após o aprimoramento específico e conclusão de sua procura, e assim por diante.

Por isso, a evidência necessária e apodítica da superação do solipsismo se dá em *desprendimento*. O desprendimento não está na possibilidade de se desgarrar de qualquer coisa, mas precisamente, experimentar e viver o que se apresentar a ele num direcionamento preciso e imparcial. Na relação intencional, o desprendimento de seus posicionamentos ingênuos frente ao mundo e aos outros, buscando em si mesmo sua própria superação a partir da reflexão e do esclarecimento, reduzindo suas representações (e tudo o que for pertencente a esfera de domínio pré-conceitual) para *ver* “as coisas mesmas” se apresentarem em sentido transcendental. Na relação responsiva, que se configura no desprendimento radical de si mesmo, entregar-se a escuta e ao olhar, e se assim for de sua liberdade, vontade e conduta, discernir e elaborar respostas conjuntamente, mediando os apreços e danos por seus *cuidados*, que necessitam de esclarecimento e reflexão própria, mas que podem ser discutidas e revistas com outrem, corroborando ou não no diálogo.

Quais são as fronteiras éticas que permitem um total desprendimento? O desprendimento dá garantia que seu retorno a si seja estabelecido de modo coerente e evidente? A atividade desprendida é desprendimento também de sua própria forma, ou há uma estrutura para o desprendimento? Como pensar a subjetividade a partir do desprendimento de si? O que se quer e se pretende desprender?

Com relação ao conceito de desprendimento (*Abgeschiedenheit*)¹²⁴, a visão de imparcialidade torna-se o condutivo para a descrição do que revela a partir da vista, o que em

¹²⁴ Fazemos referência a um conceito de Mestre Eckhart, com o cuidado de não realizarmos um “anacronismo conceitual”. Apenas a possibilidade de pensarmos num conceito que corresponda com as necessidades do nosso trabalho, mas que já se encontra, de certa forma, em outros pensadores na história da filosofia. No entanto, como bem lembrado pelos professores da qualificação desta tese, faltariam elementos suficientes para uma discussão com um autor do séc. XIII. Resta-nos apenas fazer menção a este filósofo que, de uma forma ou de outra, ajudou-nos a pensar a imparcialidade a partir do desprendimento de si. Segundo Raimundo Vier (tradutor da obra “a nobreza da alma e outros textos” de Mestre Eckhart) a palavra alemã *Abgeschiedenheit* é de difícil tradução, mas pode-se pensar em alguns sinônimos como *desprendimento*, *completa disponibilidade e total liberdade* (Cf. 2016, p. 19). Em Eckhart, desprendimento como *Abgeschiedenheit*, significa a completa disponibilidade e total liberdade, este conceito traduz a própria natureza de Deus e o processo de assemelhamento do ser humano a Deus (Cf. 2016, p. 19). Para Mestre Eckhart o puro desprendimento tudo supera e é superior a todas as virtudes na relação com o divino, pois se todas as virtudes visam às criaturas, o desprendimento é a desvinculação de todas às criaturas. Eckhart cita três virtudes (*caridade*, *humildade*, *misericórdia*) e as compara com o desprendimento. A caridade força o virtuoso a amar Deus, pois há uma tentativa de realização de algo em prol de algum benefício – o amor de Deus para si mesmo, segundo seu próprio desejo de união; ao passo que o desprendimento força Deus a lhe amar ou a vir ao seu encontro, tornando-se acessível somente a Deus e nada mais, pois ao desprender-se se está mais próximo do Nada, e estando neste vazio nadificador, Deus se une a si mesmo se encontrando em sua própria natureza vazia e desprendida. O desprendimento está acima de toda humildade, mas não há “desprendimento

intuição dá algo a ver, manifestando a estrutura fundamental da permanência circular. Mas, colocado sobre jus de algo contingente, apreensível na sua própria condução individual e *egoísta*, deve ser orientado a sua recondução imediatamente, perante apelo advindo de outrem, apontando para sua possível modificação. No desprendimento, a *libertação* do aparecimento das amarras solipsistas que tolhem a própria vista, e que claudicam com abarcamentos próprios para a atualização das atividades críticas inerentes a própria consciência. A imparcialidade é descobrir e revelar estas mesmas potencialidades críticas, que cada um em particular disponibiliza, e evidenciar em si mesmo a possibilidade de viver o melhor com o que intenta e responde em sua volta.

O desprendimento não significa um modo pelo qual se reduz uma realidade tão somente enquanto sua, mas a sua própria possibilidade de efetuação imparcial da realidade, uma vez que somente é possível fluir para outros direcionamentos específicos se for possível se desprender do ponto inicial. Desprender-se de si mesmo (de seus juízos, condenações, preconceitos, suposições, representações e emoções implicativas de combate, destruição, bem como, exercícios de persuasão que levantam erros, tendências, objeções e criminalidades específicas, entre outras multiplicidades associativas, (co)dependentes e similares) e largar-se confiante em purificação transcendental, capaz de voltar-se para o que fora desprendido com outro modo de ver, mais eficaz e produtivo, mais reflexivo e esclarecido, procurando demarcar suas fronteiras de efetivação ética, mas orientando o que de modo mais fluido poderá deixar como situação. No entanto, no momento de verificar sua atuação, pode-se *rever* o que fora implicado como tentativa de edificação, em seu modo de emaranhamento, o seu resquício de implicação.

Ao efetivar o desprendimento, o sujeito *resolve* e *devolve* o que aparecia e havia consigo emaranhado com a doação, formulando uma nova retomada de *vinculação* com o dado, agora não mais com o que se desprende, mas com o que se apresentar momentaneamente numa intuição ética. No entanto, nada impede que o que fora largado como desprendido volte a ser *visto*, na tentativa de revisão e de responder à pergunta: qual presilha está sobreposta? A

perfeito sem humildade perfeita, pois a humildade perfeita tende à anulação do próprio eu” (Cf. 2016, p. 21). A humildade tende a sair de si mesmo em direção às criaturas, enquanto que “o desprendimento permanece em si mesmo” (2016 p. 22). Esse “permanecer em si mesmo” quer dizer que a orientação de desprendimento pretende apenas ser e nada mais, sem com isso, ser alguma coisa ou identificar-se com elas, mas apenas ser, e por isso, deixando todas as coisas sem importuná-las (Cf. 2016, p. 21). Do mesmo modo que as virtudes anteriores, a misericórdia consiste em sair de si mesmo a partir das afetações alheias e ir de encontro às misérias do próximo. Isso faz com que a misericórdia fique presa às criaturas pelas quais sente compaixão, revelando uma estrutura de dependência com a miséria humana, sem a qual não é possível desenvolver-se enquanto virtude. O desprendimento, “*permanecendo em si mesmo*”, isenta-se de preocupações com coisa alguma que faz, de modo que é possível seu desenvolvimento em situações semelhantes as demais virtudes, mas sem o envolvimento que lhe deixaria fora de si mesmo como desprendimento puro.

superação autêntica do solipsismo se dá no desprendimento, pois quando se orienta nesse modo, suspendendo as presilhas que se encontram emaranhadas com a doação, pode-se *ver* de modo claro o que está doado para si, sem a possibilidade de reter-se em si mesmo como apropriação sua, mas o que está diante de sua essencialidade mesma e direcionalidade específica, mostradas para si.

O modo originário pelo qual há possibilidade em se falar de imparcialidade é o desprendimento, a total disponibilidade de exame e completude de seu próprio ser. A imparcialidade vai além de um meramente desprendido, pois é a possibilidade de rever e *realinhar* suas partes, direcioná-la para a purificação, entrega, direcionamento e resposta, desenvolvendo para si o que acorda dar em restituição, com precisão de estar adequadamente alinhado com sua esfera imparcial. O poder enrijecido deve ser desenvolvido com o primado essencial do desprendimento, devolvendo o que chegou a si mesmo como dom, que fora diluído e purificado, e reconduzir sua evidência mesma em forma de resposta clara e evidente.

Para algum dado ficar desprendido, basta que esteja preso a algo ou em alguém, num estado de fixação e enrijecimento intencional. Como afirmamos, o desprendimento é a própria possibilidade de se fixar num dado ou outro, ou dada pelas atividades intencionais que retornam até alguém que esteja atento a suas representações, ou porque a livre disponibilidade, invisível em si mesmo, pode se direcionar para algo e ali permanecer. Há níveis eidéticos de enrijecimento e desprendimento, assim como há níveis de reflexão. O solipsismo estabelecido sobre seu alicerce seguro de si mesmo pode rever-se na tentativa de superar o solipsismo como desapropriação e (re)condução imparcial. A imparcialidade, como desprendimento próprio e direcionamento específico, visa o fortalecimento de laços situacionais que *mantenham* sob certo nível de enraizamento, no que for mais abrangente em leveza e precisão, para a continuação de seus movimentos existenciais e intencionais.

No campo intencional, o desprendimento é eficaz como *purificação*. No exame contínuo e vinculativo consigo mesmo, o *direcionamento preciso* para os seus atos intencionais específicos contemplados em seus dados intuitivos, podendo estabelecer a partir daí, toda a reflexão e esclarecimentos possíveis. A relação intencional mostra que o sujeito está absorvido por questões que lhe são próprias, em situações que se mostram por um envolvimento responsivo, no *agarramento* do que fora dado, mas que não lhe pertenciam de antemão. Então, o que manter e livrar em seguida? O que se quer reduzir principalmente são os abarcamentos que bloqueiam e que se cercam de emaranhamentos que dificultam o próprio desprendimento vivencial. O abarcamento pleno e absoluto é um grande devaneio, faz com que qualquer sujeito

se ocupe mais em acumular do que administrar o que já contém na própria vista. É preciso respeitar certos limites.

No campo responsivo, desprendimento significa autoretirada e superação de si mesmo. O *direcionamento preciso* de discernimento responsivo é desprender-se de relações pré-concebidas de qualquer ordem e temática, desnecessárias para a convivência, quais sejam: discussões sem sentido, raciocínios sem análise crítica, objetivismo ingênuo de condutas escusas e condenáveis por si mesmo. O desprendimento leva a uma abertura que permite discernimento e elaboração. Sem isso, as relações humanas permanecem cercadas e presas dentro de suas (pre)concepções e ideologias, não havendo a possibilidade de uma continuação ou diálogo. E a ruptura das relações sempre está às voltas de uma tentativa de assimilação de um dos lados. Isto é, se ocorre a ruptura é porque o diálogo e a continuação se mostraram insuficientes para a relação. Ainda há a relação, mas num contexto em que a harmonia se dá no afastamento de outrem. O afastamento pode ser visto como a *eliminação* representacional ou objetivamente do outro, dependendo das circunstâncias estabelecidas. Nesse sentido, a superação precisa ser descrita a partir de um terceiro.

Ao que parece, primeiramente, *se* a característica do desprendimento for entendida como afastamento e indiferença em relação a outrem, voltando-se para si próprio como a possibilidade de um ser *impassível*, ou até mesmo indiferente e insensível, *então* deve-se evitá-lo, pois a imparcialidade não pode se colocar no mesmo patamar da indiferença, apatia e insensibilidade. A *impassibilidade* diante de um apelo pode revelar duas coisas: ou se é indiferente com o que é dado aí, ou se está tão amortecido e enrijecido, que o ser desprendido revela “desumanidade” ao chamado. Dessa forma, pode-se conceber o desprendimento como um modo solipsista de se encontrar numa confortável situação que nada pode abalar para si próprio. Ao contrário desta interpretação que se pode fazer a partir do conceito de desprendimento, para a imparcialidade, estar desprendido não é permanência em si, mas sair de si mesmo para testemunhar a doação, sem, com isso, precisar se prender ao que é dado, seja no modo ou à particularidade do que é doado. De certo modo desprendimento é um esquecimento de si, para fazer jus ao que está dado no chamado. Nas palavras de Lévinas: “o que move a justiça é o esquecimento de si” (2011, p. 173-174).

No entanto, *se* desprendimento revela a possibilidade de intensificar o “ver” (numa recondução a si mesmo) do qual está disponibilizado todas as coisas, incluso apelo e doação, *então* não significa ruptura e fechamento na clausura ensimesmada de si, mas antes, revela a potencialidade a partir deste ver, que não procura abarcar e prender-se ao dado, tampouco afastar-se ou afetar-se nisso. Este “ver” não encerra alguém em si mesmo, pois a contemplação

se disponibiliza ultrapassar o limiar de tudo o que se dá sujeito em um horizonte solipsista, pois é neste ver que se encontram a suspensão de todos os modos possíveis, deixando o puro dar-se em abrangência imparcial. Nesse sentido, imparcialidade deixa em si mesmo a possibilidade de contemplação e realização deste ver, enquanto desprendimento, no horizonte de possibilidades que podem ser dadas, sem com isso prender-se num agarramento solipsista sem direcionamento, mas ao contrário, a orientação disponível de abrangência com a intuição pura do ver do dado.

Em suma, desprendimento visa libertação. No entanto, desprendimento não pode ser uma forma de ruptura com o mundo e com os outros num ensimesmamento indiferente e insensível, pois isso forçaria à recusa do conceito e ao invés de libertação teríamos uma subjetividade agarrada a si, totalizante. Desprendimento não pode ser visto como ruptura, mas a partir da suspensão ou neutralização, próprio do método fenomenológico, a possibilidade de fluir e se afastar do que é posto nos parênteses e *ver* a essência pura do dado. Sair de si mesmo pode ser interpretado de diferentes modos e todos eles se adequarem à imparcialidade, mostrando uma relação mais justa para desenvolver-se desprendidamente com o que é dado. Ou seja, desprendimento enquanto puro “ver”, sem envolvimento de qualquer modo específico, reduzindo a si próprio, e por isso, com relação a este último, “sair de si mesmo” para o que está dado. Portanto, o verdadeiro desprendimento consiste em não se prender de modo algum ao que é dado e nem prender-se a si mesmo, fluindo em total disponibilidade e libertação, num direcionamento preciso, que considere a doação na própria mostraçãõ mesma, em orientação imparcial que permita a abrangência do dado tal como ele é colocado em intuição ou situação.

4.3 O SURGIMENTO DO TERCEIRO

Nesta seção trabalhamos com o conceito do terceiro. Ele será extremamente relevante para a fenomenalidade da imparcialidade. Como vimos, a subjetividade e a intersubjetividade podem ser trabalhadas a partir da imparcialidade, mas são insuficientes para garantir sua concretização. O esforço subjetivo na renovação e superação de sua vida ingênua ou solipsista, para uma vida ética, depende da relação com outrem e em comunidade. Por mais que ideais éticos e valores sejam necessários para constituir sua vida pessoal, o sujeito está cercado por uma vida de comunidade, em que esses valores dependem da atestação e corroboração de todos. Do contrário, pode ser apenas um devaneio da mente de um sujeito solipsista. A relação com outrem é a condição mais originária para o fortalecimento de uma comunidade responsiva

pautada por ideais éticos. No entanto, para que a relação comunitária não implique uma imposição destes ou daqueles valores particulares, travestidos de “falsos absolutos”, em que se suprima e nivele as diferenças, ou mesmo, para que a relação dual não vire um duelo se dependerá da figura do terceiro. Por isso, por mais que a imparcialidade consiga mostrar a adequação das relações pessoais e comunitárias, sem a figura do terceiro não teríamos garantia de que estaríamos compartilhando verdadeiramente o que é comum e ético. Com isso, veremos como o terceiro aparece e autores que procuram mostrar suas implicações na relação intersubjetiva. Filósofos como Husserl, Jean-Luc Marion, Emmanuel Lévinas e Michel Serres constituirão as bases para pensar o terceiro imparcial, e a compreensão de garantia de uma comunidade sobre as bases de uma humanidade autêntica.

4.3.1 O terceiro excluído: da lógica à ética

Na obra “*Lógica formal e lógica transcendental*” Husserl tem como propósito desenvolver o “sentido autêntico de uma lógica como teoria do conhecimento” (1962, p. 28, tradução nossa). Esse propósito tem como tarefa clarificar o sentido autêntico da ciência em geral e elucidá-lo com clareza. A consequência disso leva a uma nova conformação de sentido e explicitação intencional do sentido próprio da lógica formal. A relevância dessa tarefa consiste em partir das formações teóricas dos cientistas e retirar daí a intencionalidade viva dos lógicos, ou seja, investigar a inseparabilidade que há entre as vivências intencionais dos cientistas (como sujeitos que experimentam e/ou vivenciam os princípios da lógica), orientados pelas ciências existentes, com componentes objetivos e teorias científicas concretas, e os princípios lógicos da lógica formal.

Para Husserl, um dos critérios de validade dos princípios lógicos é cumprirem com condições de sentido. O sentido de um enunciado, por exemplo, pode por um lado, compreender-se como “*o juízo correspondente*” (o sujeito que enuncia com certeza S é p , e na medida que ele passa a afirmar, negar, duvidar etc. o sentido do juízo se destaca) e, por outro, “*o conteúdo judicativo*” cujos modos de existência (certeza, dúvida, possibilidade, probabilidade etc.) devem ser dados coerentemente e identicamente com os modos de posição dóxicas. O conceito de sentido, para Husserl, tem um duplo significado essencial na esfera do juízo, que alcança igualmente as esferas posicionais e a esfera dóxica básica da representação. Desse modo, “a ‘*existência*’ ideal do conteúdo judicativo é um pressuposto da ‘*existência*’ ideal do juízo” (HUSSERL, 1962, p. 227, grifos do autor, tradução nossa).

Não há propriamente na lógica, categorias ou classes em que se possa realizar juízos, tendo por referência algo “*carente de sentido*” enquanto seu conteúdo unitário¹²⁵. No entanto, caso um enunciado cumpra com as condições de sentido unitário, que pode ser puramente gramatical, também poderá ser concebido como juízo num sentido mais amplo, já que os princípios lógicos, para serem verdadeiros ou falsos, precisam ser expressos e cumpridos por juízos. Então, como um juízo poderia adequar-se ao que “*carece de sentido*”? E o princípio do “terceiro excluído”, que diz que “*de dois juízos contraditórios, um é necessariamente verdadeiro*” (HUSSERL, 1962, p. 69, tradução nossa)¹²⁶, como pode sustentar-se diante da ausência de sentido? A lógica da verdade só tem validade para juízos cujo conteúdo tenham sentido. “*Se os princípios lógicos devem se referir a juízos em geral, não pode sustentar-se, ao menos não poderia sustentar-se o princípio do terceiro excluído. Pois todos os juízos cujo conteúdo ‘carece de sentido’ quebram a validade desse princípio*” (HUSSERL, 1962, p. 229, grifo do autor, tradução nossa).

Para Husserl, “*todo julgar está dirigido a objetos*” (1962, p. 136, tradução nossa), isto é, todos os juízos estão fundados na experiência possível. Nela, os conteúdos vividos nem sempre apresentam coerência. Na experiência estamos rodeados pelo absurdo, impossível, invisível, contrassenso... e a carência de sentido nos assola toda vez que nos vemos às voltas de fenômenos desconcertantes, como a morte ou a própria relação com a alteridade (relação com o estrangeiro).

Ao aplicar a evidência da experiência¹²⁷ como primordialmente fundante para os juízos, Husserl prevê a possibilidade de uma crítica aos princípios lógicos em suas formulações intencionais judicativas. Na teoria da ciência, os juízos cumprem sua função de sentido justamente quando podem adequar-se ao dado evidente (realizando, captando ou negando adequadamente) vividos na experiência coerente, predicando seu sentido a essa experiência. Ora, aos conteúdos que carecem de sentido, e eles são possíveis na experiência, não é válida essa adequação judicativa positiva ou negativa, verdadeira ou falsa. Dessa maneira, por exemplo, “*o ‘terceiro’ não está excluído; consiste em que juízos, com predicados que carecem*

¹²⁵ Na oração: “esta cor + 1 somam 3” não tem propriamente sentido, pois é impossível obter um juízo possível, “*não porque a oração contenha uma contradição analítica ou extra-analítica, senão que está – por assim dizer – além da coerência e da contradição, ‘carecendo de sentido’*. Os elementos singulares da oração não carecem de sentido, são sentidos corretos, mas o conjunto não determina um sentido coerente unitário; *não é um conjunto que seja ele mesmo um sentido*” (HUSSERL, 1962, p. 225, grifos do autor, tradução nossa).

¹²⁶ Para Husserl, o princípio de contradição – “*se um juízo é verdadeiro, seu contraditório é falso*” (1962, p. 69, tradução nossa) – e o princípio do terceiro excluído podem ser resumidos em um único princípio: “*todo juízo é um dos dois: verdadeiro ou falso*” (1962, p. 69, tradução nossa).

¹²⁷ “*(...) o conteúdo de qualquer julgar original e, portanto, de qualquer julgar que proceda com conexão, tem conexão graças a conexão das coisas na unidade sintética da experiência, em cuja base descansa*” (HUSSERL, 1962, p. 228, grifos do autor, tradução nossa).

de relação significativa com os sujeitos, estão por assim dizer, *em sua carência de sentido, mais além da verdade e da falsidade*” (HUSSERL, 1962, p. 230, grifos do autor, tradução nossa). Portanto, para Husserl, o sentido dos princípios lógicos deve necessariamente fundamentar-se numa teoria intencional do juízo, para compreendê-los em sua originalidade.

A própria lógica não é suficiente para lidar com fenômenos que não passam por suas categorias e princípios. Se de um lado a investigação de Husserl já aponta para a “carência de sentido” na experiência subjetiva do juízo, e os princípios lógicos indo além da verdade ou da falsidade, como mencionado no caso do terceiro excluído; por outro lado, isso se evidencia quando se trata da experiência da alteridade, aparecendo como uma nova lógica, não como carência de sentido propriamente (talvez, não como sentido objetivo do tipo científico), mas como uma diretriz mais originária e que é pressuposta pela lógica. Uma relação que nos coloca frente ao outro, indo além de qualquer predicação, transgredindo os limites da relação limitada e visível, que ultrapassa as possibilidades de categorização pela lógica formal. Nesse caso, é relevante a influência de Lévinas e suas contribuições que vão além do *logos*, isto é, que tem a ética como filosofia primeira. A filosofia ética de Lévinas é a filosofia do rosto. “O mandamento do rosto não é plástico ou numinoso, mas ético, ele é exigência de resposta por parte do eu, mas é também convite ao exercício da inteligência” (FABRI, 1995, p. 183).

Trazemos presente a influência de Lévinas na leitura de Jean-Luc Marion para esclarecer essa nova lógica. No registro da ética e da alteridade, Marion pretende se afastar da lógica dual (eu-tu) e apresentar uma terceira alteridade radical (figura do terceiro) que permite acesso invisível ao outro-tu. O terceiro excluído, neste caso, aparece como uma figura central, que não está implicado na relação dual (porque não é uma replicação, nem a soma da relação dual), mas ao mesmo tempo resguarda a alteridade de qualquer tentativa de assimilação ou derivação de si mesmo¹²⁸. Como o terceiro aparece? Por que está excluído? “Como colocar a questão do terceiro, senão a partir do segundo e, portanto, da relação entre o primeiro e o segundo?” (MARION, 2006, p. 93, tradução nossa).

Quando se trata de números e quantidades, a lógica matemática pode definir o terceiro passando pela replicação indefinida da relação entre o primeiro e o segundo. Porém, na relação intersubjetiva, o terceiro não aparece aos moldes do modelo lógico-matemático. O “eu” frente ao “outro” é a relação por excelência, dado na exterioridade. Diante dessa relação, “meu corpo, que se relaciona consigo mesmo, é mostrado no modo do aqui; qualquer outro corpo – também o corpo do outro –, no modo do ali” (HUSSERL, 2001b, p. 130). Os modos aqui e ali são

¹²⁸ “Ao admitir o ‘terceiro’, a fenomenologia não só reconhece um limite, mas admite a função insubstituível deste com respeito à alteridade irreduzível, tanto do *ipse* quanto do *alter*” (PIETERZACK, 2020, p. 102, grifo da autora).

intercambiáveis, suscetíveis às variações e mudanças de orientação espacial, ocorrendo do mesmo modo na conversação. O terceiro não aparece nessa relação, como se houvesse uma terceira pessoa no modo ali, esperando para ocupar sua vez no diálogo. Se fosse assim, o terceiro seria apenas uma réplica do modelo dialógico entre “eu e o outro”, um outro “a mais”. Não haveria um terceiro propriamente. Então, como poderia aparecer diferente?

Para Marion, o modelo dialógico sempre envolve um “eu” e “tu” que podem trocar de posição, pois depende de quem está com a palavra. O terceiro permanece excluído do diálogo como palavra viva, pois não é um interlocutor. “‘Ele’ não fala, não porque se cala ou deixa de dizer [...], mas porque serve de objeto para a conversação” (MARION, 2006, p. 94, grifo do autor, tradução nossa). O terceiro não é *parte* do “eu” ou do “tu” e aparece como objeto para conversação. O que isto quer dizer? Que o terceiro aparece indiretamente, como palavra ou responsabilidade; é “*ele*” que põe a consciência, mas retirando-se dela como objeto visível. Como exemplo, podemos lembrar dos diálogos platônicos, nos quais Sócrates está sempre discernindo conceitos (conhecimento, bem, beleza, justiça...) com seus interlocutores. O pressuposto para haver diálogo é um interlocutor com um posicionamento contrário, que torna possível o processo dinâmico (dialética) de aproximação da verdade ou do mundo das ideias. Mesmo que alguns deles acreditassem que suas crenças cristalizadas seriam a verdade da discussão, no decorrer do diálogo se reconheceriam como “presunções de saber”. Porque a *verdade* não está como posse de nenhum dos interlocutores. *Ela* também não está presente em nenhum deles ou partes do diálogo, pois está fora desse mundo sensível em que eles se encontram. Aparece neles como redescoberta ou reminiscência. *Ela* aparece também como ponto de partida e de chegada do diálogo (sempre possível como aproximação). Ponto de partida, porque os interlocutores partem, mesmo sem o saber, com “objetos” dos quais pressupõem serem verdadeiros. A partir da interação e desconstrução no diálogo, notam a concepção errônea de suas crenças. Agora é preciso abandoná-las sem perder de vista o que surge como crenças verdadeiras, justificando-as de acordo com a verdade. Mesmo na presunção de saber, no erro ou na ignorância, a verdade desponta como possibilidade de superação e de ser atingida. Ela aparece no diálogo, motiva os interlocutores e, ao mesmo tempo, se faz invisível nos próprios objetos visíveis que fazem parte do diálogo.

Na visão de Marion, o terceiro não se situa dialeticamente, mas na relação dialógica, caracterizado como “*ele*”, não sendo daqui, não estando aqui e nem sendo “um dos nossos”. Não compartilha nosso lugar, nem nossa conversa, pois “nosso” diálogo não o compartilha como sujeito da conversa. “Ele” não assume uma nova pessoa na interlocução, nem uma síntese dos indivíduos, mas fornece objetos para a conversa. Desse modo, “ele” não tem nada a nos

dizer, tampouco direito a palavra. Não tem classificação de outro interlocutor, porque aparece excluído do diálogo. Se existe um terceiro, somente existe como excluído (Cf. MARION, 2006, p. 94-95).

A exclusão da conversação se dá pela própria conversação, em que o terceiro se excetua da relação dialógica e, por isso, com referência a si mesmo, torna-se questionamento da própria irredutibilidade dessa alteridade, que excede propriamente a alteridade que aparece na relação dual. Ou seja, a relação dual não compreende, não contém e não torna inteligível essa alteridade. Para Marion, além de excluído da relação, o terceiro aparece excludente.

O terceiro excluído, excetuando-se da relação dual, torna-se imediatamente o terceiro excludente. Excludente, mas do quê? O terceiro excluído exclui, por sua vez, que na primeira relação, a alteridade dual do "eu" com o "tu" possa incluir nela sozinho toda alteridade. Em outras palavras: a alteridade dual, ao excluir o terceiro, reconhece que não encontra, que não atinge, inclusive que não abre alteridade. Instala-se na suspeita de que a alteridade não começa com o dual - a primeira relação entre "eu" e "tu" - para logo avançar, por simples reduplicação, em direção a outras alteridades, que englobariam, primeiro, ao terceiro, e depois a outros outros, na *mesma* alteridade recorrente. A alteridade não pode permanecer a *mesma* e ainda assim permanecer uma alteridade. Deve tornar-se diferente de si mesmo para permanecer uma verdadeira alteridade. E o terceiro indica isso mesmo: o *ille*, sempre lá distante, pretende, então, transgredir os limites não só do Uno, mas também e sobretudo do dual, transgredir a relação limitada, por uma alteridade ilimitada. (MARION, 2006, p. 95, grifos do autor, tradução nossa).

Como o terceiro pode se traduzir em termos fenomenológicos? Segundo Marion, para a fenomenologia mostrar o terceiro, ela precisa alinhar-se ao conceito de dom e doação. Os fenômenos não são existências, mas doações. O terceiro se fenomenaliza, isto é, aparece (se doa) sem perder sua invisibilidade¹²⁹ e irredutibilidade que lhe são próprias. Alguns fenômenos são característicos por figurarem como terceiridade. Não são fenômenos submetidos por um

¹²⁹ Cabe uma nota explicando as referências de Marion sobre a questão do invisível, que remontam a filósofos como Heidegger, Lévinas, Merleau-Ponty, Michel Henry, entre outros. Para Heidegger, o conceito de fenômeno (o que se mostra, aparência) implica mostração e manifestação. O fenômeno mostra-se de algum modo para um ver, revelando a si mesmo, isto é, fazendo-se ver assim como ele é (ou mostrar-se como algo que ele mesmo não é, apenas se fazendo ver-se assim). O mostrar-se torna possível a manifestação do fenômeno (dado), mas o fenômeno não é a própria manifestação. “Fenômenos *nunca* são manifestações, toda manifestação está remetida a um fenômeno” (HEIDEGGER, 2015, p. 69, grifo do autor). Manifestação tem a ver com *anúnciação* diante de algo que se mostra, isto é, algo que, em sua mostração aponta e indica algo que não se mostra. Por isso, “manifestar-se é um *não mostrar-se*” (HEIDEGGER, 2015, p. 68, grifo do autor). O *não mostrar-se* aponta para uma invisibilidade, indicando algo que não poderá aparecer. Mas esse *não mostrar-se* não priva ou impede a relação. Ao contrário, como afirma Lévinas: “a invisibilidade não indica uma ausência de relações; implica relações com o que não é dado e do qual não temos ideia” (1998, p. 22). Para Merleau-Ponty o visível e o invisível não são contraditórios, e o próprio “sentido” se caracteriza pela invisibilidade: “o sentido é *invisível*, mas o invisível não é o contraditório do visível: o visível possui, ele próprio, uma membrura do invisível, e o invisível é a contrapartida secreta do visível, não aparece senão nele [...]. As *comparações* entre o visível e o invisível (o *domínio*, a *direção* do pensar...) não são *comparações* (Heidegger), significam que o visível está prenhe do invisível, que para compreender plenamente as relações visíveis (casa) é preciso ir até a relação do visível e do invisível” (2014, p. 202, grifos do autor).

sujeito, mas a própria subjetividade é constituída por esses fenômenos. Entre eles estão o fenômeno do *amor*¹³⁰, da *carne* e do *tempo*.

Apenas como menção e compreensão da figura do terceiro em Marion, vemos na obra “*O fenômeno erótico*”, o terceiro que aparece na figura do filho¹³¹, como *testemunha* do amor dos amantes. “A passagem do filho não resulta de uma lei biológica ou social, senão de uma exigência fenomenológica” (MARION, 2005, p. 226, tradução nossa). Exigência da condição erótica. O filho dá visibilidade mais estável ao fenômeno erótico, demonstrando que essa condição não é posse dos dois amantes, mas que legitima o que já foi efetuado pelo juramento e pelo prazer, uma vez que a decisão de amar primeiro, bem como, a intuição amorosa é validada no juramento, unificado entre os amantes. Entre o “amante” e o “amado”, é o “amor” como elemento terceiro que aparece na figura do filho. Mas, “o terceiro que chega sempre termina por ausentar-se” (MARION, 2005, p. 232, tradução nossa), abandonando os amantes a si mesmos (Cf. MARION, 2005, p. 235). “Ele” não é uma abstração do amor dos amantes, tampouco uma extensão dessa relação, pois a partir de sua carne ele comprova que é separado, distanciado das intrigas da relação dual. Ele se insere como uma pessoa corporal, uma nova carne inapreensível e invisível. Isto é, a relação dual é condição para que o terceiro apareça, mas o terceiro não é produto dessa relação, dado pelo afastamento e invisibilidade de sua carne mesma¹³².

Mesmo não identificando objetivamente o que é o amor, os amantes se relacionam ao sentido do juramento e do gozo; o amor implicado na relação não esgota o que é o amor, tampouco dado em sua plenitude. Então, *o que é* o amor, a carne e o tempo como fenômeno do terceiro? O advento do fenômeno do terceiro é um “jogo de visibilidade e invisibilidade”. Neste caso, a pergunta “o que é” pede pela objetividade do que não se objetiva. A pergunta fenomenológica adequada seria: “como se manifesta”? O invisível é aquilo que impede a

¹³⁰ “Somente pelo método fenomenológico é possível reduzir o amor ao fenômeno, despindo-o das representações, dos constructos e, especialmente, das pressuposições mal estabelecidas que transformam, por exemplo, o fenômeno erótico em mera relação de objeto e até em fenômeno erótico” (COUTINHO, 2014, p. 10).

¹³¹ Para Marion, o filho aparece aos amantes como um terceiro por alguns motivos, estritamente fenomenológicos: “primeiro porque sua própria carne impõe uma carne definitivamente diferente da deles, confirmando o princípio de inacessibilidade de toda carne como tal; em segundo lugar, porque ele encarna precisamente na sua própria carne aquela distância entre as duas carnes dos amantes, que nem o juramento nem o gozo aboliram (visto que nela permanecem), mas sempre a confirmaram. Os amantes não são e nunca serão um com sua imagem, nem farão dela seu ídolo, pois ela não os reproduz em visibilidade, mas com a condição de que *não se assemelhem* a eles” (MARION, 2005, p. 227, grifos do autor, tradução nossa).

¹³² Na visão de Merleau-Ponty, de quem Marion é leitor, “a carne não é matéria, não é espírito, não é substância” (2014, p. 138). A carne “consiste no envelamento do visível sobre o corpo vidente, do tangível sobre o corpo tangente, atestado sobretudo quando o corpo se vê, se toca vendo e tocando as coisas, de forma que, simultaneamente, *como* tangível, desce entre elas, *como* tangente, dominando-as todas, extraindo de si próprio essa relação, e mesmo essa dupla relação, por deiscência ou fissão de sua massa. [...] A carne (a do mundo ou a minha) não é contingência, caos, mas textura que regressa a si e convém a si mesma” (2014, p. 143-144, grifo do autor).

objetivação, mas, ao mesmo tempo, proporciona sua visibilidade singular. Há um acontecer do terceiro, cuja temporalidade pode ser descrita como o passageiro (transeunte) que está entre o já-agora e o não-ainda. O tempo se impõe como impressão originária a partir dele mesmo. A consciência é constituída temporalmente, como uma unidade indivisível que escoar no fluxo temporal, em que o passo do instante se instaura, e todo presente se escoar. “O tempo nunca passa, mas no seu presente nada encontra tempo para passar-se” (MARION, 2005, p. 44, grifo do autor, tradução nossa).

A função primordial do terceiro é resguardar a alteridade de toda a tentativa de assimilação, bem como, *abrir* a relação dual, para que elementos que estão às voltas dessa relação apareçam, garantam e contornem o “entre”, sem deixar-se abstrair-se ou caírem na neutralidade ou indiferença. Há uma necessidade de passagem da relação dual para o terceiro e do terceiro como superação dos conflitos das relações duais, colocando-se como *testemunho* e *responsabilidade* ética.

4.3.2 O terceiro como superação da relação dual-duelo

Para Jean-Luc Marion, a relação dual entre eu-tu conduz a uma alteridade de primeiro grau. Aparentemente parece não provocar nenhum perigo, pois nesta relação cada um depende do outro, e a alteridade surge como um pressuposto que pode ser traduzido como uma alteridade geral para ambas subjetividades da relação, bem como, uma visão indireta do outro, preservando-o de alguma apropriação. Para Marion, a interpretação do outro como *alter ego* pode ser convertido em inacessível, e também conduzir a uma aporia do *ego* mesmo. A relação dual e direta pode desenrolar a uma assimilação do *alter ego*, que compreende tanto uma ida do “eu” para o “outro”, quanto do “outro” para “eu”. Duas pessoas podem entrar num duelo, voltando-se uma contra a outra, suprimindo e assimilando a alteridade. “O dual, como um duelo, mata a alteridade do outro, mas também pode matar o ego” (MARION, 2006, p. 100, tradução nossa).

Marion recorre a Hegel para exemplificar a relação dual-duelo, com a análise do reconhecimento das consciências, na dialética do senhor-escravo. Para Hegel toda consciência é consciência-de-si¹³³. Para o espírito se determinar e aparecer como consciência, ele depende

¹³³ Assim afirma Hegel na sua “Fenomenologia do espírito”: “de início, a consciência-de-si é ser-para-si simples, igual a si mesma mediante o excluir de si todo o outro. Para ela, sua essência e objeto absoluto é o Eu; e nessa imediatez ou nesse ser de seu ser-para-si é [um] singular. O que é Outro para ela, está como objeto inessencial, marcado com o sinal do negativo. Mas o Outro é também uma consciência-de-si; um indivíduo se confronta com outro indivíduo. [...] essas consciências ainda não se apresentaram, uma para a outra, como puro ser-para-si, ou

da alteridade, para alguma coisa que é diversa de si. Mas para que a autoconsciência se aproprie de si mesma, precisa excluir de si toda a alteridade, e isso inclui ver o outro como um lado negativo. Para sair dessa relação com a alteridade, nasce a luta pela vida e pela morte das consciências. Com a luta, o senhor e o escravo descobrem a necessidade e dependência de um para o outro, e a luta não deve ser uma morte de um dos dois, mas a submissão e o reconhecimento¹³⁴. Para Marion há uma contradição do reconhecimento que é insuperável:

Ou eu me faço reconhecer como amo (para si), mas, então, por um escravo, sem liberdade (para si), portanto, sem dignidade para reconhecer-me; ou recebo meu reconhecimento de um amo (para si), mas, então, me impõe a reconhecê-lo como um ego que não tem necessidade de mim para reconhecer-se (MARION, 2006, p. 102, tradução nossa).

Para escapar dessa contradição do reconhecimento, Marion passa pela leitura de Heidegger, na figura do *impessoal* ou neutro como a possibilidade de um terceiro. “Que o si mesmo não seja mais nem tu, nem eu, senão um neutro, *neuter*, nem um nem outro” (MARION, 2006, p. 104, tradução nossa). No §27 de *Ser e Tempo*, Heidegger afirma: “todo mundo é o outro e ninguém é si mesmo. O *impessoal*, que responde a pergunta *quem* da presença cotidiana, é *ninguém*, a quem a presença já se entregou na convivência de um com o outro” (2015, p. 185, grifo do autor). Há uma equivalência entre eu-tu, pois são intercambiáveis, e a substituição do eu-outro não leva a diferenciações significativas determináveis. Por outro lado, essa indeterminação pessoal e espacial obscureceria a diferença de papéis. “Eu-tu” entram em contradição consigo mesmos, desfazendo-se de si e não vendo-se mais com algo que possibilita a distinção de algum si possível. Para Marion, a figura do impessoal não fornece nenhuma figura do terceiro, porque não teríamos “nenhum “Ele”, mas sim nos dispensaria dEle. (...) não dá aceso a nenhum outro identificável, senão que dissolve todo outro em sua indistinção” (MARION, 2006, p. 103-104, grifo do autor, tradução nossa).

Para solucionar o problema da relação dual-duelo, e alcançar verdadeiramente o outro, sem suprimir ou neutralizar sua alteridade, Marion suscita a figura do terceiro. O outro que vem primeiro (da relação eu-tu) manifesta uma alteridade de primeiro grau, pois não passa pela

seja, como consciências-de-si. Sem dúvida, cada uma está certa de si mesma, mas não da outra; e assim sua própria certeza de si não tem verdade nenhuma, pois sua verdade só seria se seu próprio ser-para-si lhe fosse apresentado como objeto independente ou, o que é o mesmo, o objeto [fosse apresentado] como essa pura certeza de si mesmo. Mas, de acordo com o conceito do reconhecimento, isso não é possível a não ser que cada um leve a cabo essa pura abstração do ser-para-si: ele para o outro, o outro para ele; cada um em si mesmo, mediante seu próprio agir, e de novo, mediante o agir do outro” (HEGEL, 1992, p. 128).

¹³⁴ “Uma consciência não pode conhecer-se a si mesma, senão através de seu reconhecimento (pelo outro). (...) O reconhecimento de mim pelo outro se converte imediatamente em reconhecimento de mim para o outro” (MARION, 2006, p. 102, tradução nossa).

prova do dual-duelo. É necessário, na figura do terceiro, uma alteridade de segundo grau ou o “outro que vem como segundo”, que não faça *parte* das intrigas da relação exclusivista do eu-tu, que seja irreduzível e não apareça como um eu-tu dessa relação. “O terceiro é excluído da intersubjetividade direta do *eu-tu* que inclui a visibilidade mútua. O terceiro deve aparecer de uma maneira diferente do mero visível, o que sugere um ‘*ele*’ fenomenalizado na forma do invisível e da ausência” (MELLI, 2016, p. 04, grifo da autora, tradução nossa).

Marion recorre a Lévinas para situar e ver como se fenomenaliza o terceiro, e qual é a função desse que vem por segundo. Para Lévinas, o terceiro se fenomenaliza no “rosto do outro”, cuja função é impedir o “assassinato”, como algo possível e recorrente na relação dual-duelo. Na leitura de Lévinas, Marion afirma que na relação dual, ao mesmo tempo que a permuta entre “eu-outro” neutraliza a alteridade, também exclui o terceiro. Essa exclusão pode ser vista sob várias figuras: diálogo, reconhecimento, amor, ódio etc. No entanto, a exclusão do terceiro não é negativa, pois permite a possibilidade de uma alteridade verdadeira, “como primeira pessoa irreduzível à reabsorção da alteridade na esfera do si” (MARION, 2006, p. 106, tradução nossa). O terceiro se manifesta não para salvar sua alteridade, até porque se mostra irreduzível, mas salvaguardar o outro em sua alteridade. Como ele pode fazer isso? O terceiro apareceria do mesmo modo de um outro, como uma espécie de segundo outro?

Se o terceiro se traduzisse como um outro, multiplicando o dual, então agravaria o dual-duelo entre vários, resultando “uma guerra de todos contra todos”. Desse modo, o terceiro precisa ficar invisível e não aparecer diretamente (Cf. MARION, 2006, p. 106). Segundo Marion, a fenomenologia tem por tarefa principal tratar de fenômenos que, na maior parte do tempo, não-aparecem. O terceiro na maior parte do tempo não aparece, por isso apresenta um problema fenomenológico privilegiado. “Compreender como o terceiro se fenomenaliza indiretamente, ou, ao menos baixo a uma mesma luz que os termos do dual” (MARION, 2006, p. 106, tradução nossa).

A solução de Lévinas serve como uma indicação para a fenomenalização do terceiro: o terceiro se dá na presença do rosto de outrem, nos olhos que *me* olham. “O terceiro observa-me aos olhos de outrem – a linguagem é a justiça. Não é que haja rosto primeiro e que, em seguida, o ser que ele manifesta ou exprime se preocupe com a justiça. A epifania do rosto como rosto abre a humanidade” (LÉVINAS, 1988, p. 190). O olhar do outro, como aquele que vem primeiro ao eu, se atesta na presença de outro olhar, do terceiro, como aquele que vem depois, “para habitar o olhar do tu que se oferece ao eu” (CELLI, 2016, p. 04, tradução nossa). Desse modo, “esse olhar não se desdobra em dois olhares diferentes, senão que o mesmo olhar manifesta o terceiro” (MARION, 2006, p. 107, tradução nossa). Assim, o terceiro aparece “de

uma só vez” e tem como morada o único e mesmo rosto, e que não se deixa capturar por nenhuma intencionalidade do *ego* sobre o outro.

O terceiro não tem outro rosto senão aquele rosto visível, o do outro, mas já dá pra ver nele (...) a partir de agora, a quem sabe como deve ver um rosto. Por que o terceiro não se coloca junto ao rosto, rosto contra rosto. Se coloca sobre e em um único rosto visível, porque manifesta sua profundidade, aprofunda sua visibilidade com uma taxa de invisibilidade que lhe protege contra a objetividade (MARION, 2006, p. 107, tradução nossa).

A objetividade extrema sobre o outro consiste em seu assassinato. Por isso, a função do terceiro é aprofundar a invisibilidade do outro e fazer com que sua alteridade apareça como tal; portanto, é a condição de possibilidade e garantia da alteridade. Para Marion, o assassinato do outro fornece dois graus: “seu assassinato de fato, o homicídio, logo, o reconhecimento desse assassinato, a responsabilidade” (2006, p. 108, tradução nossa). A relação dual é suficiente para a ocorrência do homicídio. Porém, para que o assassinato se manifeste enquanto tal, é necessário a responsabilização do assassinato e, assim, alguém que *testemunhe* a situação. “Se não há ninguém que veja, denuncie ou testemunhe, nem acuse, posso matar a ti, pois se assassinato é aquele que vem segundo (primeiro), fico eu só” (MARION, 2006, p. 108, tradução nossa).

No assassinato, como o terceiro aparece? Ele já não aparece mais naquele que vem primeiro, pois está morto. O terceiro aparece indiretamente, diante do qual o assassino terá que responder. “Ele” não advém para se mostrar a si mesmo, senão “para fazer aparecer o ‘tu’ assassinado, cujo fenômeno não se constituiria sem ele” (MARION, 2006, p. 109, grifo do autor, tradução nossa). Sem a figura do terceiro não haveria justiça, tampouco a verdade poderia ser descoberta; e, assim, não haveria responsabilidade; o outro que vem primeiro assassinado nunca apareceria em sua alteridade enquanto tal. “O terceiro é o único que tem o poder de transformar o outro num eu” (MARION, 2006, p. 110, tradução nossa).

4.3.3 Lévinas e o terceiro como “justiça entre os incomparáveis”

Para Salanskis, há muitos pontos de encontros e desencontros entre as filosofias de Husserl e Lévinas. Os cruzamentos vão além de meras incompatibilidades formais. Uma das características relevantes é a relação que os filósofos fazem entre o ético e o teórico. A fenomenologia de Husserl apresenta uma identidade do teórico com o ético. Concebe a humanidade autêntica na subordinação teórica ao infinito e ao devir ético nas ciências. Como

produtos culturais da humanidade histórica, as ciências encontraram o infinito na idealidade matemática. Husserl tem como pano de fundo essa “intenção infinita”, e vê nisso uma orientação prática para a humanidade, para não se deixar reduzir por particularismos ou, até mesmo, pelo pessimismo e/ou niilismo que assola a humanidade europeia de seu tempo. Em Husserl, “a orientação prática para o infinito é uma escolarização da humanidade que modifica sua vida e suas instituições” (SALANSKIS, 2006, p. 104-105). Já para Lévinas, existe uma desmedida radical entre o ético e o teórico, pois “o ético estilhaça o inter-*essa*-mento generalizado e inaugura o *de outro modo que ser*, enquanto o teórico é inteiramente devoção em relação aquilo que é” (SALANSKIS, 2006, p. 120, grifos do autor).

Na visão de Salanskis, ao que parece, Lévinas não se opõe de modo negativo à ciência. Muito menos condena o pensamento científico. Mostra que há uma relação mais originária, pressuposta por todas as relações de ordem teórica, do discurso, da significação, das práticas científicas, linguísticas, políticas e jurídicas. Antes destas relações, importantíssimas para a humanidade, está a relação face a face com o rosto¹³⁵, que constitui à “relação ética”¹³⁶. É esta relação, que entrelaça certa disponibilidade do *eu* para com *outrem*, a condição de possibilidade para todas as demais relações ou práticas humanas. A relação com o rosto funda uma *alteridade radical*, “aparecendo” e “não aparecendo” naquele que me é próximo. Ou seja, o rosto do outro que “reconheço”, indica um vestígio infinito que atravessa a relação intencional e de compreensão, implicando, antes disso, uma relação responsiva. “A epifania do absolutamente outro é rosto em que o Outro me interpela e me significa uma ordem, por sua nudez, por sua indigência. Sua presença é uma intimação para responder” (LÉVINAS, 1993, p. 53). Para Salanskis, há certa semelhança entre o caminho de Lévinas com o de Husserl, mas em uma direção em que o conhecimento teórico está inserido dentro do infinito ético (o rosto), ou melhor, uma “relação com o infinito segundo a ética antes que à relação com infinito segundo o teórico” (SALANSKIS, 2006, p. 121).

¹³⁵ “O rosto está presente na sua recusa de ser conteúdo. Nesse sentido, não poderá ser compreendido, isto é, englobado. Nem visto, nem tocado – porque na sensação visual ou tátil, a identidade do eu implica a alteridade do objeto que precisamente se torna conteúdo” (LÉVINAS, 1988, p. 173). Na obra “*Humanismo do outro homem*”, Lévinas explica o que significa a presença do rosto, e a anterioridade da ética à fenomenologia da intencionalidade: “a presença do rosto significa assim uma ordem irrecusável – um mandamento – que detém a disponibilidade da consciência. A consciência é questionada pelo rosto. O questionamento não significa uma tomada de consciência deste questionamento. O ‘absolutamente outro’ não se reflete na consciência. Resiste-lhe a tal ponto que mesmo a sua resistência não se converte em conteúdo de consciência. A visitação consiste em desordenar o próprio egoísmo do Eu (Moi) que sustenta esta conversão. O rosto desconcerta a intencionalidade” (1993, p. 52, grifo do autor).

¹³⁶ “Para Lévinas, a ética não deriva da ontologia, nem da filosofia política, nem sequer da filosofia do direito; não supõe sequer um *a priori* transcendente, por ex., a própria categoria do respeito ou igualdade” (PIVATTO, 2001, p. 219).

A radicalidade da relação face a face subordina todas as demais relações e demandas, por ser uma condição anterior a elas e, ao mesmo tempo, uma responsabilidade pelo outro. As demais relações advêm daí. A justiça, as instituições, a política e suas leis de estado são relações objetivas, entre seres humanos que pressupõem essa relação radical. Se existir um fundamento para estas relações objetivas, então é no face a face que elas encontram sua base essencial. Mas, ao inverso, a relação face a face depende delas? Como deve ser pensada as bases da justiça estruturadas pela relação radical? Até que ponto a relação com o terceiro (mediada pelas instituições) não subtrai a singularidade de outrem? Diante da assimetria e das diferenças entre *eu* e *outrem*, como pensar uma equalização justa sem desembocar na indiferença? Ou como reduzir as desigualdades sem suprimir as diferenças? Como não reduzir todas as reivindicações e peculiaridades num único e determinado modelo de normalidade, de economia ou de ideologia? Como evitar a totalidade presente no logocentrismo ou no egocentrismo?

A relação ética com outrem não é de equiparação, pois não poderá ser compreendido pelo conceito, por distinções ou pensamentos universais¹³⁷. Por que não? Porque, ao realizar qualquer distinção conceitual ou de comparação, exclui-se reciprocamente a alteridade. Outrem é estranheza radical cuja superação não encontra síntese possível. Outrem, como absolutamente outro “não faz número comigo” (LÉVINAS, 1988, p. 26). A relação intersubjetiva não poderá ser uma soma, abstração ou síntese. Para Lévinas o rosto não depende de nenhum horizonte, apenas se dá numa exposição frágil e sem medidas. Na recusa de qualquer “discurso sobre o ser”¹³⁸ ou experiência objetivante, o infinito ético se autoproduz quebrando a totalidade implicada em toda experiência e conhecimento, uma vez que a totalidade se forma pela multiplicidade das partes que a compõe, objetivando-se em uma unidade pensável. No entanto, essa radicalidade de outrem não anula nenhuma dessas relações. Antes de mais nada, ela deve ser pensada a partir do ético. Então, como pensar a superação justa de conflitos diante de uma alteridade radical, outrem, o estrangeiro?

Lévinas olha para a tradição ocidental filosófica e nota que os *conflitos* entre o mesmo e o outro são resolvidos “pela teoria em que o Outro se reduz ao mesmo ou, concretamente, pela comunidade do Estado em que sob o poder anônimo, ainda que inteligível, o Eu reencontra a guerra na opressão tirânica que sofre da parte da totalidade” (1988, p. 34). Em ambos os casos,

¹³⁷ “Pensamento universal, é um ‘eu penso’” (LÉVINAS, 1988, p. 24, grifo do autor).

¹³⁸ Não é a compreensão com o ser em geral que irá comandar a relação com outrem, mas ao contrário, é a relação com outrem que comanda a compreensão com o ser (Cf. LÉVINAS, 1988, p. 35).

o outro reduzido ao “mesmo” ou ao “estado”, leva a certa assimilação da alteridade¹³⁹. Aqui não se trata de pensar a relação sobre uma transformação ou revolução social, porque o *mesmo* e o *outro* sempre estão numa relação que se desenvolve na sociedade e em suas leis. Mas antes, como é possível, na estrutura social, um discurso que não reproduza “uma relação alérgica com a alteridade”? Como pensar numa abertura para a alteridade, onde o poder se torna “impossibilidade do assassinato”, “consideração do Outro ou justiça”? Esse parece ser o esforço empreendido por Lévinas em sua obra “*Totalidade e Infinito*” (Cf. LÉVINAS, 1988, p. 34).

Se a relação radical com outrem é permeada a partir do ético, então a relação com o terceiro é a justiça. A justiça pressupõe a proximidade¹⁴⁰ que há entre o *eu* ao *outro* a partir do ético. Na obra “*De outro modo que ser ou para lá da essência*”, Lévinas pensa essa *proximidade* “fora das categorias ontológicas”, em que a noção de *outro* está para “além do ser” como “obstáculo à liberdade, à inteligibilidade ou à perfeição, seja como termo que confirma, ao reconhecê-lo como ser finito, mortal e incerto de si – seja como escravo, como colaborador ou Deus caridoso” (LÉVINAS, 2011, p. 37). A proximidade pensada ontologicamente está em função do ser, como “realização da essência”, insistência na essência que se desenvolve na imanência, da “permanência em *mim*, na identidade” (LÉVINAS, 2011, p. 37). Não se trata exatamente de abandonar esta discussão do ser, até porque a proximidade implica relação com o ser. Lévinas não quer iniciar pelo ser, pois isso implicaria a essência como sua qualificadora; o *outro modo que ser* se difere radicalmente da essência, pois está “fora de toda a qualificação do outro mediante a ordem ontológica – e fora de todo atributo” (LÉVINAS, 2011, p. 37). A alteridade se encontra em relação, em contato social, na proximidade e exposição. É, portanto, “a partir da proximidade que o ser ganha seu sentido legítimo” (LÉVINAS, 2011, p. 37).

Na proximidade estão as formas indiretas da *ileidade* (*Ele*)¹⁴¹ – relação com o terceiro – algo exclusivo do outro e da “tematização do objeto” na consciência. “A ileidade – neologismo formado a partir de *il* ou *ille* – indica uma forma de me dizer respeito que não entra

¹³⁹ Essa assimilação pode ser entendida como violência, não apenas física, mas presente na retórica – encontrados nos discursos, na propaganda, diplomacia, lisonja etc. que corrompe com a liberdade. Nas palavras de Lévinas, a retórica “é violência por excelência, ou seja, injustiça. Não violência exercida sobre uma inércia – isso não seria uma violência – mas sobre uma liberdade, que, precisamente como liberdade, deveria ser incorruptível” (1988, p. 57).

¹⁴⁰ “A proximidade que seria a significação do sensível, não pertence ao movimento do conhecimento, à operação na qual a ideia que a palavra substitui a imagem do ente ‘alarga o horizonte’ do aparecer, reabsorvendo a sombra cuja opacidade a consistência do dado profeta na transparência da intuição. A intuição, que se opõe ao conceito, é já o sensível conceitualizado. A visão, pela sua distância e pela sua apreensão totalizante, imita ou prefigura a ‘imparcialidade’ do intelecto e sua recusa de se manter aí, a que se dispõe – o que se constitui – a imediatez do sensível. Disposição cujo sentido próprio está noutra lugar, e não se esgota, de forma alguma, parando o movimento e o dinamismo do conhecimento” (LÉVINAS, 2011, p. 83, grifos do autor).

¹⁴¹ Em “*Humanismo de outro homem*” de Lévinas, a tradução do neologismo “*Illéité*” é “*eleidade*”. Usamos ambas no texto: ileidade e eleidade.

em conjunção comigo” (LÉVINAS, 2011, p. 34). Dessa forma, na relação entre eu-outro, “a ileidade do para-lá-do-ser é o fato de a sua vinda rumo a mim ser um ponto de partida que me deixa realizar um movimento rumo ao próximo” (LÉVINAS, 2011, p. 34). O que “me diz respeito” antes de qualquer escolha é a responsabilidade pelo outro¹⁴². Se a liberdade depende da vinda do outro, então o ponto de partida é a responsabilidade, pelo simples fato de os outros se mostrarem com seus rostos. Eis aqui, um paradoxo da responsabilidade! Se alguém estivesse sozinho no mundo, sob a forma de um *solus ipse*, então não seria livre, tampouco existiria a possibilidade de pensar em liberdade. É somente na medida que o outro aparece que surge a liberdade. Outrem é a condição da liberdade, não seu obstáculo. Para Lévinas, este paradoxo parece mais profundo: “o paradoxo desta responsabilidade consiste no fato de eu estar obrigado sem que esta obrigação tenha começado em mim – como se, na minha consciência, uma ordem se tivesse intrometido como um intruso” (2011, p. 34).

Como não reverter a exposição a outrem imediatamente em atividade? Isto é, como não transformar a resposta em uma atividade que imediatamente retoma o protagonismo subjetivo como ponto de partida para a realização de atos intencionais? Para Lévinas, “seria necessário, pois, que a subjetividade significasse sem reservas, que a passividade de sua exposição a outrem não se invertesse de imediato em atividade, mas que ela, por sua vez se expusesse” (2011, p. 158). Para mostrar isso, é necessária uma “passividade da passividade”, isto é, anterior a própria resposta dada (que já é uma passividade), anterior ao próprio ato, que mantém a abertura necessária a outrem, à alteridade. Esta exposição sem reservas da subjetividade (responsável pelo outro próximo e Outro – terceiro), Lévinas trabalha com o “Dizer”. Enquanto sinceridade¹⁴³, o dizer “não é a comunicação de um Dito que de imediato recobriria e apagaria, ou absorveria o Dizer, mas Dizer que mantém aberta a abertura, sem desculpa, sem evasão ou álibi, entregando-se sem nada dizer de Dito” (LÉVINAS, 2011, p. 158). O dizer significa que já se está respondendo ao outro, embora não se diga uma palavra (a nível de conteúdo ou dito). “O dizer inaudito encontra-se enigmaticamente na resposta an-árquica, na minha responsabilidade pelo outro” (LÉVINAS, 2011, p. 164). Nesse sentido, na leitura levinasiana, Waldenfels fala do “acontecimento do dizer” em Lévinas:

¹⁴² “A responsabilidade por outrem – na sua anterioridade em relação à minha liberdade – na sua anterioridade em relação ao presente e à representação -, é uma passividade mais passiva que toda passividade – exposição ao outro sem assunção desta mesma exposição, exposição sem reserva, exposição da exposição, expressão, Dizer. Franqueza, sinceridade, veracidade do dizer” (LÉVINAS, 2011, p. 36).

¹⁴³ “A sinceridade não é um atributo do Dizer; o dizer é o que cumpre a sinceridade inseparável do dar, porque abre sem reservas [...]. Nenhum dito iguala a sinceridade do Dizer, nenhum dito é adequado à veracidade antes do Verdadeiro. [...] Sinceridade seria, deste modo, Dizer sem Dito, aparentemente um ‘falar para nada dizer’” (LÉVINAS, 2011, p. 159, grifos do autor).

O acontecimento de dizer é subtraído do conteúdo do que é dito. Tomemos o acordo de um contrato e o ato de promessa que fundamenta o acordo do contrato. O cumprimento do contrato não faz parte do objeto do contrato, da mesma forma que o término da promessa não pertence ao que foi prometido. A fala evita a si mesma; não é permitido estabelecer em seu resultado. É precisamente por isso que prometer exige um dizer de novo (*redire*), em que o dizer se renova, e exige uma revogação (*dédire*), em que a consolidação do dizer passa a ser puramente dito. A redução fenomenológica experimenta aqui uma reedição teórico-linguística, isto é, como redução do que foi dito a um dizer que nunca chega ao fim. Nesse contexto, Lévinas defende a antiga *skepsis*: não como uma tese que se contradiz por duvidar de toda verdade, mas a defende como uma práxis que conota todo resultado com um ponto de interrogação. Dizer não pode contradizer o que é dito porque significa mais do que algo implicitamente dito, do que uma pressuposição normal. Ao dizer que respondo a outro, não estou apenas falando sobre algo (1999a, p. 233, grifo do autor, tradução nossa).

“A promessa e o juramento somente se voltam verídicos se recorrem a um terceiro” (MARION, 2006, p. 110, tradução nossa). E é na pura passividade¹⁴⁴ e exposição do dizer que a subjetividade compromissada com outrem é pensada a partir da ileidade. Subordinação ao apelo que lhe ordena ao outro, na tomada de consciência e tematização. “A consciência nasce como presença do terceiro. [...]. O fundamento da consciência é a justiça” (LÉVINAS, 2011, p. 174). Para Lévinas, essa relação originária face a face resulta numa responsabilidade, ou modos de responder “obrigatoriamente” ao estrangeiro. Não se trata de uma escolha, como vimos, mas algo advindo de uma passividade radical que é anterior ao ser e à essência. Na medida que decorre essa responsabilidade, como resposta inevitável, já estamos numa relação com elementos de encontro com o terceiro. “A tomada de consciência é motivada pela presença do terceiro ao lado do próximo aproximado; o terceiro é também ele aproximado; a relação entre o próximo e o terceiro não me pode ser indiferente, a mim, que me aproximo” (LÉVINAS, 2011, p. 37).

A terceira pessoa se caracteriza para *além do ser*. “A ‘ordem’ pessoal a que nos obriga o rosto está além do ser. *Além do ser é uma Terceira Pessoa* que não se define pelo Si-Mesmo, pela ipseidade” (LÉVINAS, 1993, p. 62, grifo do autor). Nesse sentido, o rosto é um *vestígio*¹⁴⁵, pois faz significar sem aparecer. A manifestação do rosto “é um excedente” (1993, p. 51), e sua

¹⁴⁴ Para Lévinas, é a partir dessa “passividade radical da subjetividade que foi alcançada a noção de ‘uma responsabilidade ultrapassando a liberdade’” (1993, p. 83, grifo do autor). Para o filósofo é na passividade que habita o Bem, não sendo, portanto, um efeito de um bem: “A passividade, inconvertível em presente, não é um simples *efeito* de um bem, o qual seria reconstituído a título de causa e efeito: é nesta passividade que *está (est)* o Bem; Bem que, propriamente falando, não precisa *ser* e não *é*, a não ser por bondade. A passividade é o ser, do *além do ser*, do Bem, que a linguagem tem razão de circunscrever – certamente traindo como sempre – pelas palavras: não-ser, a passividade é o lugar – ou, mais exatamente, o não lugar – do Bem, sua exceção à regra do ser, sempre desvelado no logos; sua exceção ao presente” (1993, p. 84, grifo do autor).

¹⁴⁵ “Enquanto *Ele* é terceira pessoa, o vestígio está, de algum modo, fora da distinção do ser e do ente. Somente um ser que transcende o mundo – um ser absoluto – pode deixar um vestígio. O vestígio é a presença daquele que, falando propriamente, jamais esteve ali, daquele que é sempre passado” (LÉVINAS, 1993, p. 65).

epifania é a visitação. O que está mais próximo se manifesta mais distante, pois a visitação do rosto não é um desvelar o mundo, mas desprender-se do mundo, isto é, entra no mundo como estranheza radical. Por isso, o rosto é um “além” (extraordinário, exterior a ordem e ao mundo), significando como um “vestígio do Ausente absolutamente revoluto, absolutamente passado” (1993, p. 62). O rosto está excluído de qualquer correlação. É o terceiro por excelência. “O *além* donde vem o rosto é a terceira pessoa” (1993, p. 63). A terceira pessoa, no pronome “Ele”, se caracteriza pela irreversibilidade e a ileidade é sua condição.

Esta terceira pessoa que, no rosto, já se retirou de toda revelação e dissimulação – que passou – esta *‘eleidade’* não é um ‘menos que ser’ em relação ao mundo em que o rosto penetra; mas é toda a enormidade, todo o ‘desmesuramento’, todo Infinito do absolutamente Outro, escapando da ontologia. A suprema presença do rosto é inseparável desta suprema e irreversível ausência que funda a própria eminência da visitação (LÉVINAS, 1993, p. 63, grifo do autor).

O vestígio da ileidade está na vinda do outro que me é próximo. A proximidade denuncia uma aproximação, que vem por segundo, com o terceiro. A ileidade, ao mesmo tempo que aparece excluída e irreduzível nessa relação de proximidade, ainda aparece no rosto. A função do terceiro é sinalizar que este rosto não é apropriável e que, diante dele, se é responsável. *Ele* se aproxima para realizar a comparação da proximidade, em sua responsabilidade radical. Esta comparação cria a necessidade de tematização, de ciência, de pensamento, de essência etc. No entanto, “a significação precede a essência” (LÉVINAS, 2011, p. 35)¹⁴⁶, e a ileidade “não começa nas coisas [...]. A ‘eleidade’ é a origem da alteridade do ser, da qual o *em si* da alteridade participa, traindo-o” (LÉVINAS, 1993, p. 66-67, grifos do autor). Se outrem não pode entrar em comparação “*comigo*” na ética, então, quando se trata de combinar as demandas da justiça, torna-se necessário a figura da terceira pessoa que, de certo modo, “*trai*” a relação original, para efetuar essa comparação. Mas, um terceiro cuja compreensão do ser se dá a partir de *outro modo que ser*. Para Lévinas:

É necessária uma justiça entre os incomparáveis. É, portanto, necessária uma comparação entre os incomparáveis e uma sinopse; reunião e contemporaneidade; e necessária tematização, pensamento, história e escritura. Mas há que compreender o ser a partir do *outro do ser*. Ser, a partir da significação da aproximação, é ser *com outrem* para o terceiro ou contra o terceiro; com outrem e o terceiro contra si (2011, p. 37, grifos do autor).

¹⁴⁶ “A significação não pode ser inventariada na interioridade de um pensamento” (LÉVINAS, 1993, p. 29, grifo do autor).

Por que a terceira pessoa da justiça significa traição? Bernhard Waldenfels, procura entender a comparação dos desiguais nas filosofias de Marx, Nietzsche e Lévinas¹⁴⁷. Em sua leitura de Lévinas, faz notar que as combinações da justiça vão além das reivindicações legais comuns. “O vizinho que me atormentou já é um rosto, comparável e incomparável, um rosto único e em relação a outros rostos, visíveis na preocupação com a justiça” (WALDELNFELS, 2015, p. 94, tradução nossa). A traição ocorre no momento em que se exige uma resposta singular a este rosto, mas protelada para um terceiro. “A perspectiva de um terceiro significa uma ‘traição’ da singularidade do outro, o que requer uma resposta singular; mas é traição, como o proverbial *traduttore traditore* (tradutor traidor) é inevitável” (WALDELNFELS, 2015, p. 94, grifo do autor, tradução nossa). No entanto, “sem a figura do terceiro, não haveria justiça; haveria apenas fulgurações do momento, quanta de poder ou muitos que seriam indistinguíveis daquele” (WALDELNFELS, 2015, p. 94, tradução nossa).

Ao analisar a questão do terceiro em Lévinas, Waldenfels não deixa de notar que o objetivo do filósofo “é romper a totalidade de um sentido ontologicamente ou historicamente veiculado, a partir de uma exterioridade que surge das demandas do outro. Isso inclui a recusa resoluta de transformar as vítimas da história em capitais da história mundial” (2013, p.21, tradução nossa). Com isso, surge a questão do terceiro, influência de Nietzsche, de “comparar o incomparável”. “Nesta concepção paradoxal, a figura do terceiro representa a comparação e a equação que cria uma ordem, a figura extraordinária do outro representa um corretivo permanente que rompe e questiona a ordem existente” (2013, p. 22, tradução nossa). Há um problema quando se pretende reduzir esta questão do terceiro de Lévinas como “um mero apêndice à ética tingida teologicamente do outro” (2013, p. 22, tradução nossa). Por outro lado, para Waldenfels “não se pode negar que Lévinas mais concedeu a ordem institucional e cultural do que a sujeitou” (2013, p. 22, tradução nossa). Por isso, Waldenfels procura olhar em sua própria filosofia para Lévinas (e para a questão do extraordinário) e para Foucault (ordinário) sem subestimar suas contribuições.

Embora haja entrecruzamentos, Lévinas faz distinção do terceiro que aparece no “profetismo do infinito” e a “terceira pessoa” pelo qual começa a “justiça”. Chama de

¹⁴⁷ Para Waldenfels esses três autores possuem diferentes convicções de fundo, mas algo decisivo em comum. São três vezes que falam sobre o paradoxo da comparação dos desiguais: Marx e o dinheiro, Nietzsche e a ordem, Lévinas e o outro. Ambas as vezes tem aspectos em comum entre si: a) não há rejeição categórica do ato da equiparação; os autores não defendem certo irracionalismo ou caos, pois não haveria nenhuma economia de troca (Marx), nenhuma linguagem (Nietzsche) e nenhuma lei (Lévinas); b) eles insistem que, no processo de comparação, o que está sendo igualado não é igual, pois o igualado excede à igualação, retirando-se desse processo. Esse excesso pode ser determinado como “an-econômico”, anárquico, alógico ou a-legal, no qual as fronteiras entre o familiar e o estranho não são apreendidas por um ponto em comum.

“profetismo a esta inversão na qual a percepção da *ordem* coincide com a significação desta ordem feita por aquele que a ela obedece” (2011, p. 164, grifo do autor). O profetismo se inscreve “no próprio psiquismo da alma: o outro no mesmo” (2011, p. 164). É o momento em que o sujeito se vê responsável pelo outro, mesmo sem escolher ou ter razões suficientes para isso¹⁴⁸. É a coincidência entre uma obediência anterior a escuta da ordem e o seguimento a ordem, diante do apelo, como “eis-me”: “em nome de Deus, a serviço dos homens que me olham, sem nada ter com que me identificar, a não ser com o som da minha voz ou com a figura de meu gesto – com o próprio dizer” (2011, p. 164). No profetismo, o infinito não aparece como tema, tampouco como objeto a quem dele dá testemunho. “O infinito ordena-me o ‘próximo’ como rosto, sem a mim se expor [...]. Uma ordem que não foi a *causa* da minha resposta [...]; uma ordem que encontro na minha própria resposta” (2011, p. 165, grifo do autor).

A “terceira pessoa da justiça” pressupõe a transcendência do infinito, declarada numa inversão da ordem pelo seguimento da responsabilidade e profetismo. O “terceiro da justiça” demarca o momento da objetividade, de colocar em xeque esta responsabilidade da proximidade¹⁴⁹. É o momento de seguir “na significação ou na proximidade, ou no *Dizer*, o nascimento latente do conhecimento e da essência, do Dito; o nascimento latente da *questão* na responsabilidade” (LÉVINAS, 2011, p. 171, grifos do autor). O terceiro aparece ao lado do meu vizinho, a quem “terei” de responder. Sem haver uma explicação objetiva, do vínculo que há propriamente, entre o próximo e o terceiro, a entrada *dele* introduz uma contradição no Dizer e a necessidade de se fazer justiça. Contradição, porque o sentido do Dizer não está mais numa relação direta com o próximo, num sentido único, em reciprocidade. O rosto abre para a responsabilidade do Mesmo sobre o Outro e, ao mesmo tempo, a necessidade da justiça, comparando o que é incomparável. Todas as medidas cabíveis dessa comparação já *traem* aquela relação primeira, em que a ileidade não está subvertida, mas dada *extra-ordinariamente* na originalidade do encontro com outrem. No entanto, a terceira pessoa aparece para fazer justiça em nome da responsabilidade por outrem:

[...] é em nome da responsabilidade por outrem, da misericórdia, da bondade às quais apela o rosto do outro homem que todo o discurso da justiça se põe em movimento, sejam quais forem as limitações e os rigores da *dura lex* que ele terá trazido à infinita benevolência para com outrem” (LÉVINAS, 1997, p. 296).

¹⁴⁸ Marion dá o exemplo de Caim e Abel. Quando perguntado onde estaria o irmão Abel, Caim responde se ele, por acaso, seria o guardião de seu irmão? Para formular a pergunta e respondê-la, necessita-se muito mais do que a relação dual de Caim e Abel (Cf. 2006, p. 108).

¹⁴⁹ “É a hora da justiça, da comparação dos incomparáveis ‘juntando-se em espécies e gêneros humanos’. É hora das instituições habilitadas a julgar e a hora dos Estados em que as instituições se consolidam e a hora da lei universal que é sempre a *dura lex* e a hora dos cidadãos iguais diante da lei” (LÉVINAS, 1997, p. 295, grifo do autor).

A entrada do terceiro não é simplesmente um fato empírico. Também é perigoso pensarmos o terceiro no âmbito da universalidade da razão. Para Fabri, quando o terceiro é pensado “a partir da racionalidade clássica, ele fará abolir a diferença entre o próprio e o estrangeiro” (2019, p. 27). Em sua leitura de Lévinas e Waldenfels e a tentativa de pensar um conceito universal que não seja sinônimo de apropriação do outro, Fabri afirma que a fenomenologia tornou possível a compreensão do terceiro na perspectiva de sua gênese. Isto é, quando tomamos uma relação inter-humana e concreta, o logos, por mais impessoal que seja e todo o discurso da razão, são tomados a partir de uma “situação que nos força a renunciar ao domínio das razões suficientes” (2019, p. 27). O logos e o discurso da razão estão subordinados à relação eu e outrem. A partir dessa relação é que podemos remontar a dados que são mais originários antes da decisão pela obediência às ordens. Ou seja, “a ordem só pode ser percebida na medida em que obedecemos a ela” (2019, p. 27). Podemos falar em nome de um universal¹⁵⁰, porque estamos submetidos a cumprir a ordem que vem da própria razão, mas que começa numa ordem anterior, na interpelação e resposta. Portanto, “em vez de nos justificar ou dar razões, apenas nos descobrimos como respondentes e sujeitados” (2019, p. 27). A universalidade “só se justifica como concretização da responsividade” (2019, p. 28).

O ponto de vista do universal não pode nivelar as situações singulares ou tomá-las num patamar de normalização¹⁵¹. A justiça racional pode ficar entrelaçada em demasia aos autos do

¹⁵⁰ “Falar do ponto de vista do universal significa, então, medir o incomensurável sem esquecer a responsabilidade por outrem, falar em nome da justiça, sem neutralizar a diferença. Mas, se é assim, por que não dizer que a responsabilidade começa com o reconhecimento de uma ordem que vem da própria razão?” (FABRI, 2019, p. 32).

¹⁵¹ Aqui vamos fazer apenas menção às críticas efetuadas à ideia de imparcialidade como universalidade da razão. Entre as críticas, destaca-se principalmente a de Young. Diz a autora: “o ideal da razão moral imparcial corresponde ao ideal iluminista que concebe o domínio público da política como a obtenção da universalidade de uma vontade geral que deixa diferença, particularidade e corpo para trás, nos domínios privados da família e da sociedade civil. Tentativas recentes de reavivar o pensamento republicano recorrem ao ideal de um público cívico que transcende particularidades de interesse e filiação para buscar um bem comum” (2012, p. 171). Defende que o ponto de vista imparcial é uma ficção. Segundo ela, “a razão imparcial visa à adoção de um ponto de vista exterior a situações concretas de ação, uma ‘visão a partir de lugar nenhum’, transcendental, que não traga consigo a perspectiva, os atributos, o caráter e os interesses de qualquer sujeito ou conjunto de sujeitos particulares. [...] O ponto de vista imparcial é atingido por meio da abstração da particularidade concreta da pessoa na situação específica. [...] Em sua exigência de universalidade, o ideal da razão imparcial deve representar um ponto de vista que possa ser adotado por todo e qualquer sujeito racional, precisamente pela abstração das particularidades situacionais que o individualizam. Além disso, o juiz moral imparcial, em termos ideais, deve tratar todas as pessoas da mesma forma, de acordo com os mesmos princípios, imparcialmente aplicados” (2012, p. 174-175, grifos da autora). Por fim, “a imparcialidade deve ser entendida como um ideal regulador da razão, essa objeção afirma – irrealizável, mas importante como objetivo” (2012, p.188). Estas e outras concepções críticas que aparecem no artigo “*O ideal da imparcialidade e o público cívico*” são muito pertinentes. Em todos os casos, defendemos que a imparcialidade, do ponto de vista fenomenológico, não pode simplesmente decretar um universal e a partir dele nivelar todas as singularidades. Se há um universal, ele se dá num horizonte de humanidade autêntica, de algo que ainda precisa ser realizado, e sua mostração depende de uma vivência de uma comunidade plural. Antes de qualquer universal a fenomenologia não dispensa a experiência concreta, diversa e sensível de cada sujeito. É a partir disso que podemos falar de imparcialidade e de um universal e não o contrário.

processo e perder a sua motivação primeira, qual seja, de amor e responsabilidade por outrem. A responsabilidade por outrem não é uma obrigação simplesmente, traduzida pelo cálculo ou pela atração das coisas exteriores. Ao contrário, é um chamado que clama por justiça (Cf. LÉVINAS, 2011, p. 172). A justiça, como “comparação dos incomparáveis”, aparece no pressuposto da proximidade com o rosto. O encontro com outrem pautado pela justiça deixa de ser o lugar responsivo mediado pela ética. Ademais, se na ética já há um atraso¹⁵² responsivo do encontro com outrem, então na justiça esse atraso é estendido majoritariamente. Com isso, aparecem elementos que regularizarão a relação entre “eu” e outrem com o terceiro. Não obstante, não se deve perder de vista a mediação que envolve toda a comparação. Nas palavras de Lévinas:

inspirada pelo amor do próximo, a justiça racional fica restrita aos processos e não pode igualar a bondade que a chama e anima. Mas surgida dos recursos infinitos do eu singular, a bondade, ao responder sem razões e sem reservas ao apelo do rosto, sabe encontrar sendas para ir a este rosto que sofre, sem contudo desmentir o veredito (LÉVINAS, 1997, p. 297).

É válido destacar que a figura do terceiro abre qualquer relação dual. Seja por responsabilidade infinita presente na ileidade como origem da alteridade, seja pelo terceiro da justiça a quem devemos responder. Mesmo no atraso majoritário ou na traição da relação originária, o terceiro aparece na estrutura de um chamado à responsabilidade, em que surge não para mostrar a si mesmo, mas a outrem e sua irredutibilidade. Mas, a quem devemos chamar este terceiro? Marion responde:

que este terceiro chame notário, prefeito, padre, as ‘testemunhas’, Deus, pouco importa, desde que intervenha sempre como outro, cujo atraso e colapso, devido à sua invisibilidade acrescida (porque a fenomenalidade não é fenomenalidade diretamente), faça com que todos apareçam no espaço social aberto, ou fenômeno até então privado, oculto ou ainda não visto, senão sempre não visível (2006, p. 110, grifo do autor, tradução nossa).

Em suma, conforme Sebbat, a figura do terceiro em Lévinas é ambígua e decisiva para o acolhimento do infinito (Cf. 2009, p. 212). A ambiguidade nasce toda vez que a tematização possível (do ser e do dito) trai a voz mais originária (do infinito e do dizer), quando deveria ser apenas um ‘eco’ dessa voz. O ser e o dito são necessários para o infinito e o dizer, e devem ‘emprestar’ seu espaço para a sua fenomenalidade. Do mesmo modo ocorre com a ética e o político (justiça). “[...] somente a justiça do terceiro (expressão positiva daquilo que o político,

¹⁵² “Ao aproximar-me de Outrem, estou sempre atrasado relativamente à hora do ‘encontro’” (LÉVINAS, 2011, p. 165, grifo do autor).

como tal, seria a face obscura) pode garantir a ética um espaço em que ela possa mostrar-se” (2009, p. 214). O rosto como escudo ético é resistência a toda submissão, e o terceiro da justiça uma exigência para que o infinito ético se apresente. Sem fixá-lo, mas acolhê-lo.

4.3.4 O terceiro instruído em Michel Serres

Michel Serres, por sua vez, com um modo de escrita bem peculiar, destaca que estamos circunscritos pela dualidade presente nas coisas mais comuns no mundo. Por exemplo, cita o escalonamento do corpo em duas partes direita-esquerda (e até mesmo o cérebro em sua divisão bipartidária). Lembra, na obra *“Terceiro instruído”*, das crianças que nasciam canhotas e precisavam fazer a transição para a mão direita. Outras vezes, os indivíduos são descritos pelas partes do corpo que usam, ficando a outra parte cortada, “sofrendo gravemente por hemiplegia”¹⁵³. Basta ver um destro, por exemplo, no momento em que maneja alguns utensílios com uma mão, e a outra não servindo praticamente para mais nada. São partes divorciadas em que somente uma tem direito à vida (Cf. SERRES. 1993, p. 20). Usando de uma linguagem de coisas simples e, ao mesmo tempo, enigmática e metafórica, Serres propõe o nascimento do terceiro lugar, que ele chama de “terceiro instruído”, o único capaz de fazer a passagem das extremidades e, concomitantemente, aquele que apreende a ver-se no limiar da passagem (como habitante de um “não-lugar”), integrando-se em todas as direções e orientando-se em todos os sentidos.

Como as partes divorciadas (direita-esquerda) em “corpos hemiplégicos” podem decidir pela libertação de si mesmas, sem que, para isso, dependam que uma delas decida sobre a outra? Como sair da dualidade e reconhecer-se na unidade? Para Serres, há um reconhecimento mútuo entre canhotos e destros, e uma imposição mútua para que todos permaneçam na divisão estúpida e patológica. “Canhoto ou destro, o corpo de cada um compõe-se de dois irmãos inimigos, gêmeos perfeitos, embora enantiomorfos, ou seja, ao mesmo tempo simétricos e assimétricos, gêmeos concorrentes e contrariados” (SERRES, 1993, p. 20). Tanto o destro ou o canhoto, “nunca suportam o outro a seu lado, exceto morto ou nado-morto” (SERRES, 1993, p. 20). Então, como sair dessa divisão? Serres protesta contra a morte que resulta dessa divisão e uma reconciliação pela amizade entre irmãos: “[...] enfim, a favor dessa tolerância talvez rara

¹⁵³ Hemiplegia é a “perda grave ou completa da função motora em um lado do corpo. Esta afecção normalmente é causada por ENCEFALOPATIAS que estão localizadas no hemisfério cerebral oposto ao lado da fraqueza” (DECS, 2017).

do amor, que procura que o outro, seu semelhante mais próximo, viva feliz e tenha no futuro pelo menos a oportunidade ou o direito de nascer” (SERRES, 1993, p. 20).

A consciência dessa divisão dual leva a uma mudança de sentido, a visão e o desejo por um corpo completo. “Nada faz mais sentido do que mudar de sentido” (SERRES, 1993, p. 21). Para explicitar o terceiro instruído, Serres dá o exemplo do *ato de nadar*. O nadador nada com o corpo todo, dois braços membrados num todo maior. Parte de uma margem, da qual lhe é conhecida, pois faz morada¹⁵⁴. Para nadar é preciso que o nadador se exponha. Deve haver, portanto, uma “expulsão para o exterior”. O nado encerra uma travessia, em que se espera chegar em terra firme para poder andar. Na verdade, “não se nada, espera-se poder andar, como alguém que salta no ar e desce, mas não permanece no seu voo” (SERRES, 1993, p. 21). No ato de nadar, o nadador encara certo *desprendimento* e *teleologia* em seu nado, pois desaparece as dependências e referências das margens esquerda e direita e procura-se alcançar seu fim: a terra firme. Se alguém olhar de fora, observa o nadador ir de uma dependência a outra: uma vez na direita se direciona para esquerda. Mas, não é isso o que ocorre. “O corpo que faz a travessia apreende decerto um segundo mundo, aquele para o qual se dirige, em que fala uma outra língua, mas inicia-se sobretudo num terceiro, para onde transita” (SERRES, 1993, p. 22).

O segundo mundo apreendido pelo nadador está longe de ser apenas uma travessia de uma margem a outra. Se sua meta fosse apenas alcançar a outra margem, não *aprenderia* nada de relevante sobre a passagem e as modificações sobre si mesmo. Há mudanças mais profundas, que envolvem a linguagem, hábitos e, sobretudo de gênero e espécie, pois o nadador se vê como uma “união entre humano e peixe”. Nesta união, compreende-se como um “homem-rã”. Ao deixar atrás de si qualquer dependência, precisou se adaptar a novas circunstâncias para não morrer afogado. A “expulsão para o exterior” como ponto de partida, sua passagem para o meio e o desejo por terra firme faz com que ele se estranhe e se desprenda de sua própria casa. É a *travessia* o lugar onde o terceiro nasce, com a capacidade de realizar seus movimentos, mas sem ter algo do qual possa se assegurar ou descansar sua cabeça. “Através dessa nova vivência, sente-se verdadeiramente exilado. Privado de casa própria. Morto sem sepultura. Intermediário. Anjo. Mensageiro. Traço de união. Para sempre fora de toda a comunidade, mas um pouco e muito ligeiramente em todas” (SERRES, 1993, p. 22).

Consequentemente a travessia o leva para a outra margem. Este é o resultado do atravessamento do rio. Entretanto, não houve uma conversão, como será visto pela passagem

¹⁵⁴ “Partir exige um dilaceramento que arranca uma parte do corpo à parte que permanece ligada à margem de nascimento, à proximidade de parentesco, à casa e aos costumes próprios do meio, à cultura da língua, e à rigidez dos hábitos. Quem não se mexe não aprende nada. Sim, parte, divide-te em partes” (SERRES, 1993, p. 23).

natural da direita para a esquerda. Mesmo que ele se encontre na outra margem, e julgado agora como destro, não deixou de ser canhoto. O que ocorre, então? As pessoas que o julgam como duplo, ambidestro ou bilingue, não percebem os desafios que o nadador precisou encarar em sua passagem, o desenvolvimento de uma aprendizagem para evitar o afogamento e a coragem de sua continuação.

Julgam-no duplo, ambidestro, dicionário, e ei-lo triplo ou terceiro, habitante das duas margens e frequentando esse meio em que convergem os dois sentidos, além do sentido do rio que corre, mesmo o do vento, e ainda as inclinações inquietas do ato de nadar, as inúmeras intenções que provocam as decisões (SERRES, 1993, p. 22).

Ao atravessar o rio, o nadador se vê nas dependências de outra margem, com novos hábitos e uma língua estranha a sua. Ainda assim, sabendo dessa travessia, a consideração de que ele é triplo é desprezado. “Mas ele é múltiplo. [...] E mais ainda: universal” (SERRES, 1993, p. 22-23). O que isto quer dizer? “Universal quer dizer que, o que é único, se orienta em todos os sentidos” (SERRES, 1993, p. 23). Aquele que consegue receber e integrar as direções, faz a passagem para a compreensão da equivalência dos sentidos, pois “todos os sentidos se equivalem” (SERRES, 1993, p. 23). A referência dos sentidos e lados aparece sem relevância para quem atravessa um rio muito perigoso. Como o nadador se encontra na outra margem, não lhe resta apenas conhecer o contrário de seu sentido (aprender nova língua e/ou costumes, por exemplo). Sobretudo, enveredar a um atalho que conduz a um lugar desconhecido, nunca tomando a rota mais fácil, e sempre preferindo atravessar um rio a nado (Cf. SERRES, 1993, p. 24).

Para Serres, há três variedades de alteridade ou de exposição: *partir, sair e deixar-se* um dia *seduzir*. Eis aí as condições para a aprendizagem, pois “não existe aprendizagem sem exposição, muitas vezes perigosa ao outro” (SERRES, 1993, p. 24). Mesmo não sabendo as direções de sentido sobre o que somos, de onde viemos, onde estamos e para onde vamos, ainda assim aprendemos pela pura exposição aos outros. Tornar-se acessível ao aprendizado é colocar-se no meio de um caminho movimentado, entre idas e vindas com outros. É assim o “jogo da pedagogia”. Entretanto, esse jogo não se efetua somente entre duas pessoas, mas a três. Entre viajante e destino, “o terceiro lugar intervém aí tanto como o limiar da passagem” (SERRES, 1993, p. 24). Este limiar, como o “meio do rio”, do qual é inevitável sua passagem, configura-se como *sensibilidade*, significando “a possibilidade ou a capacidade em todos os sentidos” (SERRES, 1993, p. 24). A *passagem* é o fundamento do terceiro lugar.

Qualquer evolução ou mesmo aprendizagem exigem a passagem por um terceiro lugar e, por isso o conhecimento, o pensamento ou invenção, não cessa de saltar de um terceiro para outro terceiro lugar, expõe-se sempre, pois, ou aquele que conhece, pensa ou inventa depressa se torna nesse terceiro que passa (SERRES, 1993, p. 27).

Por que o terceiro aparece como um limiar da passagem? Um passageiro se encontra paradoxalmente em “permanente-fluxo”, desprendido do seu lugar de origem e aventureiro das sucessões do caminho provocados pela sua exposição. Mesmo que traga na memória sua origem, ela é superada pela expectativa de chegar ao seu destino. Sua *presença*, que se distingue do que *já-foi* para *o-que-será*, é permeada pela fluidez e de não-pertencimento nesta distinção. É certo que corre riscos, pois não há garantias nessa travessia. No entanto, no percurso, é ele que pode *testemunhar* o significado de deixar para traz o reino do *conhecido*, aventurar-se no *desconhecido* e desafiar a possibilidade do *incognoscível*. O passageiro não habita o lugar de passagem, apenas o experimenta e, assim, constituiu o sentido da sua experiência de passar, de seguir em frente, continuar. É a própria passagem que constitui o caminho. Quem transita um caminho sabe a direção que está indo, e que o imprevisível faz parte da caminhada, mudando os sentidos e reorientando o roteiro da viagem. O terceiro, como o lugar-do-meio que passa, é o intercessor do passageiro que procura seu destino para *repouso*. Se há morada num terceiro, então seu endereço é a permanente passagem.

Para Serres, o terceiro é uma espécie de não-lugar em que se habita. A lógica não admite o terceiro e, por isso, ele está excluído da relação na qual entre duas pessoas que entram em contradição, uma necessariamente diz a verdade e a outra a mentira, ficando excluído uma terceira possibilidade. O *meio*¹⁵⁵ termo revela-se numa posição inexistente, não ocupa espaço algum e mergulha no nada. O terceiro não se deixa oscilar entre os extremos. Não tem lugar, justamente pela posição instruída que ocupa, da exclusão e desprendimento localizado. Esta é a sua condição de terciridade, perder o lugar para ocupar o todo, pois “aquele que se agarra muito a um lugar, acaba por perdê-lo, quem não ocupava nenhum, ocupa-o todo; o nada pode tornar-se tudo e este mergulhar no nada. Lei de transformação com bifurcações imprevisíveis” (SERRES, 1993, p. 56).

Em suma, o terceiro lugar é exposição e transição em um espaço possível de aprendizagem, dilatação e criação. O terceiro está num jogo de exclusão e inclusão

¹⁵⁵ “Atentando na palavra *meio*, a língua francesa define-a como um ponto ou um fio quase ausente, como um plano ou uma variedade sem espessura nem qualquer dimensão, e de repente entende-se como a totalidade do volume em que vivemos: o nosso meio ambiente. Nova mudança, do meio lugar, pequena localidade excluída, não limitada, pronta a desvanecer-se, para meio, enquanto um universo à nossa volta” (SERRES, 1963, p. 55, grifo do autor).

fundamental, mas que só aparece numa terceira pessoa. Isto é, “o terceiro homem que, no período da aprendizagem, nasce em mim é o espírito” (SERRES, 1993, p. 62). E enquanto tal, o espírito como terceiro se relaciona com o todo real e exterior, mas está fora de qualquer sujeito como primeira ou segunda pessoa e, até mesmo, fora do logos. No entanto, não abandona sua unidade e, para ser conhecido ou aparecer, segue o sopro do saber assumindo a forma que exige a passagem, se doando como conhecimento, invenção ou o próprio pensamento. “Sendo terceira pessoa, o conhecido constrói-se como se instrui o conhecedor” (SERRES, 1993, p. 62).

4.3.5 O terceiro imparcial

Para a constituição do terceiro imparcial trazemos as contribuições de Michel Serres, como um terceiro instruído, dado na aprendizagem como “expulsão para o exterior”, vendo-se como “passageiro” ou habitante de um não-lugar; de Lévinas, como terceiro que tem a função de mediador justo na “comparação dos incomparáveis”; de Marion, como um “jogo de visibilidade e invisibilidade” cuja verdadeira função é a “irreducibilidade da alteridade”. Sem contar com maior ênfase, certamente, a influência da fenomenologia de Husserl, da subjetividade transcendental como “não-envolvimento”, fruto da resistência de uma redução e suporte para funcionalidades imparciais (REDE), entrelaçados com o ideal ético e responsivo com relação a outrem, estabelecendo bases sólidas para uma comunidade autêntica e plural. A fenomenalidade do terceiro imparcial se dá como testemunha imparcial das situações/contextos, enquanto *mediação*¹⁵⁶ e *testemunho*.

A imparcialidade se fenomenaliza no “terceiro”. É evidente que o fenômeno do terceiro imparcial só é possível pela correlação das partes, pois é deste modo que pode aparecer. Porém, não é uma abstração ou criação das partes, nem o resultado da soma entre elas. Imparcialidade não significa a totalidade das parcialidades. As partes constituem a condição de sua visibilidade. Nesse sentido, o terceiro imparcial excede as partes que entraram em relação para que *ele* fosse possível. Sua visibilidade é sempre ultrapassada pela ausência de uma objetivação definitiva. Ela se manifesta invisível por não fazer parte, mas está pressuposta nessa relação das partes, tornando-se visível como garantia e mediação *entre* as partes correlacionadas.

O aparecimento do terceiro já está colocado na relação dual, antecipadamente como situação e elementos pertinentes a exposição das partes, como o diálogo e consciência. Aparece

¹⁵⁶ [...] a relação com alguém é sempre mediatizada pela relação com terceiros, e que estes têm entre si relações que comandam as *do* um e as *do* outro” (MERLEAU-PONTY, 2014, p. 86).

na situação, quando elementos de *desigualdade*, *opressão* ou *injustiça* chegam para uma clarificação e, em seguida, uma realização teleológica. *Ele* está invisível na situação de conflito, pois (re)aparece como possibilidade de um *telos*, como resposta e solução do conflito. A situação ou o conflito é a possibilidade de a relação dual vislumbrar o terceiro, não como uma síntese de confirmação verificadora do que está posto, mas a própria possibilidade de se *testemunhar* o que aponta tal relação: para a *igualdade*, *libertação* e *justiça*.

Por que o terceiro não se revela como tal? Para Marion, o terceiro é invisível e precisa permanecer assim. Se ele aparecesse como tal, não haveria margem para reconhecimento, tampouco apontamento de uma realização. O terceiro não está localizado, tampouco se mostra como um “ídolo”, mas acompanha todo o processo e pode, uma vez ou outra, encarnar num particular, instituição ou a própria consciência. No entanto, ele não é reduzido a nenhum tipo, pois escapa toda apropriação. Não sendo apropriado, *ele* também é a garantia que nenhum outro seja apropriado. Ele excede a relação dual, radicalizando-a.

Como sujeito transcendental, o terceiro imparcial aparece como consciência, testemunhando o que está percebendo e/ou operando em situação vivencial. A consciência é o terceiro que (se dá por conta) testemunha os envoltimentos e entrelaçamentos subjetivos. A condição para o aparecimento da consciência é ser dada numa estrutura intencional encarnada e subjetiva no mundo com os outros. Como vimos, o mais próximo que podemos chegar da consciência pura é o que Husserl descreve como ego puro, o “espectador imparcial de si mesmo”, que se dá invisível, inapropriável e não estando em lugar algum. Para manter-se aproximado do modo original, a subjetividade precisa operar imparcialmente. O sujeito imparcial se descobre não-envolvido com alguma vivência específica e, a todo momento, *visando* algo que a consciência lhe mostra apelativamente, em sua vida empírica ou transcendental. O dado que se mostra convoca uma função. O trabalho de orientação reflexiva e esclarecida consigo mesmo, tem como objetivo, a evidenciação de sua racionalidade e exercitá-la para uma vida ética. Imparcial, aqui com Husserl, é todo o sujeito que realiza as funções situadas em proporção a um contexto de realização evidente. A experiência é o guia transcendental para a transformação pessoal, racional, e realização teórica de uma vida voltada para o ideal ético e científico.

O que está em jogo quando racionalizamos/teorizamos? Primeiramente um livre esforço e vontade assumidos por uma vida ética de comprometimento na busca de clareza e justificação, suspendendo a vida ingênua parcial ou total. Nessa suspensão, estamos desprendidos dos vínculos que, por algum motivo, ainda mantemos com o mundo. Ou melhor, não estamos mais subordinados a estes vínculos. Podemos passar do envolvimento ao

desenvolvimento e autodeterminação transcendental. No entanto, o campo transcendental pressupõe uma esfera concreta e sensível, não está separada disso. No interesse teórico há pressuposto uma interação, enquanto possibilidade de orientação prática.

A fenomenologia de Husserl não parte de uma teoria A ou B para a descrição da realidade humana, desenvolvida por ele por meio duma investigação da consciência. O problema, para ele, sempre foi o de um começo radical em filosofia. A decomposição da experiência mostra que o sujeito, num primeiro momento, está completamente envolvido, até mesmo de modo irrefletido, com sua descrição de mundo. A reflexão fenomenológica consegue descrevê-lo como um sujeito humano no mundo, em constante realização de sua própria essência racional em direção aos outros. Os outros, por sua vez, com as mesmas condições e possibilidades subjetivas e com suas descrições próprias.

A imparcialidade é uma questão transcendental, não é encontrada de modo empírico. Portanto, é uma possibilidade. No entorno fenomenológico desse conceito, isso se torna visível com a questão do espectador não-envolvido, que observa os fenômenos. Inicialmente, a esfera transcendental torna visível as descrições, abstendo-se de todo e qualquer julgamento. Mas a partir disso teríamos uma verdadeira abertura para a manifestação da alteridade de outrem? Por que o tema da imparcialidade implica outrem? Ela é necessariamente uma abertura? Quando se mostra ruptura? Ela se mostra como abertura quando torna possível uma descrição estranha aparecer tal e qual, advinda de si mesma, sem a interferência de um centro subjetivo. A ruptura consiste justamente contrário, quando o outro é absorvido segundo um ponto de vista solipsista. Como assim?

Como ilustração, podemos demonstrar como ocorre com as ideologias políticas. Todas as leis, costumes e relações econômicas são projetados por agentes destinados a implementar um rumo à sociedade, segundo ideais políticos. É assim nas ideologias políticas: a partir do poder constituído imprimir uma direção comum, segundo interesses do partido (ou de interesses dos que se usam desses partidos) como clamor popular. As descrições diferentes da conjuntura são assimiladas opostas, necessárias para o reforço ideológico. Nesse jogo dialético se reconhece no outro oposição a si mesmo. Por isso, a ideologia política não é imparcial, pois a particularidade é muito bem delineada segundo seus interesses. A expressão “oposição ideológica” soa combativa. Teríamos ideias e alteridades a combater. Ao contrário, para a fenomenologia da imparcialidade o que aparece realmente, nesse contexto, são diferenças ideológicas com problemas políticos comuns. E a pergunta direcionada a essas ideologias diante dos problemas seria como cada ideologia pensa resolver os problemas sociais? Se parte das

situações e dos problemas reais, e como cada descrição ideológica apresenta sua compreensão e realização objetivas.

A imparcialidade é ideologia? É considerável, na imparcialidade, suspender as ideologias. Não obstante, isso não significa que se é cego às questões que são essenciais, como a vida e a garantia de outrem – do estranho ou diferente. Ao suspender-se das ideologias, ela se exclui e abre para a manifestação das ideologias em seu lugar, cuidando que uma ideologia não suprima a outra por uma questão de poder político. Também a imparcialidade, na observância do método fenomenológico e suas funções, possibilita a todas as ideologias verem o que é essencial, segundo leis eidéticas, não desprezando a vida humana e o que a envolve em sua subsistência.

A imparcialidade pode ser traduzida numa universalidade? Ela não poderia ser imposição de nenhuma descrição universal, pois não é ela quem cria, nem é a soma de todas as descrições. A imparcialidade se encontra excluída das descrições, mas, ao mesmo tempo, correlacionadas a elas, recebendo e possibilitando as descrições coexistirem. Ela não poderia ser reduzida a uma descrição, pois a colocaria no nível da ideologia, confrontando outras ideologias e não servindo de abertura para nenhuma delas, a não ser somente as que carrega consigo.

A estrutura estatal garante a imparcialidade para os juristas. Mas é uma garantia pela força, com a imposição da lei criada pela própria estrutura política. Podemos dizer que a lei é o ponto de vista do jurista. Seguindo logicamente nossa leitura, se o jurista tem um ponto de vista, logo não é imparcial, a não ser se considerarmos o que está na lei como algo essencial e justo, alicerçado por leis eidéticas claras e evidentes, reconhecido por todos. E o que é essencial deve ter sido constituído como evidente. Na imparcialidade jurídica, o essencial é estar voltado para a justiça no arripio da lei. Portanto, é essencial que a lei descreva aquilo que é justo e necessário. Mas quem pode descrever isso? Se todos estamos nas nossas próprias descrições, existe alguém imparcial que contemple o que é justo e essencial? Como aparece a justiça e o que é essencial?

Certamente ela aparece nas situações e circunstâncias da vida. Fenomenologicamente, a evidência originária é a experiência, dada numa intuição originária, discernida e elaborada intersubjetivamente. Portanto, aparece nas diversas descrições e perspectivas. Ou melhor, as descrições estabelecem as condições e possibilidades para que a imparcialidade apareça, não enquanto ideologia, mas como um terceiro elemento que fica excluído das relações ideológicas, invisível ideologicamente, mas presente como uma garantia e funções próprias. Aparece no apelo por justiça, no sofrimento, no desamparo em que a própria estrutura ideológica não consegue suprimir. Aparece nas ordens excludentes e burocráticas. Nos ditames que impedem

a libertação daqueles que se não tem voz e nem vez. Vindo de um apelo, a imparcialidade pode reconduzir uma resposta para livramento das injustiças, na exigência da lei, numa descrição próxima da visão essencial e imparcial. A visão liberta das descrições, retorna a elas e evidenciando o apelo que solicita justiça, na resposta que exige imparcialidade.

A descrição do que é justo e necessário não se deve apenas na abstração do que é injusto ou particular, reduzidos e resolvidos para uma adequação imparcial. Há a imprescindível “comparação do incomparável”. A necessidade de se retirar do envolvimento particular é para vê-lo em sua unidade de sentido, do que podemos descrever como aparece a si mesmo e como reconduzi-lo nas possibilidades evidenciadas. Essas possibilidades fazem alusão à adequação da lei. Aquilo que se mostra evidente de uma situação torna-se o guia evidente para o encaminhamento de suas realizações responsivas. Nessas realizações, não há criações responsivas, mas improvisações em que regras estabelecidas podem aparecer responsivamente, elaborando o que se dá no apelo.

A imparcialidade demonstra que a abertura ao outro se dá pela superação e aprimoramento de alguma relação conflituosa, ou situação que se coloca enquanto vivência, entre sujeitos. A imparcialidade inicia-se pela “equivalência dos sentidos”, em que todas as descrições, por um momento, possam ser manifestadas sem a supressão do definitivo. Na colocação de esferas opostas, a intencionalidade de ambos sujeitos está preenchida de modos diferentes. Entre associações que se entrecruzam e outras que se mostram inacessíveis, o conflito nasce da relação entre duas descrições, em que a ruptura intencional leva ao fechamento em acordos, não restando alternativa para a continuidade e abertura.

Na relação dual, o terceiro imparcial representa a vigilância para que não haja nenhuma apropriação e imposição de uma subjetividade solipsista, ou que o rompimento das relações termine em assassinato (que é a forma extrema de redução do outro ao mesmo), indiferença ou neutralidade. Eis porque nenhuma alteridade pode ser suprimida. Como deve ser a continuidade imparcial? Numa situação vivida algo foi estabelecido de antemão pelo acontecimento ocorrido. Na “ruptura” da “vivência carnal” entre sujeitos, resta a purificação transcendental. Nos vividos presentes na contemplação, da relação estabelecida por duas esferas (intersubjetivas), resta reduzido o que poderia ser aglutinado na ação prática, uma vez visto por ambos. Não se trata do eu subjetivo ou outro eu, mas de contemplar o que fica justo. A continuidade imparcial vai até desembocar na dissolução do conflito, abrindo para um patamar mais adequado. No entanto, cabe-nos pensar: entre duas esferas, qual pensaria e agiria imparcialmente? É necessária uma terceira pessoa que faça isso. Alguém fora do conflito, com sua precisão e conhecimento dos fatos que poderia tratar do conflito.

4.3.5.1 Do juiz à testemunha

Em Lévinas, como vimos, o terceiro da justiça é necessário e, ao mesmo tempo, se trata de uma “traição”, pois a visibilidade do rosto, que pede por uma resposta imediata, é postergada para uma comparação e cálculo da relação de proximidade com o rosto por um terceiro. Aqui, pela necessidade de representação da comparação, o rosto deixa de ser rosto e se torna visível como justiça. “Na comparação do incomparável residiria o nascimento latente da representação, do logos, da consciência, do trabalho, da noção neutra: ser” (2011, p. 173). E “a partir da representação produz-se a ordem da justiça que modera ou mede a minha *substituição ao outro*, e restitui o si ao cálculo. A justiça exige a contemporaneidade da representação” (2011, p. 173, grifo do autor). Lévinas não entende justiça como uma simples legalidade, mas que se dá em meio à proximidade. Nesse sentido, o juiz não está acima do conflito, pois é também ele um próximo¹⁵⁷, mas que ainda se preserva, como próximo, pela assimetria da relação.

[...] a justiça não é uma legalidade que rege as massas humanas, da qual se extrai uma técnica de ‘equilíbrio social’ harmonizador de forças antagônicas – o que seria uma justificação do Estado entregue às suas próprias necessidades. A justiça é impossível sem que aquele que a faz se encontre, ele próprio, na proximidade. A sua função não se limita à ‘função do juízo’, à subjunção de casos particulares sob a regra geral. O juiz não é exterior ao conflito, a lei encontra-se, pelo contrário, no seio da proximidade. A justiça, a sociedade, o Estado e as suas instituições [...] nada se subtrai ao controle da responsabilidade do um para o outro (LÉVINAS, 2011, p. 173, grifo do autor).

Para Marion “a justiça só começa quando cessa esse dual-duelo, pela intervenção de um terceiro” (2006, p 112, tradução nossa). Desse modo, o juiz só adquire a característica de terceiro, porque o recebe de uma estrutura superior; não vem dele próprio. O juiz permite uma abertura para que os conflitantes apresentem sua versão, uma vez que ele não toma partido por nenhum dos lados. Não tomando partido para nenhum dos lados, o juiz pode acessá-los para conversá-los. “Para o juiz ser imparcial e justo, não deve ter nenhuma relação de sangue, aliança ou interesse com uma das partes” (MARION, 2006, p. 112, tradução nossa). O juiz se diferencia do dual-duelo, porque goza de uma autoridade que lhe é dada por uma instituição de garantia. Sendo um terceiro exterior, que se diferencia por grau do dual, o juiz ignora, e, com isso, não

¹⁵⁷ “[...] a justiça só se mantém como justiça numa sociedade onde não existe distinção entre próximos e longínquos, mas na qual também conserva a impossibilidade de passar ao lado do mais próximo; na qual a igualdade de todos é sustentada pela minha desigualdade, pelo excedente dos meus deveres sobre os meus direitos” (LÉVINAS, 2011, p. 173).

consegue explicar o fato de haver na testemunha, uma autoridade paradoxal do terceiro, que é intrínseca a ela e, ao mesmo tempo, não possuir nenhuma garantia. Por isso, para Marion, convém passar do terceiro como juiz para o terceiro como testemunha.

[...] o juiz não representa perfeitamente o terceiro, porque somente se excetua do dual-duelo (entre as partes) por uma autoridade que não procede de sua pura posição de terceiro, senão de suas funções de juiz instituído pelo príncipe, pela sociedade, em síntese, por uma instituição garantida. O juiz é, então, um terceiro exterior, porque goza de uma autoridade exterior ou garantida; assim, ignora também a autoridade tão paradoxal do terceiro, uma autoridade intrínseca e, no entanto, sem garantia; e, ao ignorá-la, o juiz não pode explicar-nos (MARION, 2006, p. 112, tradução nossa).

Para Marion outros fenômenos fazem aparecer o terceiro: *mentira, promessa, juramento, erotização, compromisso, testemunho* etc. Algo em comum desses fenômenos é o que se manifesta indiretamente, como uma invisibilidade acrescida por um outro, que faz esses fenômenos aparecerem. “O outro emerge do terceiro como índice visível de sua invisibilidade” (MARION, 2006, p. 111). Por isso, o terceiro surge num atraso (*délai*), mas não adicionando-se após o outro, senão como condição de mostrar e testemunhar diante do eu, a irredutibilidade do outro. “O terceiro, então, não transcende o outro, mas se torna transcendental” (MARION, 2006, p. 111).

Ainda que seja mais originário, o terceiro aparece exercendo funções que lhe são próprias na situação jurídica de testemunha. A testemunha serve justamente para evitar o confronto direto entre as partes que estão em conflito, cuja saída se configura na violência (do dual-duelo); a testemunha também permite evitar o conflito entre aquele que é acusado e o juiz da condenação. A figura mais relevante para representar o terceiro é a testemunha. E o elemento autêntico para que seu testemunho seja ouvido como verdadeiro é se ele for imparcial.

“A testemunha compartilha com o juiz a imparcialidade” (MARION, 2006, p. 112). Não deve possuir nenhum grau de parentescos com as partes, tampouco estar envolvida ou participar da situação dual. Do contrário, se converteria em alguém interessada no processo, e ficaria visível na figura de uma das partes. Geralmente o testemunho não pode ser único. Portanto, para ser verdadeiro, ele precisa de confirmação de outros testemunhos. “A convicção segue sendo a mesma se os testemunhos são os mesmos” (HUSSERL, 2005, p. 153, tradução nossa)¹⁵⁸. Essa averiguação de testemunhos não faz uma multiplicação do terceiro. Apenas que

¹⁵⁸ Em outra passagem: “a experiência confirma, atesta a opinião, precisamente porque mostra o próprio elemento objetivo e o chama como testemunha. Mas a experiência necessita também de confirmação, na medida em que ela própria, e de modo reservado, tem ainda momentos de covisar que não são ainda experienciadores. A experiência confirma-se por meio da continuação da experiência, pela continuação ativa da experiência e por meio da sua ratificação continuada na continuação do decurso do que é experiencialmente co e pré-visado” (HUSSERL, 2012a, p. 385).

“o terceiro, no sentido transcendental (com efeito, manifesta a verdade sem manifestar-se) exige às vezes que vários atores se alinhem e se confirmem para levar a cabo o único processo jurídico de testemunho” (MARION, 2006, p. 112, tradução nossa).

No §17 da obra *Siendo dado*, Marion trabalha com o conceito de acontecimento¹⁵⁹ como surgimento de um fenômeno que precede sua(s) causa(s), pois como fenômeno dado, não tem causa adequada e nem pode tê-lo. O acontecimento surge sem requisito prévio, se impondo e se mostrando a si e por si mesmo, atestando sua inconstitucionalidade, constituindo-*me* como seu efeito. O acontecimento se faz a si mesmo (Cf. 2008, p. 277-285). Desse modo, ao experimentar um acontecimento, a testemunha vê algo que não compreende completamente, pois é algo que não havia previsto e desconhece as causas do que se manifesta. Mesmo procurando remontar todas as causas, não conseguiria explicar qual delas (ou a soma de todas elas) originou o acontecimento que presenciou. Se vê como uma espectadora não-participante desse acontecimento, habitante de um não-lugar, uma vez que não sabe o que está em jogo nessa manifestação, e é o próprio acontecimento que dá os ditames; algo lhe surpreende e exige sua atenção, sem poder constituir o acontecimento, pois qualquer sentido é insuficiente para o que testemunha. Por via de consequência, Marion descreve daí duas características: a) a testemunha não viu nada; b) a testemunha permanece ela mesma invisível.

A testemunha não viu nada, porque não há garantia nenhuma que aquilo que ela viu se constate integralmente. Se ela se mantiver imparcial, não adicionará nada em sua coleta, tampouco confundirá o que viu com impressões subjetivistas que possivelmente lhe tenham surgido. Por si mesma não pode interpretar os elementos que compõem os fatos, mas esperar a complementação de outros testemunhos, que poderão substituir seu próprio testemunho e, possivelmente, considerá-lo acidental. “A testemunha nunca chega a dizer nada do que viu, pois não constitui o fenômeno que recebe, nem vê o que testemunha como um objeto de um espetáculo” (MARION, 2006, p. 114, tradução nossa).

A testemunha se apresenta na condição de “passividade completa”, permanecendo ela mesma invisível. Não exerce protagonismo na ação, apenas serve de base receptiva para o fenômeno. “Distante de poder constituir esse fenômeno, o *eu* se experimenta como constituído

¹⁵⁹ É válido destacar um artigo de Bernhard Waldenfels, chamado “*O poder dos acontecimentos*” em que o autor reflete como esse conceito (entre outros que chama de fenômenos de fronteira) tem suas implicações com a ordem, espaço e tempo, o si mesmo e a alteridade. Evidentemente que o autor não trata dos acontecimentos empíricos entre grandes e pequenos eventos. Pensar o acontecimento de modo fenomenológico é circunscrever de que modo a experiência humana consegue compreendê-lo no presente. “O que chamamos de presente está localizado no intervalo entre o evento anterior e a resposta subsequente. Esta brecha não se fecha, desde o início é coberta pelo esquecimento e constantemente cai no esquecimento, e isto não só onde se pode agarrar-se às ordens vigentes, mas também, e em maior medida, onde o acontecimento se torna procurado e evento tão esperado. Aquilo que vem sobre nós é encontrado antes de ser buscado” (WALDENFELS, 2004, p. 151, tradução nossa).

por ele. Ao sujeito constituinte o sucede pois o testemunho – o testemunho constituído” (MARION, 2008, p. 353, tradução nossa). Como um ser totalmente passivo, perde sua visão e intencionalidade própria, ficando invisível e despojada de sua subjetividade. Seu si mesmo desaparece, deixando como visível apenas o testemunho que lhe constituiu. Para Marion, “o testemunho basta para constituir a testemunha, mas a testemunha nunca constitui o testemunho, exceto se ele mesmo se constitui como falso testemunho” (MARION, 2006, p. 113, tradução nossa). Caso a testemunha minta, então ela estará constituindo o acontecimento de modo intencional e falso. Ao contrário, quando o testemunho é verdadeiro, é o acontecimento que aparece como constituidor, tornando através do testemunho a figura da testemunha. Ela relata o que viu, mas o que realmente viu carece de uma significação subjetiva, do porquê ela enquanto testemunha. O testemunho que dá permite que as evidências se formem para esclarecer e revelar a verdade, mas nunca a sua apropriação.

A testemunha contribui para a manifestação da verdade, na condição de não pretender acessar a ela e nem beneficiar-se dela. (...) o testemunho autêntico (...) nunca tem a ambição de falar de si ou para si, senão somente de falar o que não o afeta, não lhe preocupa, não é seu assunto. (...) A testemunha não quer aparecer (no tribunal), senão enquanto deve comparecer e, assim, borrar-se detrás do que finalmente poderá aparecer – a verdade do caso. Em síntese, a testemunha quer desaparecer (MARION, 2006, p. 114, tradução nossa).

Para Marion, perguntar sobre como o testemunho contribui para a manifestação da verdade e fenomenalização do outro, significa fazer uma pergunta pelo próprio fundamento do testemunho, ou seja, sobre o que significa e o que faz um testemunho? Um testemunho não se faz simplesmente por informações sobre fatos, mas antes, que a informação seja acreditada pelos jurados e juiz. Há no testemunho um apelo por reconhecimento. “O testemunho se define pelo pedido de acreditação” (MARION, 2006, p. 115, tradução nossa). Em suma, o testemunho se constitui a si mesmo como testemunho, não só porque presenciou o acontecimento, senão porque tem o dever de responder, aceitar responsabilidades, assumir as consequências, prestar juramento. “O que faz o testemunho é o que o testemunho faz: decidir-se falar de algo distinto dele (manifestar a verdade e iluminar a justiça). (MARION, 2006, p. 115, tradução nossa).

4.4 HUMANIDADE AUTÊNTICA COMO FIGURA DO TERCEIRO

Para Husserl, a humanidade autêntica é a “humanidade propriamente humana”. Enquanto essência, a humanidade funciona como um pensamento diretor de uma ideia pura, presente na ideia de ser humano com a correspondente ideia de razão (Cf. HUSSERL, 2014, p.

23). A forma de valor superior do ser humano e de uma comunidade que lhe pressupõe, depende da autoformação e orientação neste ideal de humanidade. É nela que a “filosofia, enquanto sabedoria do mundo, tomou a forma da Filosofia enquanto Ciência Universal estrita, na qual se enformou e objetivou na forma do ‘logos’” (HUSSERL, 2014, p. 66, grifo do autor). Fazemos a leitura desse ideal de humanidade autêntica como um fenômeno do terceiro, que aparece na história da Filosofia, em que a Ciência do Espírito, cuja “ideia é a de uma tarefa infinita” (HUSSERL, 2014, p. 142), procura, de certo modo, orientar-se, mas que ainda está por ser assumida e realizada, pois desponta como uma possível “comunidade universal”. Este ideal serve, ao mesmo tempo, como *motivação*¹⁶⁰ e *realização* (no sentido teleológico), cujo horizonte se dá na infinitude.

A humanidade autêntica aparece como um ideal de razão. Não só isso: “a própria humanidade é funcionária da razão, e está em cada um de seus membros, em cada etapa de sua história” (BLUMENBERG, 2011, p. 63, tradução nossa). A racionalidade não é apenas um instrumento do qual o ser humano usa como meio para determinados fins alheios e finitos. Isto é, seria uma razão inautêntica se não se compreendesse como realizadora do próprio humano. A motivação que leva o sujeito a refletir sobre sua vida racional é uma exigência ética, segundo Husserl. E a única ciência que pode auxiliar, nesse sentido, é a Filosofia, como Ciência Estrita¹⁶¹, cujo trabalho teórico é a do “espectador imparcial”. É dessa forma que nasce, com os gregos, a motivação por um conhecimento puramente teórico e universal, afastando o interesse prático particular, como era o caso de outras civilizações, como os egípcios. “Só com os gregos temos, porém, um interesse de vida universal (‘cosmológico’) na forma de tipo essencialmente novo de uma atitude puramente teórica” (HUSSERL, 2014, p. 128, grifo do autor). A tarefa do filósofo¹⁶² é consagrar sua vida ao trabalho de teoria, tendo como horizonte não a teoria em si, mas a ideia de humanidade autêntica. Ele nada mais é do que o “funcionário” dessa humanidade.

¹⁶⁰ “Por isso, Husserl argumenta que é necessária uma ciência que elucide as leis essenciais da vida da consciência. A vida espiritual é uma vida ordenada e unificada segundo motivações essenciais, a sua explicação deve atingir a motivação originária. [...]. A motivação originária, por sua vez, coincide com a ideia fim para o qual o processo de formação de sentido, que é ao mesmo tempo a constituição do sentido, tende” (KORELC, 2019, p. 152).

¹⁶¹ “Ciência Estrita não é ser objetivo, mas antes devir de uma objetividade ideal; e se ela é, por essência, apenas no devir, também é apenas no devir a ideia de humanidade autêntica e de seus métodos de autoformação” (HUSSERL, 2014, p. 66).

¹⁶² “O filósofo tem a responsabilidade de refletir sobre si próprio, sobre a própria vida consciente, que é o seu próprio ser espiritual, a fim de a partir de si próprio descobrir aquela ideia racional absoluta que deve orientar a vida humana. Esta vida está no processo de devir, cujo ser é, portanto, um devir, orientado por uma meta – a meta de progredir na compreensão da verdade, o que exige o aperfeiçoamento do próprio ser, a mudança de uma vida ingênua para uma vida racional desperta, consciente de si – a vida segundo o *telos* da razão” (KORELC, 2019, p. 156, grifo da autora).

Na reflexão da crise da humanidade europeia, Husserl apontou o diagnóstico: “as nações europeias estão doentes, a própria Europa, diz-se, está em crise” (HUSSERL, 2014, p.116). As ciências esqueceram de orientar a vida e a sociedade perdeu da fé na razão¹⁶³. Superação? Olhar para a sociedade grega como inspiração de uma racionalidade que oriente no desenvolvimento da humanidade. “A razão clama por uma decisão responsável, pela ideia filosófica que estaria em condições de orientar o desenvolvimento total da Europa, mas este apelo à liberdade soa também como um ‘destino’, como algo anterior à própria escolha” (FABRI, 2006, p. 74, grifo do autor). O devir da humanidade verdadeira é uma possibilidade, e a ciência que fundamenta racionalmente a sua realização é a ciência da humanidade autêntica. Nesse sentido, explicita Korelc:

Esta é a ciência da humanidade autêntica e racional, que ainda não está disponível – e a crise da cultura mostra a falta de fé na humanidade na sua possibilidade – para o qual o cientista se sente responsável, uma vez que sabe não poder justificadamente agir a partir de ideias vagas, quando se trata de algo tão importante como o futuro da humanidade (2019, p. 155).

A ciência estrita fornece as bases para pensar uma humanidade autêntica no sujeito pessoal e na comunidade autêntica. Vimos nas seções 2.4 e 3.5 o esforço empreendido por Husserl de partir da reflexividade da subjetividade como orientação para uma vida ética e a comunidade, como o desenvolvimento do “sujeito pessoal”, que procura se estabelecer enquanto comunidade autêntica pautada nos valores e práticas que orientam a vida social. “A Ética não é simples ética individual, mas também *ética social*” (HUSSERL, 2014, p. 25). E o “indivíduo autêntico é aquele que se esforça para realizar um ideal de auto-disciplina e auto-regulação. A educação de si nunca termina, nunca se acomoda” (FABRI, 2006, p. 74). Este indivíduo autêntico implica “a constituição de um mundo verdadeiramente humano, correspondente ao ideal da vida verdadeira, que é sempre vida no mundo. E isto é uma realização intersubjetiva” (KORELC, 2019, p. 159). Portanto, a “vida pessoal significa viver em um horizonte comunitário, enquanto eu e nós comunalizados” (HUSSERL, 2014, p.115).

¹⁶³ “Segundo Husserl, [a crise] só pode ser reconhecida no fundamento e na exposição desse objetivo como ideia de fundamentos racionais. Os filósofos de hoje tornam-se ‘funcionários da humanidade’ não apenas porque comparam a realização factual e o ideal da meta, mas porque do fracasso factual eles reivindicam a aspiração ideal e, corrigindo e recuperando, entretanto, conseguem realizá-la. [...] a humanidade traz à tona qual é o sentido de sua existência no mundo. A fenomenologia expõe pela primeira vez em toda a sua pureza o que já está na história há milênios como um sentido do fundamento original.” (BLUMENBERG, 2011, p. 61-62, grifo do autor, tradução nossa).

A vida em comunidade e a vida pessoal pertencem à essência da vida humana segundo a razão. Nesse sentido, há um ser da humanidade em constante realização¹⁶⁴. Mas, como essa humanidade aparece? Ela só pode aparecer na forma de comunidade, nos sujeitos pessoais que se descobrem com o devir desta própria racionalidade. A bem dizer, ela não aparece como um fato, por isso é uma ideia a ser esclarecida e supostamente realizada; que deve regular a vida comunitária e, ao mesmo tempo, despontar no crepúsculo da infinitude. A ideia de humanidade autêntica aparece num jogo de finitude e infinitude, entre subjetividade pessoal, intersubjetividade e comunidade.

A humanidade autêntica reside na possibilidade e potencialidade de realização da comunidade, mas é irreduzível a ela, transcende suas práticas e aparece no infinito. Como entendê-la em sua apresentação como infinita? É a ideia entendida no sentido kantiano, como a ideia norteadora de um processo infinito? Esta ideia estaria ao lado da ideia de Deus? Ou Deus é a própria ideia de humanidade?

A transcendência de Deus é pensada como um além. E, nesse sentido, Jocelyn Benoist, ao analisar como a ideia de Deus aparece nos escritos de Husserl, afirma que Deus é evocado como um ideal absoluto que se situa mais além do mundo, da humanidade e da subjetividade transcendental. Só que além dos fenômenos não há nada. Portanto, Deus se manifesta através deles. Seria o logos absoluto, enquanto verdade absoluta no sentido do *uno, verdadeiro e bom. Unidade* que abrange o esforço finito dos entes; *verdade* que tende toda vida subjetiva transcendental e *bondade* que todo sujeito e comunidade carrega em si como norma absoluta para todas as normas relativas (Cf. BENOIST, 2019, p. 49-50). A comunidade, nesse caso, é o “lugar” concreto para a “manifestação de Deus”, bem como, a realização da universalidade da razão como autenticidade humana que se dá e se cumpre no relacionamento com os outros. Enfim, “o que se dá é a comunidade, no sentido de uma comunidade originária, anterior a uma comunidade constituída e que se manifesta fenomenalmente na pluralidade. O Deus de Husserl não é outra coisa que a ideia desta comunidade” (BENOIST, 2019, p. 57, tradução nossa).

Embora Deus apareça de modo relevante no sistema fenomenológico de Husserl, não há propriamente um “Deus dos mandamentos” na ética comunitária. Isto é, não se parte de um Deus ou de uma ética universal e formal para deduzir como uma comunidade deve ser. Os valores não são ídolos, mas constituídos intersubjetivamente. A possibilidade de “vislumbrar”

¹⁶⁴ “Toda vida social eticamente organizada assenta nos atos individuais. Consequentemente, mais do que realizar um discurso sobre a estrutura formal dos atos práticos trata-se, agora, de explicitar fenomenologicamente a busca, sempre reiterada, de uma vida que deve realizar a ideia de uma autêntica humanidade” (FABRI, 2006, p. 77).

Deus nasce nesse processo teleológico e comunitário de uma vida pessoal concreta pautada pela ética. Mas essa vida comunitária é sempre uma possibilidade, que tem como base, as ações concretas na aspiração por uma vida racional. Nesta aspiração, já se está, de certo modo, projetada a uma explicitação interminável do alargamento da razão, e numa constante motivação para expandir os valores a toda humanidade. Ou, como afirma Fabri:

A vida divina se compreende como manifestação do humano em suas expressões concretas, em suas escolhas de vida. Ao amar isto ou aquilo de modo verdadeiro e puro, o eu não é somente aquele que aspira a uma vida racional, sob a forma de autorrealização infundável, mas aquele que tomou consciência de que é imperativo lutar para que este valor se estenda à humanidade como um todo. Não se trata de dizer que eu e os ‘outros’ devemos nos integrar ou nos subordinar a uma pura racionalidade formal, mas sim de compreender que a autêntica aspiração racional só é tal na medida em que busca preservar o que há de ideal, verdadeiro e original nas várias possibilidades de expressão humana (2015, p. 538, grifo do autor).

É relevante ainda retornar ao fato de que Husserl não parte de um universalismo da razão para conduzir todas as demais ações particulares, como é o caso do imperativo kantiano, mas parte do mundo da vida¹⁶⁵. Há uma aspiração racional ao universal, considerando tudo o que é finito. Husserl quer salvar o imperativo categórico de Kant, sobretudo, a *motivação* desse imperativo. Jamais abandona os atos da vontade, o ser humano concreto. Critica uma ética que se estabelece somente da teorização de enunciados descritivos e formais. Ainda que a universalização do formalismo, como parte fundadora da ética, é de real importância para a análise husserliana, o filósofo pretende superar este formalismo imposto e resgatar o mais próprio do ser humano. “O que importa é o esforço e o compromisso, sempre renovados, de subjetividades humanas pessoais conferindo sentido e concretude à forma racional de vida” (FABRI, 2015, p. 538).

Assim, tanto a axiologia como a prática formal teriam a função de proporcionar para a ética, critérios para a valoração da ação regendo-se, contudo, efetivamente pela intuição do respectivo valor. Este procedimento seria análogo ao das ciências lógico-formais, pois assim como não basta, para alguém, realizar uma operação matemática sem entender evidentemente sua necessidade lógica, tampouco, basta a realização de uma ação, se não se tem presente o valor que a motiva. Os valores pertencem a uma esfera da realidade do ser humano, isto é,

¹⁶⁵ “A radicalidade do conceito husserliano do mundo da vida consiste no fato de que o mundo da vida não existe como totalidade de tudo o que é (*omnitude realitatis*, totalidade do real), e em que não pode ser reduzido a uma mera ideia reguladora no sentido kantiano. O mundo da vida é dado a mim e aos outros, mas de tal forma que só nos é dado em conjunção com tudo o que nos é dado em geral. O mundo da vida apresenta-se de forma dupla, como *horizonte universal*, dentro do qual tudo aparece, e como *terreno universal*, no qual tudo tem seu início. Como um universal *para onde* e como um universal *de onde*, o mundo da vida passa por todos os significados intencionais. Assim, não posso falar das coisas do mundo, sem ao mesmo tempo falar de mim e dos outros como seres que vivem no mundo” (WALDENFELS, 2001, p. 121, grifo do autor, tradução nossa).

constituem uma região objetiva, cujos elementos constitutivos podem ser apreendidos de modo análogo à percepção. Os valores são concebidos neste contexto como realidades objetivas e essenciais de caráter universal que podem apreender-se com o correspondente ato da consciência. Uma comunidade ou um sujeito pessoal pode lutar para que valores objetivos se tornem universais. Mas como podem fazer isso?

De acordo com Waldenfels, há uma diferença entre falar do *ponto de vista do universal* e falar do *ponto de vista universal*¹⁶⁶. Na reivindicação de direitos universais, membros de uma mesma comunidade podem firmar efetivamente, com certas condições e consequências, os direitos indiscriminadamente para toda e qualquer pessoa. Isto é diferente quando um político ou um pastor moralista proclamam em nome do *nós*. Só que o “*nós*” nunca tem voz própria, precisa ser falada em nome de alguém ou em uma voz particular. Isto é, “não há voz da humanidade ou de um povo específico. Alguém sempre fala em nome de certos grupos e a competição para isso também não cai do céu” (WALDENFELS, 2001, p. 130, tradução nossa). Para ilustrar a diferença operada por Waldenfels e que está na linha do raciocínio de Husserl, uma coisa é falar do ponto de vista *de* um valor universal, como o da justiça ou da verdade, reivindicá-lo em momentos precisos, lutar para que seja um valor efetivo para todos, mas que ainda está por ser realizado. Outra coisa é ser o “porta voz” de um valor e falar em nome dele, de modo impositivo, conclamando a partir de si mesmo a voz de um povo ou da humanidade¹⁶⁷. Quando se fala de humanidade autêntica, ela está longe desta última interpretação, pois depende da entrada do estrangeiro e da fenomenologia responsiva.

É possível falar de um terceiro¹⁶⁸ em Husserl? Para Waldenfels, o papel do terceiro em Husserl pode ser assumido por qualquer um, mas não pode ser apropriado por ninguém. Para ele, isso é o que o próprio Husserl diria:

¹⁶⁶ “Estou longe de rejeitar os aspectos da generalidade e mesmo da universalidade; sem eles não haveria ordem e nos afogariamos no silêncio e na inércia. Mas eu contesto decisivamente o postulado de uma universalização generalizada que vive da ignorância de seus próprios pressupostos. Contra ela surge uma oposição que parte da estranheza do outro. Simplificando: o *ponto de vista do universal* não deve ser confundido com um *ponto de vista universal*” (WALDENFELS, 2001, p. 130, grifos do autor, tradução nossa).

¹⁶⁷ Waldenfels destaca o problema disso no próprio conceito de “Europa” e de sua herança, como portadora de uma razão autêntica, numa exclusão do que é estranho quando se trata de compreendê-lo numa mescla entre etnocentrismo e logocentrismo. “A herança da Europa pertence que se entenda como a encarnação, a vanguarda de uma verdadeira crença, da razão autêntica, do verdadeiro progresso, da humanidade civilizada, do discurso universal... O nome ‘Europa’ torna-se ‘em nome da...’, os oradores (*Sprecher*) tornam-se porta-vozes (*Fürsprecher*) autodeclarados. Uma civilização não é mais avaliada, ela é avaliada em nome da civilização. O ‘milagre da razão eurocêntrica’ é que o europeu, como um verdadeiro cosmopolita, está ao mesmo tempo em casa no mundo e no mundo em casa. Naturalmente, o autêntico europeu que já está na mesma Europa não se sente igualmente em casa em todos os lugares”. (WALDENFELS, 2002, p. 12-13, grifo do autor, tradução nossa).

¹⁶⁸ Para Waldenfels a figura do terceiro e do estranho não estão relacionadas como dois lados de uma mesma moeda que podem ser integrados como um todo. Cada figura aponta para um lado diferente. “[...] o estranho (ou o estrangeiro) e o terceiro não se prestam a ser integrados em uma configuração unitária. Em vez disso, eles apontam em diferentes direções e abrem diferentes dimensões de experiência e linguagem. Essa divergência

o terceiro é qualquer um como alguém ou alguém como qualquer um. Se reivindicarmos o papel do terceiro, a intersubjetividade se dissolve em trans-subjetividade, a interculturalidade em transculturalidade; pois então não importa mais quem fala ou age dessa maneira geral” (WALDENFELS, 2001, p. 129, grifo do autor, tradução nossa).

O terceiro é o ponto de vista do universal assumido por qualquer sujeito pessoal, que tem em vista as estruturas universais do mundo da vida. Muito relevante frisar que Waldenfels se coloca em *oposição*, caso essas estruturas universais permaneçam aquém da diferença entre o próprio e o estrangeiro. Talvez nem Husserl tenha se resguardado de transferir para um aquém essa diferença. E, assim, de certo modo, toda estrutura universal que suspende ou propõe um aquém dessa diferença desemboca na neutralidade e na indiferença (Cf. WALDENFELS, 2001, p. 129).

Cada sujeito pessoal é *um* ser humano, não *o* ser humano. Para que a humanidade autêntica se identifique universalmente, de algum modo, com a pluralidade e estranheza dos seres humanos, é necessário que sujeitos de uma mesma comunidade tornem possível a vivência de valores concretos pautados nas diferenças e, ao mesmo tempo, coincidindo ou não no anseio pelo terceiro universal, a humanidade autêntica. A comparação com o terceiro aparece sempre como conveniência ou discrepância, de um universal que se exclui da relação comunitária para individualizá-la. Mesmo que outrem seja incomparável e desigual, a humanidade aparece como aspiração a um ideal igualitário, mas que se manifesta sempre ausente. É uma aspiração que sempre será sondada pelo paradoxo da comparação do incomparável, do mundo familiar respondendo ao mundo estranho. Como um ideal, a humanidade autêntica aparece como um equalizador dos incomparáveis. Como um valor, aparece como uma vontade dos sujeitos pessoais no esforço para realizá-la concretamente e testemunhá-la em comunidade.

4.5 ALGUMAS CONSIDERAÇÕES SOBRE A SEÇÃO

Na figura do terceiro, a imparcialidade aparece para se concretizar enquanto abertura e garantia da alteridade. A relação dual e comunitária são a base para a aparição do terceiro. Na relação de proximidade, face a face, tal como Lévinas descreve em seus textos, configura-se a origem responsiva e privilegiada da responsabilidade por outrem, que dá linhagem a todas as

preserva e protege o entrelaçamento do próprio e do estranho, para que não caia em partes isoladas ou seja violentamente incorporado em uma totalidade” (WALDENFELS, 2001, p. 128, tradução nossa).

outras relações. Todavia, ela não é suficiente, pois se está sempre às voltas das tentativas exclusas de supressão da alteridade. É necessária tematização e justiça, que compare a responsabilidade da proximidade e resguarde a alteridade. A figura do terceiro não pode ser a reprodução de uma tematização que nivele a alteridade, tampouco que confunda sua essência imparcial com o solipsismo, indiferença ou neutralidade. Ao contrário, deve permanecer fiel ao chamado mais originário do ético, ressoar sua voz. O cálculo e a medição da responsabilidade tornam-se uma resposta que trai a relação imediata com o rosto, mas que garante que nenhum rosto jamais seja apropriado, violentado, enfim, assassinado.

O terceiro imparcial nasce da mediação, da comparação dos incomparáveis. Mas também aquele que dá seu testemunho da verdade. Enquanto testemunha, ele pode ser movido pelas evidências que aparecem nos acontecimentos de sua própria vida. Daqueles que se sente chamado a descrever e orientar-se eticamente. De testemunha passiva, pode sempre procurar vislumbrar e esclarecer os acontecimentos em prol da verdade, bem como, o que lhe ocorre como uma possível realização de valores comunitários. Inserido numa vida comunitária, do testemunho de uma vida ética ao trabalho por valores concretos e objetivos, o sujeito pessoal pode trabalhar para um ideal de humanidade. A humanidade autêntica desponta como um terceiro elemento, para o qual uma comunidade se empenha em realizar-se eticamente com a aspiração de testemunhá-la. Enquanto ideal, a humanidade autêntica está colocada como uma tarefa infinita e o filósofo, como “funcionário desta humanidade”, tem o trabalho de testemunhar e ocupar um ponto de vista imparcial (desprendido de si) que reflita sobre os valores essenciais para a convivência, discernindo e elaborando responsivamente com os outros, por meio de suas descrições e ensino.

5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

O caminho que percorremos para descrever a imparcialidade, enquanto abertura da alteridade, implica o *sujeito* (sujeito transcendental, intencionalidade), a relação com os *outros* (intersubjetividade, estrangeiro e responsividade) e a figura do *terceiro* (fenomenalidade da imparcialidade, comparação entre intencionalidade e responsividade). As demais tematizações giram em torno dessas implicações, tais como o ideal de vida ético, a comunidade e a humanidade autêntica.

O conceito de imparcialidade não é uma efetividade, isto é, não está disponível naturalmente no mundo. Ao contrário, a atitude natural nos mostra que estamos envolvidos, enraizados no mundo. Estamos entrelaçados naturalmente com todas as descrições parciais que envolvem nosso contato com ele. Ninguém nasce imparcial. Todos nós pertencemos a uma origem, família, pátria, planeta... conhecemos a partir do que está a nossa disposição, formamos crença sobre o mundo, conduzimos a vida de acordo com o que acreditamos etc. Das nossas interações com o mundo nascem os laços afetivos, comunitários, de cuidado e amor, mas também os preconceitos, os equívocos e os problemas pertinentes à própria existência. Mas isso é tudo? Estamos determinados pelas nossas parcialidades? Transformamos os outros em meros conceitos adquiridos, de modo que a abertura a eles se dá somente quando se adequam as nossas crenças? Certamente que não. A imparcialidade, como uma reflexão filosófica, desponta como uma possibilidade para reconduzir nossas parcialidades de modo objetivo e ético, no contato com os outros para uma comunidade autenticamente humana.

A imparcialidade possui suas implicações e limites nas três esferas. Mostra-se insuficiente em esferas particularizadas. Sua realização depende de uma vida comunitária e o distanciamento de práticas que possam suprimir ou distanciar a alteridade, tais como a indiferença, a neutralidade e o solipsismo. A neutralidade pode ser tomada como um momento da *epoché*, em que se neutraliza as partes envolvidas para realizar sua essência. Por isso, um dos caminhos para as reflexões imparciais se dão, e podem ser tomadas, a partir das neutralizações. Mas a neutralidade não é um fim em si mesmo. Neutraliza-se partes para operar em nível eidético e imparcial, buscando o sentido evidente. A imparcialidade não deve significar indiferença com relação a outrem, pois isso seria a ruína total do sentido. Tampouco pode ser comparada ao solipsismo, uma vez que o estágio solipsista demarca exclusivamente sua esfera de propriedade e esquece que estamos desde o princípio em relação com outrem.

Na descrição da subjetividade transcendental de Husserl, como espectador não-envolvido e irreduzível, a imparcialidade aparece como a possibilidade de lançar luz, através

das suas funcionalidades conscientes, ao que realmente está entrelaçado em nossos vividos. Parte-se dos envolvimentos, com o objetivo de suspendê-los e refleti-los de modo transcendental. A imparcialidade aparece, para um sujeito transcendental, como a possibilidade de conhecer-se como estrutura encarnada no mundo, refletindo seus vividos, bem como, a partir do que é evidente nessa experiência, a possibilidade de realizá-la concretamente. Por isso, o eu puro aparece como um recurso essencial para a renovação de uma vida ética (pessoal e comunitária), e o método como um caminho indispensável para considerar a estrutura de doação dessa subjetividade. O sujeito não é somente ativo, mas está pressuposto toda uma estrutura de receptividade que torna possível sua atualização. É a partir da passividade e da afetividade que algo pode chamar a atenção e ser realizado ativamente, por funções que lhe constituem de modo transcendental. A reorientação de seus vividos pressupõe uma vida voltada para o mundo com os outros. Assim, uma subjetividade imparcial pode elevar sua vida num patamar de rigorosidade e reconduzi-la eticamente. A abertura para a alteridade se encontra numa vida aberta para o ideal ético.

O ideal de uma vida ética pautada pela reflexão e esclarecimentos imparciais não são suficientes como abertura a outrem, uma vez que a objetividade do mundo depende da intersubjetividade e de uma vida comunitária. É na relação com o outrem que se poderá constituir uma comunidade com valores objetivos e claros para todos. Mas como o outro aparece? Quem é outrem? Como a relação eu-outrem poderá ser estabelecida imparcialmente? Outrem é a alteridade irreduzível. É com o outro que me é próximo, mas que não pode ser assimilado ou igualado como qualquer outro em geral. A relação com outrem é a relação com o estranho, e uma vez que quisermos compreendê-lo, perdemos sua inacessibilidade e estranheza. O acesso a outrem é um “acesso ao originalmente inacessível”, como diz Husserl.

Na presença de outrem, a experiência subjetiva se vê mais passiva e afetada do que ativa. Ao invés de ter uma primeira palavra, ela se encontra numa escuta irrecusável. O apelo é mais originário e não pode não ser ouvido, sem prestar-lhe atenção. O sujeito se vê respondente ao que vem de outrem. Não há respostas prontas, e as situações não são repetidas, ou mesmo refletidas. Não há como antecipar os encontros. Mas já se está débito ao responder obrigatoriamente, e uma não-resposta implica em uma resposta. Como a subjetividade deve responder? As respostas precisam ser inventadas e improvisadas. É aqui que o sujeito pode se mostrar como um respondedor imparcial. A partir do discernimento e da elaboração com outrem. A elaboração responsiva não elimina todo o trabalho de reflexão e esclarecimentos próprios, pois pode improvisar respostas através do que apreendeu em suas experiências. Um

artista somente pode improvisar se tiver domínio técnico, “recebe a música tocando”. E o sujeito respondente se for imparcial, recebe o apelo respondendo eticamente.

Ao entrar na relação responsiva o sujeito se vê num desprendimento de si, pois evidencia na intersubjetividade, a própria estrutura e enraizamento da subjetividade. Sujeitos de um mesmo mundo, corroborando objetividades que fazem parte da existência. Não há sujeito separado disso. No fundo, as relações duais pressupõem uma vida comunitária. Trabalhar para o aperfeiçoamento comunitário começa na elaboração responsiva com outrem. Quais são os valores que deveria pautar uma vida comunitária? É na consideração pela pluralidade e diferença que os valores podem se tornar objetivos e servirem como base fundamental para vida em comunidade, bem como, uma aspiração para o ideal de vida pessoal pautado pela ética. É aqui que nasce uma comunidade autêntica que tem em seu horizonte a humanidade autêntica, a comunidade humanamente humana. Aspiração universal que se tona possível enquanto aspiração de uma vida pessoal em comunidade.

A relação face a face é mais originária e todas as demais relações são pressupostas no contato com rosto de outrem. Se existe uma possibilidade para a efetivação da comunidade ética e realização de uma humanidade autêntica, primeiro começa na relação radical com o rosto. Nessa relação, nos encontramos como responsáveis e respondentes. Todavia, como se trata de uma relação dual, a alteridade sempre corre o risco de ser apropriada. Uma relação dual é a base para uma comunidade ética, mas também a base de conflitos e duelos. Surge a necessidade de uma terceira figura que garanta que nenhuma alteridade sofra assimilação. O terceiro nasce na tentativa de mostrar a irredutibilidade de outrem. A relação dual não é suficiente para garantir a abertura para a alteridade, logo não sendo possível efetivar-se também enquanto imparcialidade.

A imparcialidade se fenomenaliza na figura de um terceiro. Se torna abertura autêntica para outrem. O terceiro aparece numa nova lógica. Abre o acesso invisível ao outro, resguardando sua alteridade de qualquer tentativa de anulação ou assimilação de alguma esfera de apropriação. *Ele* é excluído da intersubjetividade, não aparece como eu-outro da relação. Ele se exclui e aparece como um outro que vem por segundo. O terceiro aparece no rosto do outro da proximidade. No rosto se atesta uma visibilidade e invisibilidade incomparáveis, em que a alteridade nunca poderá ser capturada intencionalmente. A invisibilidade, pela qual o terceiro aparece, não demarca um outro de si mesmo, mas habita outrem e aprofunda sua inacessibilidade, retirando das implicações do dual-duelo. O terceiro é a garantia, portanto, da alteridade. É quando, por exemplo, uma testemunha imparcial em passividade total, sem o protagonismo na constituição dos acontecimentos, observa, numa situação, a assimilação ou

assassinato de outrem. A relação dual é suficiente para a ocorrência do assassinato, mas não para a sua manifestação e responsabilização. A responsabilização dependerá de alguém que a testemunhe. *Ela* se mostra para falar em nome de outrem, falando sobre o que testemunhou, preservando a alteridade irreduzível daquele que jaz efetivamente. A figura do terceiro aparece necessária para que haja justiça.

Surge a “comparação dos incomparáveis” na figura do terceiro da justiça. É o momento da comparação da proximidade e da responsabilidade. A figura do terceiro é necessária, embora “traia” a relação originária. A resposta que é exigida pelo rosto é protelada para uma resposta por um terceiro. Mesmo assim, sem a figura do terceiro não teríamos justiça nem a possibilidade de chamar a responsabilidade de quem se negou a convocação. O terceiro não pode ser uma tematização de nivelamento da alteridade, não deve reproduzir a relação dual-duelo. Deve ser o porta voz da relação mais originária que se dá na ética. *Ele* é um eco que ressoa dessa voz. Por isso, a comparação dos incomparáveis tem como pressuposto a relação originária do rosto.

O terceiro aparece na mediação e na comparação, mas também em seu testemunho da verdade. Dos acontecimentos que ocorreram em sua própria vida, o sujeito pode ocupar o lugar de um terceiro para testemunhar imparcialmente e orientar-se eticamente. De testemunha que observa seus envolvimento do mundo para assumir valores. Em sua vida pessoal, a aspiração pela comunidade ética, tendo em vista a humanidade autêntica que desponta enquanto possibilidade. A humanidade autêntica aparece como um terceiro elemento que impulsiona as subjetividades no empenho de realizar-se a partir de valores comunitários. Ela é um ideal pelo qual o filósofo terá uma tarefa infinita. Ele ocupa o lugar do terceiro, como um funcionário da humanidade, refletindo valores essenciais e evidentes, em constante discernimento e elaboração responsiva com os outros.

A humanidade autêntica, como comunidade do humano enquanto humano, precisa resguardar as diferenças dos sujeitos pessoais e, ao mesmo tempo, cuidar para que aquilo que é comunitário não se transforme num nivelamento, numa assimilação ou repulsão da alteridade. Ela precisa aparecer sempre como um terceiro, como um transcendental. Ninguém é seu porta voz e todos devem procurar realizá-la. É assim como ideal de vida ético. Sempre se mostra como um não-lugar objetivo, mas que estamos sempre em busca de aperfeiçoamento. A perfeição, o bom, belo, justo e verdadeiro despontam como possibilidades e nos motivam a realizá-los, de sermos suas testemunhas. Na vida, onde circunstâncias não deixam esperança para as suas efetividades, resta-nos trabalharmos por um mundo justo. Sermos funcionários e testemunhas de suas possibilidades. Eis uma tarefa infinita!

6. REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ALES BELLO, Angela. **Fenomenologia e ciências humanas: psicologia, história e religião.** Organização e tradução de Miguel Mahfound e Marina Massimi. São Paulo: EDUSC, 2004.
- ARISTÓTELES. **Ética a Nicômaco.** Tradução Edunb. São Paulo: Nova Cultural, 1996. [Coleção Os Pensadores].
- ASTRADA, Carlos. **Idealismo fenomenológico y metafísica existencial.** Buenos Aires: Universidade de Buenos Aires, 1936.
- BEJARMO, Julio César Vargas. La Ética Fenomenológica de Edmund Husserl como Ética de la “Renovación” y Ética Personal. **Studios de Filosofía.** N. 36, p. 61-94, 2007.
- BENOIST, Jocelyn. Egología y donación: primera aproximación a la cuestión de la presencia. **Anuário filosófico.** (28), p. 109-14, 1995.
- BENOIST, Jocelyn. Husserl: ¿Más allá de la onto-teología? Edición, traducción y notas de Jimmy Hernández Marcelo. **Aporia Revista Internacional de Investigaciones Filosóficas.** Segundo Número Especial, Santiago de Chile, p. 34-61, 2019.
- BENSUSSAN, Gérard. **Ética e experiência: a política em Lévinas.** Tradução Ozanan Vicente Carrara. Passo Fundo: IFIBE, 2009.
- BLUMENBERG, Hans. **Descripción del ser humano.** Edición literaria a cargo de Manfred Sommer. – 1 ed. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2011.
- BRAINARD, Marcus. **Belief and is neutralization: Husserl’s system of phenomenology in Ideas I.** New York: State University of New York Press, 2002.
- CAPALBO, Creusa. **Fenomenologia e Ciências Humanas.** São Paulo: Ideias e Letras, 2008.
- CAVALHEIRI, Alceu. **Entre o mesmo e o outro: a ambiguidade do conceito de renovação.** Universidade Federal de Santa Maria, 2018. (Tese de Doutorado).
- CELLI, Maria Eugenia. Yo-Tú y Él: la alteridad descubierta a partir del tercero. Reflexiones acerca de la propuesta filosófica de Jean-Luc Marion. In: **Congreso Internacional de Literatura, Estética y Teología**, “El amado en el amante: figuras, textos y estilos del amor hecho historia”. Universidad Católica Argentina. Facultad de Filosofía y Letras. Facultad de Teología; Asociación Latinoamericana de Literatura y Teología, Buenos Aires. VI, p.17-19, 2016.
- COUTINHO, Carolina D. M. V. **Amor e dom na fenomenologia de Jean-Luc Marion.** UFJF, 2014. (Tese de doutorado).
- CUNHA, Gilberto B. da. **A vida é uma linda melodia de violino.** 1ª Ed. Porto Alegre: LLuminar, 2021.
- DARTIGUES, André. **O que é a fenomenologia?** Tradução de Maria José J.G. de Almeida. Rio de Janeiro: Eldorado, 1973.
- DECS. Descritores em Ciências da Saúde. **Hemiplegia.** São Paulo: BIREME / OPAS / OMS, 2017. Disponível em: <https://decs.bvsalud.org/ths/resource/?id=6579&filter=ths_exact_term&q=HEMIPLÉGIA>. Acesso em: 16 nov. 2021.

DEPRAZ, Natalie. **Comprender Husserl**. Tradução de Fábio dos Santos. Rio de Janeiro: Vozes, 2007.

DRUMMOND, John J. **Historical Dictionary of Husserl's Philosophy**. Lanham: Scarecrow Press, 2008.

ECKHART, Mestre. **A nobreza da alma humana e outros textos**. Tradução de Raimundo Vier. Petrópolis: Vozes, 2016.

FABRI, Marcelo. A atualidade da ética husserliana. **Veritas**. V. 51, n. 2, p. 69-78, 2006.

FABRI, Marcelo. A forma racional de vida “preenchida” pela subjetividade pessoal. **Sapere Aude**. V.6, n. 12, Belo Horizonte, p.527-539, Jul./Dez. 2015.

FABRI, Marcelo. A motivação ética da fenomenologia Husserliana. *In.*: TOURINHO, C.D.C. (org.). **Origens e caminhos da fenomenologia**. Rio de Janeiro: Booklink, p. 66-84, 2014.

FABRI, Marcelo. **Ética e dessacralização**: a questão da subjetividade em Emmanuel Lévinas. Campinas: [s.n.], 1995. [tese de doutorado]

FABRI, Marcelo. **Fenomenologia e Cultura**: Husserl, Lévinas e a motivação ética do pensar. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2007.

FABRI, Marcelo. O próprio, o estrangeiro e o ponto de vista do universal: aproximações entre Lévinas e Waldenfels. **Aufklärung: revista de filosofia**, v. 6, n. 1, p. 25–34, 2019a.

FABRI, Marcelo. Reafirmar a efetividade do mundo: uma tarefa para a fenomenologia em tempo de mutações. *In.*: KORELC, Martina; SANTORO, Thiago Suman (Org.). **Husserl: questões metafísicas**. Goiânia: Gráfica UFG, p. 49-66, 2019b.

FERRER, Urbano; SÁNCHEZ-MIGALLÓN, Sergio. **La ética de Edmund Husserl**. Sevilla: Themata-Plaza y Valdés, 2011.

FONTANA, Vanessa Furtado. **A fantasia na fenomenologia de Husserl**. Porto Alegre, RS: Editora Fi, 2022. [Recurso Eletrônico]

GALLAGHER, Shaun y ZAHAVI, Dan. **La Mente Fenomenológica**. 2ª ed. Traducción de Marta Jorba. Madrid: Alianza Editorial, 2014.

GARCÍA-BARÓ, Miguel. **Edmund Husserl (1859-1938)**. Madrid: Ediciones del Orto/Biblioteca Filosófica, 1997.

HEGEL, G.W.F. **Fenomenologia do Espírito**. Parte I. 2ª edição. Tradução de Paulo Meneses com a colaboração de Karl-Heinz Effen. Petrópolis: Vozes, 1992.

HEIDEGGER, Martin. **Ser e tempo**. 10ª ed. Tradução revisada e apresentação de Marcia Sá Cavalcante. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2015.

HUSSERL, Edmund. **A crise das ciências europeias e a fenomenologia transcendental**: uma introdução à filosofia fenomenológica. I. ed. Tradução de Diogo Falcão Ferrer; director científico Pedro M. S. Alves. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2012a.

HUSSERL, Edmund. **A filosofia como ciência de rigor**. Coimbra: Atlântida, 1965.

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

HUSSERL, Edmund. **Analyses concerning passive and active synthesis**: lectures on transcendental logic. Volume IX. Translated by Anthony J. Steinbock. Editor Rudolf Bernet. Dordrecht/Boston/London: Kluwer Academic Publishers, 2001a.

HUSSERL, Edmund. **Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge**. 2ª Auflage. Herausgegeben und eingeleitet von S. Strasser. Husserliana Band I. Dordrecht: Springer Science/Business Media, 1991.

HUSSERL, Edmund. **Conferências de Paris**. Lisboa: Edições 70, 1992a.

HUSSERL, Edmund. **Europa**: crise e renovação, artigos para a revista Kaizo. 1º Ed. Tradução Pedro M. S. Alves e Carlos Aurélio Morujão. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2014.

HUSSERL, Edmund. **Experiencia y juicio**: investigaciones acerca de la geología de la lógica. Redacción y edición de Ludwig Landgrebe; epílogo de Luthar Eley; traducción Jas Reuter; revisión Bernabé Navarro. México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1980.

HUSSERL, Edmund. **First philosophy**. Lectures 1923/24 and related texts from the manuscripts (1920-1925). Translated by Sebastian Luft and Thane M. Naberhaus. Dordrecht: Springer, 2019.

HUSSERL, Edmund. **Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica**: livro segundo, investigação fenomenológica sobre la constituição. 2ª ed. Traducción de Antônio Ziron. México: UNAM, Instituto de Investigaciones Filosóficas, 2005.

HUSSERL, Edmund. **Ideias para uma fenomenologia pura e para uma filosofia fenomenológica**: introdução geral à fenomenologia pura. Tradução de Márcio Suzuki. 6ª ed. São Paulo: Ideias e Letras, 2006.

HUSSERL, Edmund. **Investigações Lógicas**: investigações para a fenomenologia e a teoria do conhecimento. Tradução de Pedro M. S. Alves, Carlos A. Morujão. Rio de Janeiro: Forense, 2015.

HUSSERL, Edmund. **Lineamenti di Etica Formale**. A cura di Paolo Basso e Paola Spinicci. Firenze: Le Lettere, 2002.

HUSSERL, Edmund. **Lógica formal y lógica transcendental**: ensayo de una crítica de la razón lógica. Traducción de Luis Villoro. México: Centro de Estudios Filosóficos; Universidad Nacional Autónoma de México, 1962.

HUSSERL, Edmund. **Meditaciones Cartesianas**. Segunda edición. Traducción de José Gaos e Miguel García-Baró. México: Fondo de Cultura Económica, 1986b.

HUSSERL, Edmund. **Meditações Cartesianas**: introdução à fenomenologia. Tradução Frank de Oliveira. São Paulo: Madras, 2001b.

HUSSERL, Edmund. **Méditations Cartésiennes**: introduction a la phémoménologie. Traduit de l'allemand par Mlle Gabrielle Peiffer et M. Emmanuel Lévinas. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1966.

HUSSERL, Edmund. **Problemas fundamentales de la fenomenología**. Traducción César M. y Javier San Martín. Madrid: Alianza, 1994.

HUSSERL, Edmund. Transzendente *Epoché* und Reduktion. Die Etablierung des Unbeteiligten Zuschauers (Herbst 1926). IN: **Zur Phänomenologischen Reduktion**. Texte aus dem Nachlass (1926-1935). BAND XXXIV. Aufgrund Des Nachlasses Veröffentlicht Vom

Husserl - Archiv (Leuven) Unter Leitung Von Herausgegeben Rudolf Bernet Und Ullrich Melle. Springer Science Business Media, b.v, 2012b.

INVERSO, Hermán G. **El mundo entre paréntesis**: una arqueología de las nociones de reducción y corpolidade. 1ª edição. Cidade Autónoma de Buenos Aires: Prometeo Libros, 2014.

KANT, Immanuel. **Crítica da razão pura**. 5ª ed. Tradução de Manuela Pintos dos Santos e Alexandre Fradique Morujão. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001.

KORELC, Martina. Notas sobre o sentido e a responsabilidade do filósofo. In: KORELC, Martina; SANTORO, Thiago Suman (org). **Husserl**: questões metafísicas. p. 149-177. Goiana: Gráfica UFG, 2019.

LANDGREBE, Ludwig. The problem of passive constitution. **Analecta Husserliana**. V, VIII, p. 23-36, 1978.

LÉVINAS, Emmanuel. **De outro modo que ser ou para lá da essência**. Tradução José Luiz Pérez e Lavínia Leal Pereira. Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2011.

LÉVINAS, Emmanuel. **Descobrendo a existência com Husserl e Heidegger**. Lisboa: Instituto Piaget, s.d.. (Pensamento e Filosofia).

LÉVINAS, Emmanuel. **Entre nós**: ensaios sobre a alteridade. Tradução de Pergentino S. Pivatto et. al. Petrópolis: Vozes, 1997.

LÉVINAS, Emmanuel. **Humanismo do outro homem**. Petrópolis: Vozes, 1993.

LÉVINAS, Emmanuel. **Totalidade e infinito**. Tradução de José Pinto Ribeiro. Lisboa: Edições 70, 1998.

LYOTARD, Jean-François. **A fenomenologia**. Tradução de Armindo Rodrigues. Portugal: Edições 70, 1954.

MADEIRA, Dhenis Cruz. O que é solipsismo judicial? **Revista Jurídica da Presidência**, v. 22, n. 126, p. 191–210, 2020.

MARION, Jean-Luc. **El fenómeno erótico**. 1edição. Buenos Aires: El cuenco de plata, 2005.

MARION, Jean-Luc. El tercero o el relevo del dual. **Stromata** (Argentina). Año LXII, p. 93-120, 2006.

MARION, Jean-Luc. **O visível e o revelado**. Tradução Joaquim Pereira. São Paulo: edições Loyola, 2010.

MARION, Jean-Luc. **Siendo dado**: ensayo para una fenomenología de la donación. Trad. y presentación de Javier Bassas Vila. Madrid: Síntesis, 2008.

MERLEAU-PONTY, Maurice. **Fenomenologia da percepção**. 5ª ed. Tradução Carlos Alberto Ribeiro de Moura. São Paulo: Martins fontes, 2018.

MERLEAU-PONTY, Maurice. **O visível e o invisível**. Tradução de José Artur Giannotti e Amado Mora d'Oliveira. São Paulo: Perspectiva, 2014.

MERLEAU-PONTY, Maurice. **Signos**. Tradução de Maria Ermantina Galvão Gomes Pereira. São Paulo: Martins Fontes, 1991.

MISSAGGIA, Juliana Oliveira. **Redução, intencionalidade, mundo: a fenomenologia Husserliana como superação da oposição entre realismo e idealismo.** Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, 2015. (Tese de Doutorado)

MISSAGGIA, Juliana. A intersubjetividade no pensamento husserliano tardio: a experiência de empatia e a comunidade de mônadas. **Philosophos - Revista de Filosofia**, v. 24, n. 1, p. 229-269, 2019. Disponível em: <<https://www.revistas.ufg.br/philosophos/article/view/46132>>. Acesso em: 14 set. 2021.

MOOR, Rudinei Cogo. A decomposição dos vividos (*Erlebnis*) e os pressupostos das aparições. **Revista Sofia - Versão Eletrônica**, v. 9, p. 235 -252, 2021.

MOOR, Rudinei Cogo. Subjetividade transcendental e Deus: fundamentos da fenomenologia de Husserl. **Griot**, v. 20, p. 112-124, 2020.

PATOCKA, Jan. **Introducción a la Fenomenología.** Traducción Barcelona: Herder, 2005.

PELIZZOLI, Marcelo Luiz. **A relação ao outro em Husserl e Lévinas.** Porto Alegre: EDIPUCRS, 1994.

PIETERZACK, Cristiane. O “terceiro’ encarnado” em Juan Carlos Scannone. In: RIBEIRO, Elton Vitoriano (org.). **É possível discernir filosoficamente a partir da América Latina?** Um diálogo com Juan Carlos Scannone. Porto Alegre/Argentina: Faculdade Jesuíta/Poliedro, 2020.

PIVATTO, P.S. Responsabilidade e Justiça em Lévinas. **Veritas**. V.46, n.2, p. 217-230, Porto Alegre: 2001.

QUIJANO, Antonio Zirión. **Breve diccionario analítico de conceptos husserlianos.** Segunda edición ajustada em pdf. Facultad de Filosofía y Letras / Instituto de Investigaciones Filosóficas Universidad Nacional Autónoma de México, 2017.

RICOEUR, Paul. **Na escola da fenomenologia.** Tradução de Ephraim Ferreira Alves. Rio de Janeiro: Vozes, 2009.

SACRINI, Marcus. **A cientificidade na fenomenologia de Husserl.** São Paulo: Edições Loyola, 2018.

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

SARTRE, Jean-Paul. **O ser e o nada: ensaio de ontologia fenomenológica.** 24ª edição. Tradução de Paulo Perdiggão. Petrópolis: Vozes, 2015.

SEBBAH, François-David. **Lévinas.** Tradução Guilherme João de Freitas Teixeira. São Paulo: Estação Liberdade, 2009.

SERON, Denis. Landgrebe et Fink sur l’universalité de la philosophie phénoménologique. **Les Études Philosophiques**. V. 62, n. 3, p. 281-292, 2002.

SERRES, Michel. **O terceiro instruído.** Tradução de Serafim Ferreira. Lisboa: Instituto Piaget, 1993.

SOKOLOWSKI, Robert. **Introdução à fenomenologia.** Tradução Alfredo de Oliveira Moraes. São Paulo: Edições Loyola, 2004.

WALDENFELS, B. El poder de los acontecimientos. Traducción de Reynner Franco. **Azafea: Revista de Filosofía**, Salamaca, v.6, n.5, p.139-151, 2004.

WALDENFELS, Bernhard. **Das Zwischenreich des Dialogs**: Sozialphilosophische Untersuchungen in Anschluß an E.Husserl, Den Haag: M. Nijhoff, 1971.

WALDENFELS, Bernhard. **De Husserl a Derrida**: introducción a la fenomenología. Traducción de Wolfgang Wegscheider. Barcelona/Buenos Aires/México: Paidós, 1997a.

WALDENFELS, Bernhard. Erfahrung des Fremden in Husserls Phänomenologie. **Phänomenologische Forschungen**, V. 22, p. 39-62, 1989.

WALDENFELS, Bernhard. Es gibt Ordnung/Il y a de l'ordre. **Phainomena** (Ljubljana), N. 84/85, p. 50-23, 2013a.

WALDENFELS, Bernhard. Europa antela extrañeidad. Trad. Oliver Kozlarek. *In.*: Dossier: Eurocentrismo, Globalización e Interculturalidad. **Revista de filosofía y filosofía de la cultura**, Año III, N. 5, p. 8-21, ENERO 2002.

WALDENFELS, Bernhard. Experience of the Alien in Husserl's Phenomenology, in: **Research in Phenomenology**. Translated by Anthony J. Steinbock. State University of New York - Stony Brook. 20, p. 19-33, 1990.

WALDENFELS, Bernhard. La alteridad del otro en los últimos escritos de Lévinas. **Estudios de Filosofía**. Traducción de Guillermo Hoyos Vásquez. N. 19-20, p. 231-240, 1999a.

WALDENFELS, Bernhard. La pregunta por lo extraño. **Logos: Anales del Seminario de Metafísica**. N. 32, p. 85-98, 1998-99.

WALDENFELS, Bernhard. Mundo familiar y mundo extraño: Problemas de la intersubjetividad y de la interculturalidad a partir de Edmund Husserl. Traducido por Guillermo Hoyos Vásquez. **Ideas y valores: Revista Colombiana de Filosofía**, n. 116, p. 119-131, 2001.

WALDENFELS, Bernhard. **Ordnung im Zwielficht**: 2 um ein neues Vorwort ergänzte Auflage. Frankfurt: Wilhelm Fink, 2013b.

WALDENFELS, Bernhard. Politics on the Borders of Normality. *In.*: **Symposium**. V. 11, N. 1, p. 5-13, 2007.

WALDENFELS, Bernhard. Responsive Ethics. *In.*: Dan Zahavi (ed.). **The Oxford Handbook of Contemporary Phenomenology**. Oxford University Press, p. 468-487, 2012.

WALDENFELS, Bernhard. Responsive Love. **Primerjalna Knjizevnost**. V. 39, n. 1, p. 15-30, 2016.

WALDENFELS, Bernhard. Respuesta a lo extraño: rasgos fundamentales de una fenomenología responsiva. *Dailmwn*. **Revista de Filosofia** (Murcia). N. 14, p. 17-26, 1997b.

WALDENFELS, Bernhard. The Equating of the Unequal. **Social Imaginaries**. Translated by John W.M. Krummel. V.1, n.1.2, p. 92-102, 2015.

WALDENFELS, Bernhard. **Topographie des Fremden**. Frankfurt: Suhkamp, 1999b.

YOUNG, Iris Marion. O ideal da imparcialidade e o público cívico. **Revista Brasileira de Ciência Política**. N. 9, p. 169-203, 2012.

ZAHAVI, Dan. **A fenomenologia de Husserl**. 1ª ed. Rio de Janeiro: Via vérita, 2015.

ZILLES, Urbano. A fenomenologia Husserliana como método radical. *In.*: HUSSERL, Edmund. **A crise da humanidade europeia e a filosofia**. Introdução e tradução de Urbano Zilles. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1996.