

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

**IMPLICAÇÕES ÉTICAS DO MÉTODO FENOMENOLÓGICO:
O ACESSO AO *ESTRANGEIRO* NA
QUINTA MEDITAÇÃO CARTESIANA**

DISSERTAÇÃO DE MESTRADO

Artur Ricardo de Aguiar Weidmann

Santa Maria, RS, Brasil

2010

**IMPLICAÇÕES ÉTICAS DO MÉTODO FENOMENOLÓGICO:
O ACESSO AO *ESTRANGEIRO* NA
QUINTA MEDITAÇÃO CARTESIANA**

por

Artur Ricardo de Aguiar Weidmann

Dissertação apresentada ao Curso de Mestrado do Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Área de Concentração em Filosofia Política, da Universidade Federal de Santa Maria (UFSM, RS), como requisito parcial para obtenção do grau de **Mestre em Filosofia**

Orientador: Prof. Dr. Marcelo Fabri

**Santa Maria, RS, Brasil
2010**

**Universidade Federal de Santa Maria
Centro de Ciências Sociais e Humanas
Programa de Pós-graduação em Filosofia**

**A Comissão Examinadora, abaixo assinada,
aprova a Dissertação de Mestrado**

**Implicações Éticas do Método Fenomenológico:
o Acesso ao *Estrangeiro* na
Quinta Meditação Cartesiana**

elaborada por
Artur Ricardo de Aguiar Weidmann

como requisito parcial para obtenção da graduação de
Mestre em Filosofia

COMISSÃO EXAMINADORA:

**Prof. Dr. Marcelo Fabri
(Presidente/Orientador)**

Prof. Dr. Simeão Donizeti Sass (UFU)

Prof. Dr. Noeli Dutra Rossatto (UFSM)

Santa Maria, 16 de março de 2010

Sem dúvida, nada há de mais natural, hoje em dia, do que ver as pessoas trabalharem da manhã à noite e optarem em seguida, por perder nas cartas, no café e em tagarelices o tempo que lhes resta para viverem. Mas há cidades e países em que as pessoas, de vez em quando, suspeitam que exista mais alguma coisa. Isso, em geral, não lhes modifica a vida. Simplesmente, houve a suspeita, o que já significa algo.

(Albert Camus)

AGRADECIMENTOS

Ao Orientador desta dissertação, Professor Dr. Marcelo Fabri,
pela maestria em sua orientação, sapiência em
seus ensinamentos e sensatez em seus conselhos.

Aos Professores e funcionários do Departamento de Filosofia
e do Curso de Pós-Graduação em Filosofia da UFSM,
pelas preciosas aulas ministradas e pelo auxílio durante
minha difícil exploração do mundo da Filosofia.

A Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES),
pelo apoio e financiamento desta pesquisa.

A minha amada Karina Dacol,
pela paciência, compreensão, e cumplicidade durante o percurso deste trabalho.

A querida Fátima Dacol,
pelo grande auxílio e estímulo prestados durante a redação deste trabalho.

Aos meus amigos e colegas: Fabrício Fortes, Débora Fontoura,
Cláudio Reichert, Marlon Teixeira, Diego Ecker, Andrei Cerentini,
Endrigo Longhi, Fabiane Schneider, Adel Vanny e Cesar Rodrigues
por todo companheirismo e estímulo recebido durante este período.

Enfim, aos meus familiares,
que muito tem me amparado e servido de base sobre a
qual me apoio em boa parte das coisas que procuro estabelecer.

RESUMO

Dissertação de Mestrado
Programa de Pós-Graduação em Filosofia
Universidade Federal de Santa Maria, RS, Brasil

IMPLICAÇÕES ÉTICAS DO MÉTODO FENOMENOLÓGICO: O ACESSO AO ESTRANGEIRO NA QUINTA MEDITAÇÃO CARTESIANA

AUTOR: ARTUR RICARDO DE AGUIAR WEIDMANN

ORIENTADOR: MARCELO FABRI

Data e Local de Defesa: Santa Maria, 16 de março de 2010.

O objetivo geral deste trabalho consiste em examinar a possibilidade de uma interpretação ética da *Quinta Meditação* cartesiana a partir de uma fenomenologia do *próprio* e do *estrangeiro*. A metodologia utilizada articula alguns tópicos históricos em uma reconstrução sistemática de conceitos fundamentais do texto husserliano, com base na obra *Meditações Cartesianas*, utilizando o auxílio de bibliografia especializada. Os passos do processo são os seguintes: Primeira etapa. Exame e explicitação do problema do *solipsismo teórico* e da noção de *Ego transcendental* na obra de Husserl, e a constituição da *Intersubjetividade transcendental*. Aqui, será levada em conta a importância que tal noção ocupa no que diz respeito à nossa construção conceitual acerca da possibilidade da comunicação das consciências, ou seja, da constituição da *Intersubjetividade transcendental*, e, por conseguinte, a constituição do mundo objetivo. Segunda etapa. A partir dos resultados da investigação acerca da constituição da *intersubjetividade*, iremos examinar a categoria da alteridade sob a possibilidade de elaboração de uma ética fenomenológica. Esta baseada no conceito de responsabilidade, descrito a partir das relações inter-humanas. Utilizaremos como interlocutores fenomenólogos contemporâneos tais como Ricoeur, Lévinas e Waldenfels de modo a investigar se a descrição da experiência com o *estrangeiro (não-próprio)* pode ou não ser lida, já em Husserl, como um problema ético. Partindo desses resultados, investigaremos as possíveis implicações éticas contidas na categoria da *intersubjetividade*. A hipótese com a qual iremos trabalhar é a de que Husserl teria deixado em aberto, a partir da *Quinta Meditação*, a possibilidade de pensarmos o início de uma consciência de responsabilidade a partir da relação entre uma *esfera própria* com uma *esfera estrangeira*, como pensado por alguns de seus discípulos, o que nos permitiria pensarmos a ética a partir de Husserl e não o contrário.

Palavras-chave: Fenomenologia. Husserl. Intersubjetividade. Ética. Próprio. Estrangeiro.

ABSTRACT

Master's Degree Dissertation
Program of Post-Graduate Studies in Philosophy
Universidade Federal de Santa Maria, RS, Brasil

ETHICAL IMPLICATIONS OF THE PHENOMENOLOGICAL METHOD: ACCESS TO THE *ALIEN* IN THE FIFTH CARTESIAN MEDITATION

AUTHOR: ARTUR RICARDO DE AGUIAR WEIDMANN

ORIENTATOR: MARCELO FABRI

Date and Place of Presentation: Santa Maria, March 16th, 2010.

This study aims at examining the possibility of an ethical interpretation of the *Fifth Cartesian Meditation* from a phenomenology of the *own* and the *alien*. The methodology used articulates some historic topics in a systematic reconstruction of fundamental concepts of the Husserlian text based on the *Cartesian Meditations* and also with the help of specialized bibliography. The following steps were taken to achieve that aim. First, the examination and explicitation of the *theoretical solipsism* problem, the notion of *transcendental Ego* in Husserl's work and the constitution of the *transcendental Intersubjectivity*. The importance that such notion has will be taken into account referring to our conceptual construction on the possibility of consciences communication, that is, of the *transcendental Intersubjectivity* constitution and, consequently, the constitution of the objective world. The second step will start from the results of the investigation about the constitution of *intersubjectivity* to examine the category of alterity under the possibility of elaborating a phenomenological ethics based on the concept of responsibility described from inter-human relationships. Contemporary phenomenologists works, like Ricoeur, Lévinas e Waldenfels, will be used as mediators so that we can investigate whether the description of the experience with the *alien (not-own)* can be read in Husserl as an ethical problem. From those results we will investigate the possible ethical implications contained in the *intersubjectivity* category. The hypothesis we will be working with is that Husserl would have left open, from the *Fifth Meditation*, the possibility to think the beginning of a conscience of responsibility from the relation of an *own sphere* and a *alien sphere*, as thought of by some of his disciples, which would allow us to think of ethics from Husserl and not the contrary.

Key-words: Phenomenology. Husserl. Intersubjectivity. Ethics. Own. Alien.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	9
1. A SUBJETIVIDADE TRANSCENDENTAL E O PROBLEMA DO SOLIPSISMO TEÓRICO	12
1.1. AS <i>MEDITAÇÕES</i> DE DESCARTES COMO O PROTÓTIPO DO FILOSOFAR HUSSERLIANO	12
1.2. ORIENTAÇÃO NATURAL E TESE NATURAL DO MUNDO	17
1.3. ATITUDE FENOMENOLÓGICA E <i>EPOQUÉ</i>	20
1.4. A CONSCIÊNCIA INTENCIONAL	24
1.5. A SUBJETIVIDADE TRANSCENDENTAL.....	28
1.6. O PROBLEMA DA REDUÇÃO AO SOLIPSISMO	33
1.7. CONSEQUÊNCIAS ÉTICAS	34
2. DETERMINAÇÃO DA ESFERA DO NÃO-PRÓPRIO PELA VIA DA REDUÇÃO INTERSUBJETIVA	38
2.1. O PROBLEMA DA OBJEÇÃO AO SOLIPSISMO	38
2.2. DETERMINAÇÃO DA ESFERA DO PRÓPRIO.....	40
2.3. A PERCEPÇÃO DO OUTRO POR <i>ANALOGIA</i>	42
2.4. A PRIMEIRA FORMA DA OBJETIVIDADE	45
2.5. A COMUNIDADE INTERSUBJETIVA MONÁDICA	49
2.6. RESULTADOS DA DETERMINAÇÃO DA ESFERA DO <i>NÃO-PRÓPRIO</i>	53
2.7. CONSEQÜÊNCIAS ÉTICAS	56
2.7.1. O eu concreto como sujeito da liberdade.....	56
2.7.2. Responsabilidade ético-moral e alteridade	59
3. INTERSUBJETIVIDADE, ALTERIDADE E ÉTICA: UM POSSÍVEL DIÁLOGO ENTRE HUSSERL E A ESCOLA DA FENOMENOLOGIA	63
3.1. BREVE EXPOSIÇÃO DA HIPÓTESE DE INVESTIGAÇÃO.....	63

3.2. CARACTERIZAÇÕES DA ÉTICA HUSSERLIANA.....	63
3.2.1. A luta contra o relativismo e o ceticismo	63
3.2.2. Análise do sentido de uma vida ética e humanidade autêntica	66
3.2.3. As Meditações Cartesianas: entre o <i>próprio</i> e o <i>estrangeiro</i>	69
3.3. BERNHARD WALDENFELS E A EXPERIÊNCIA DO ESTRANGEIRO	71
3.4. EMMANUEL LÉVINAS E A ÉTICA DA RESPONSABILIDADE	75
3.5. PAUL RICOEUR E O PROBLEMA ENTRE <i>IPSEIDADE</i> E <i>ALTERIDADE</i>	80
3.6. PALAVRAS FINAIS	84
CONCLUSÃO	85
BIBLIOGRAFIA	91

INTRODUÇÃO

No intuito de alcançar de maneira sistemática as implicações éticas da *Intersubjetividade transcendental* no contexto das *Meditações Cartesianas* de Husserl, explicitaremos primeiramente a noção de *Ego transcendental*. Este *Ego*, de forma simplificada, pode ser definido como sendo aquele que se descobre como constituinte de um mundo, onde nele se aglutina o fluxo de percepções da vida intencional a partir de uma unidade de domínio do campo transcendental. Trataremos, então, de explicitar o *Ego* enquanto sujeito do conhecimento possível e, dessa forma, colocamos o problema no modo como é possível abarcar todo o sentido existencial para o sujeito enquanto *Ego*.

A partir das *Meditações Cartesianas* de Husserl, iremos expor a forma da possibilidade de uma clausura do *Ego transcendental*, visto que, a partir de sua redução, o *eu* se torna o objeto primeiro e necessário, no qual se constituem suas pertencas, as coisas, e os outros. Assim, por questões metodológicas, explicitaremos o modo como Husserl deverá evocar a compreensão da *Intersubjetividade transcendental*, como um modo de superar esta clausura fenomenológica e buscar a comunhão intencional com os *outros eus* constituintes do mundo objetivo.

Na *Quinta Meditação* é dado que sem a experiência constituinte do *alter ego* não há a constituição plena do meu *eu* e nem a natureza constituinte do mundo objetivo. Dado que, a constituição do meu *eu* e do *outro*, é feita de modo intersubjetivo, onde posso, a partir disso, ter acesso a este *alter ego* de forma indireta, na medida em que estabeleço o domínio da esfera de minha pertença a partir de uma delimitação ôntica, na qual estabeleço aquilo que me é *próprio*. Finalizando esta análise, trataremos de expor as características fundamentais e o modo como se estabelece a constituição da *Intersubjetividade transcendental* ou a *Comunidade Universal das Mônadas*, bem como a importância que a noção de corporeidade possui para a fundamentação deste problema.

Por fim, dentro de nosso empenho em examinar a formação da *Intersubjetividade transcendental*, está em jogo não somente o exame desta como uma categoria de fundamentação do conhecimento e constituição da objetividade do mundo, mas, também, as implicações éticas que estão intrincadas nesta categoria, já que um dos pontos fundamentais é o encontro inter-humano por meio da percepção da alteridade. Este encontro antes do mais favorece o estabelecimento de parâmetros éticos sob o cunho da sociabilidade humana.

Assim, tentaremos demonstrar que sob a categoria da *intersubjetividade* estaria implícito o imperativo de que “os outros e o mundo objetivo não estejam isolados e que se deva constituir uma comunidade de *eus* que se relacionem de acordo com sua liberdade”. Na comunidade intersubjetiva, propõe-se uma construção igualitária da liberdade, onde a perspectiva ético-jurídica será: “Trata o outro como trata a humanidade em ti e nos outros”. Sendo assim, já que o *eu* possui uma liberdade, ou seja, possui uma vida de consciência guiada por princípios racionais, em sua relação com a comunidade pode-se notar que na constituição da *intersubjetividade* há um ser e um dever-ser, no qual presente e futuro se encontram nesse agir ético que se realiza no presente com o intuito de se preservar aquilo que é bom, tendo em vista a sua permanência para o futuro. Isso nos possibilita aqui e em última instância pensarmos o fenômeno de construção de uma ética baseada no encontro inter-humano.

A partir disso, no intuito de perseguir o objetivo geral deste trabalho, que consiste em examinar a possibilidade de uma interpretação ética da *Quinta Meditação* cartesiana a partir de uma fenomenologia do *próprio* e do *estrangeiro* iremos articular alguns tópicos históricos em uma reconstrução sistemática de conceitos fundamentais do texto husserliano, com base na obra *Meditações Cartesianas*, utilizando o auxílio de bibliografia especializada. Para isso, dividimos o processo em dois momentos. Primeiramente faremos o exame e explicitação do problema do *solipsismo teórico* e da noção de *Ego transcendental* na obra de Husserl e a constituição da *Intersubjetividade transcendental*. Nesta etapa, será levada em consideração a importância que tal noção ocupa no que diz respeito à nossa construção conceitual acerca da possibilidade da comunicação das consciências, ou seja, da constituição da *Intersubjetividade transcendental* e, por conseguinte, a constituição do mundo objetivo. No segundo momento, a partir dos resultados da investigação acerca da constituição da *intersubjetividade*, iremos

examinar a categoria da alteridade sob a possibilidade de elaboração de uma ética fenomenológica, baseada no conceito de *responsabilidade*, descrito a partir das relações inter-humanas. Utilizaremos como interlocutores fenomenólogos contemporâneos tais como Ricoeur, Lévinas e Waldenfels, de modo a investigar se a descrição da experiência com o *estrangeiro (não-próprio)* pode ou não ser lida, já em Husserl, como um problema ético. Partindo desses resultados, investigaremos as possíveis implicações éticas contidas na categoria da *intersubjetividade*. A hipótese com a qual iremos trabalhar é a de que Husserl teria deixado em aberto, a partir da *Quinta Meditação*, a possibilidade de pensarmos o início de uma consciência de responsabilidade a partir da relação entre uma *esfera própria* e uma *esfera estrangeira*, como pensado por alguns de seus discípulos, o que nos permitiria pensarmos a ética a partir de Husserl e não o contrário.

1. A SUBJETIVIDADE TRANSCENDENTAL E O PROBLEMA DO SOLIPSISMO TEÓRICO

1.1. AS *MEDITAÇÕES* DE DESCARTES COMO O PROTÓTIPO DO FILOSOFAR HUSSERLIANO

Husserl, em suas *Meditações Cartesianas*, apresenta a ciência fenomenológica como uma espécie de “*neocartesianismo*”¹, visto que toma emprestado de Descartes duas motivações metodológicas especiais, e que posteriormente serão reelaboradas ao seu modo para que possa dar continuidade ao seu projeto. Podemos apontar primeiramente a idéia de uma crítica geral a todo saber vigente e a idéia de uma reforma total das ciências, tendo como elemento fundante o sujeito cognoscente. Assim como Descartes em seu tempo, Husserl, no início do século XX, constata uma espécie de falta de unidade científica e obscuridade em relação aos fundamentos que moviam as ciências, situação essa que Husserl coloca como análoga à que Descartes viveu em seu tempo e que o motiva em sua busca por um recomeço radical na fundação das ciências, as quais deverão estabelecer sua cientificidade, não mais em um plano cosmológico ou divino, mas na subjetividade conhecedora em sua esfera de imanência.

Ao modo de Descartes, no que diz respeito ao voltar-se sobre o *eu meditante*, Husserl inaugura em suas *Meditações Cartesianas* um itinerário metódico que visa dar conta de toda atividade científica a partir de um fundamento de caráter rigoroso e apodítico. Assim, no rastro de Descartes, procurou estabelecer, a partir da subjetividade conhecedora e que confere sentido às realidades, o fundamento absoluto de todo ideal de cientificidade. De maneira semelhante à “dúvida metódica” cartesiana, a fenomenologia de Husserl busca a clareza e a evidência nos dados que resistiram ao processo de redução. Dessa forma, ultrapassa a contingência da

¹ Definida por seu fundador, no começo dos anos 1930, nas *Meditações cartesianas*, como um “neocartesianismo”, a disciplina fenomenológica toma do instaurador de nossa modernidade filosófica dois grandes motivos metódicos, os quais renovará profundamente: a realização de uma crítica geral de tudo quanto parece se impor a nós de maneira demasiado evidente, a saber, dos preconceitos; a idéia de uma reforma de todos os saberes pela descoberta de seu fundamento único no sujeito seguro de si mesmo (DEPRAZ, 2007, p. 11).

experiência cotidiana com vistas à fundação de uma ciência rigorosa fundada de maneira absoluta e em princípios apodícticos. Essa esfera de fundamentação deverá ser buscada a partir daquilo que revela e possibilita o acesso às realidades e seus modos de constituição e que possui o caráter de uma evidência apodíctica dada a partir de um domínio originário do ato de conhecer. O caminho que conduz a esse domínio originário se dá graças à caracterização da consciência como intencionalidade, pois é esta que em sua atividade confere sentido e valor aos objetos e que torna possível reduzir o mundo a um aparecer de fenômenos, e assim descrevê-lo a partir de sua atividade constituinte.

Tal domínio corresponde à *subjetividade transcendental* como sujeito que, a partir dos atos de consciência, confere sentido aos fenômenos, atividade essa descrita por Husserl como o fundamento que servirá de ponto de partida para qualquer ciência ou conhecimento pretendido. No entanto, esse domínio original somente poderá ser alcançado se suspendermos o sujeito da vida imerso na contingência, pois somente dessa forma poderemos acessar o *eu puro* na sua atividade transcendental de determinação de todo fenômeno. Esse sujeito será aquele que agrega e determina o sentido das realidades como o núcleo essencial de toda experiência possível; será, portanto, um eu transcendental que revelado pela *epoché* torna-se o verdadeiro núcleo de partida almejado no itinerário metodológico de inspiração cartesiana.

Husserl irá demonstrar, de uma maneira metódica progressiva, as implicações teóricas da adoção de um ponto de partida como o *eu* em sua esfera de constituição transcendental, de modo que possa conduzir de forma segura os processos que regem o alcance de um possível conhecimento de caráter rigoroso, essencial e necessário. Sendo assim, compartilha com Descartes a idéia de uma busca por uma ciência de caráter universal, baseada em um fundamento absoluto. Por essa via cartesiana, o objeto de investigação da fenomenologia husserliana será o *Eu* na pureza de sua atividade conhecedora e interrogante. Trata-se de investigar o modo como se dá a manifestação e constituição do sentido enraizada nesta esfera de atividade que lhe é própria.

A idéia que guiou Descartes na elaboração de suas *Meditações* foi a idéia de uma reforma radical da filosofia para poder estabelecê-la como uma ciência realizada a partir de fundamentos absolutos, significando, para ele, uma reforma paralela das demais ciências, visto que estas são ramificações de uma ciência

universal, a Filosofia. Portanto, somente poderão chegar ao status de ciência se de fato estiverem em uma ligação coerente e sistemática com a ciência filosófica. Dessa maneira justifica a necessidade de uma reedificação do conhecimento no que diz respeito à idéia de filosofia, pois esta é para ele uma unidade universal das ciências que se estabelece sobre um fundamento de caráter absoluto. Assim, para Descartes, a idéia de reforma do edifício do conhecimento se dá em um exercício filosófico realizado a partir do próprio sujeito cognoscente. Esse exercício consiste em voltar-se para si mesmo, e para dentro de si mesmo, desconsiderando as ciências vigentes no intuito de reconstruí-las. No entanto, é preciso estabelecer um método de investigação que possa conduzir com segurança aos fundamentos absolutos de uma ciência filosófica.

Partindo do método da dúvida cartesiano, Husserl propõe um sentido mais profundo da idéia de voltar-se para o *eu meditante*: o exercício filosófico do “voltar-se para o *eu* das *cogitationes* puras” (HUSSERL, 2001, § 1, p. 21). No método da dúvida, o que se busca alcançar em primeira mão é um conhecimento absoluto, excluindo a admissão de qualquer saber que esteja em possibilidade de ser colocado sob questionamento. Trata-se, portanto, de uma crítica metódica que visa, a partir dessa exclusão de dados da experiência e do pensamento que eram até então admitidos como certos, alcançar um “conjunto de dados absolutamente evidentes” (HUSSERL, 2001, § 1, p. 21). A primeira instância que deverá sucumbir ao método da dúvida será a experiência do mundo e, portanto, o mundo da experiência cotidiana deverá ser colocado fora de circuito. O que deverá restar então como evidência de caráter absoluto? Apenas o *eu meditante*, o qual não poderá ser suprimido pela existência ou não do mundo.

A partir da suspensão do mundo, resta somente o sujeito que medita como “*ego* puro de suas *cogitationes*” (HUSSERL, 2001, § 1, p. 21), como aquele que não poderá ser suprimido de nenhuma forma por ser a evidência primeira que resiste à dúvida metódica. Dessa forma, o *eu*, assim reduzido, poderá dar início a sua busca por evidências apodíticas em uma espécie de filosofar solipsista. Então, partindo de si mesmo e de sua interioridade, poderá almejar uma objetividade possível, ou seja, partir dos princípios imanentes ao *ego*.

Husserl denuncia as ciências de sua época como um conjunto desordenado: não há mais a idéia de uma unidade da ciência no que diz respeito aos seus próprios problemas e objetivos. No caso da filosofia, a fé que havia no início da

modernidade de estabelecer uma filosofia e ciência autônomas já não é mais uma fé autêntica. Ao invés disso, afirma que há somente um embate de exposições e falsas críticas, assim como também uma colaboração mútua simplesmente aparente, o que pode ser observado nos congressos, onde “os filósofos encontram-se, mas não as filosofias” (HUSSERL, 2001, § 2, p. 23), o que para Husserl significa a ausência de um lugar espiritual comum no qual as filosofias possam encontrar-se e promoverem a atividade filosófica e, ao mesmo tempo, uma situação análoga a que Descartes viveu em sua época. Por tal razão, procura estabelecer a partir das *Meditações* o modelo de reflexão filosófica que poderá conduzir a uma espécie de libertação da filosofia de seus preconceitos, para assim fundá-la como uma ciência autônoma, realizada a partir de evidências e justificativas dessas derivadas do próprio sujeito cognoscente. Em outras palavras, o que Husserl propõe é que se refaça o caminho cartesiano no sentido de um retorno ao *ego cogito* puro e restabelecer os predicados que decorrem desse, para se buscar um ponto de partida que sirva para desenvolver a idéia da fenomenologia transcendental de buscar uma ciência de fundamentos absolutos.

Na busca de um ponto de partida, Husserl exclui a validade de qualquer idéia de ciência normativa, justificando que esta medida será a orientação que poderá nos guiar de forma precisa e concreta em tal busca. No entanto, isso significa que é preciso tomar emprestado somente à idéia geral de cientificidade das ciências vigentes, o que fornecerá para as suas meditações uma “hipótese provisória, a título de ensaio, para guiar-nos nas meditações, e... avaliar em que medida ela é possível e realizável” (HUSSERL, 2001, § 3, p. 26). Em outras palavras, tomar emprestada a idéia que guia todas as ciências em seu intuito de tender à universalidade, a mesma idéia cartesiana de uma ciência universal justificada e fundamentada rigorosamente no conceito de evidência.

De acordo com Husserl, o conceito de evidência possibilita “a experiência de um ser e de sua maneira de ser;” (HUSSERL, 2001, § 5, p. 29), ou seja, na evidência, o objeto visado é dado em pessoa, se apresenta diante daquele que o visa, proporcionando ao sujeito uma consciência imanente desse objeto. Trata-se de um sentido que pode ser vivido na amplitude diversa de toda a experiência, seja ela de qualquer natureza. Sob esse aspecto, encontra-se a idéia de ciência, a qual irá buscar o sentido de uma verdade pura a partir de uma possibilidade objetiva de busca em uma evidência mais ou menos perfeita, a orientação em direção à

perfectibilidade de seu preenchimento significativa. Por isso, na busca de uma ciência de fundamentos é preciso estabelecer uma ordem de evidências primeiras sob as quais as demais irão poder apoiar-se para que haja uma coerente justificação absoluta. Essas evidências primeiras estão fundadas “na natureza das próprias coisas” (HUSSERL, 2001, § 5, p. 30). Aqui o conceito de *evidência* é apresentado por Husserl como um primeiro princípio metódico que deve ser adotado, se quisermos alcançar uma ciência de rigor. Conforme o autor:

Assumindo como filósofo meu ponto de partida, volto-me para o objetivo presumido de uma ciência verdadeira. Em conseqüência, não poderia evidentemente nem emitir e nem admitir como válido *nenhum julgamento, se não obtenho a partir da evidência*, ou seja, em experiências em que as “coisas” e os “fatos” em questão me são apresentados “em si” (HUSSERL, 2001, §5, p. 31).

Mesmo servindo-se do princípio de *evidência* como guia para alcançar uma ciência de fundamentos, é preciso, conforme a própria idéia da investigação husserliana, investigar quais serão as verdades primeiras que irão servir de base para a edificação de tão almejada ciência universal. É preciso, então, buscar uma evidência de caráter apodítico.

De acordo com Husserl, toda experiência está permeada por imperfeições, ou seja, está repleta de intenções não preenchidas ou incompletas. O preenchimento intencional dessas experiências inadequadas somente é possível em uma série de experiências concordantes que se dão na forma de sínteses significantes, as quais progressivamente preenchem e possibilitam a confirmação da experiência, idéia de perfeição denominada por Husserl de “*evidência adequada*” (HUSSERL, 2001, § 6, p. 33). Além da idéia de uma perfectibilidade das intenções, Husserl atenta para outro tipo de perfeição: a *apoditicidade*. Trata-se de um tipo especial de perfeição da evidência, a partir da qual se atribui todos os princípios por possuir uma indubitabilidade absoluta. Essa *evidência apodítica* é caracterizada como uma certeza que “exclui toda dúvida imaginável como desprovida de sentido” (HUSSERL, 2001, § 6, p. 33); portanto, uma evidência na qual a determinação do ser experimentado é captado “ele mesmo” com a certeza absoluta de sua existência, que, uma vez confirmada, exclui a possibilidade de qualquer dúvida.

Em um segundo momento, em sua busca por uma *evidência apodítica*, Husserl coloca a existência do mundo como uma evidência de caráter dubitável, ou seja, a anterioridade da experiência do mundo não garante a sua apoditicidade. Sendo assim, a existência do mundo e a sua evidência dada a partir da experiência sensível natural deverão ser abandonadas. Se o que se busca é uma ciência fundada em princípios absolutamente indubitáveis, a evidência do mundo deverá ser colocada em dúvida e, ao mesmo tempo, sofrer um trabalho crítico que nos forneça o seu alcance. Portanto, a experiência natural do mundo deverá ser excluída.

Assim como procedeu Descartes, Husserl propõe que nos voltemos para o *ego cogito*, domínio no qual deverá estar fundada a idéia de uma possível filosofia radical. Isto, pois, para Husserl, o *ego cogito* é a única região de ser que possui a característica de uma evidência de caráter apodítico. Trata-se, portanto, de uma mudança de atitude: a passagem de uma *orientação natural* para uma atitude filosófica com vistas à subjetividade transcendental. Vejamos no que consiste essa passagem.

1.2. ORIENTAÇÃO NATURAL E TESE NATURAL DO MUNDO

Dando continuidade a sua reflexão radical na busca por uma ciência fundada em evidências apodíticas, Husserl propõe que coloquemos o mundo e as ciências existentes fora de circuito, de maneira que o mundo, apesar de continuar existindo, possua apenas uma mera pretensão de existência enquanto fenômeno, o que seria válido inclusive para os *outros eus*, na medida em que estes participam do mesmo mundo circundante que *eu*. Em outras palavras, significa colocar o mundo e a natureza dos corpos não mais como existentes efetivos dispostos no mundo para mim, mas colocar o mundo e sua existência somente como “*fenômeno de existência*” (HUSSERL, 2001, § 8, p. 36) para posteriormente submetê-lo à uma crítica reflexiva. Na segunda sessão de suas “*Idéias...*”², Husserl apresenta o problema da tese da

² HUSSERL, E. *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phenomenologischen Philosophie* (HUSSERLIANA II), Tübingen, Max Niemeyer Verlag, 1980. , trad. Brasileira (Márcio Suzuki): *Idéias para uma fenomenologia pura e para uma filosofia fenomenológica: introdução geral à fenomenologia pura*, Aparecida, SP: Idéias & Letras, 2006.

orientação natural e seu posterior abandono com vistas a uma atitude fenomenológica, o que está contido nas *Meditações* de maneira simplificada e, por isso, merece uma explicitação mais detalhada sobre em que consiste essa passagem.

Nessa segunda sessão das “*Idéias...*”, Husserl efetua um movimento reflexivo que parte do sujeito que medita em sua orientação natural. Nesta orientação, o sujeito percebe o mundo como uma totalidade unitária de tudo o que se encontra no espaço e no tempo. O mundo é dado em uma intuição imediata ao modo de uma disponibilidade. Este estar disponível significa que não somente a corporeidade material, os seres anímicos e o mundo da prática e suas valorações estão “à disposição”, estão em uma relação de independência com sujeito, não importando se ele esteja voltado ou não para essas esferas de domínio. O mundo está disposto como uma efetividade no campo intuitivo do sujeito que o experimenta ao modo de um horizonte de significação mais ou menos determinado. Dessa forma, a subjetividade está referida a um mundo que, mesmo que seu conteúdo seja variável, é um único e mesmo mundo que a circunda, ou seja, é membro participante desse mundo de coisas disponíveis.

Todos os atos de consciência possíveis sejam eles atos teóricos, afetivos ou volitivos, em sua espontaneidade, estão referidos ao mundo no qual o sujeito se encontra e que ao mesmo tempo o circunda. Estes atos de consciência, em sua relação com o mundo como imediatamente disponível, são denominados por Husserl pela expressão cartesiana *cogito*. No entanto, enquanto imerso na vida natural, o *cogito* se coloca como irrefletido, ou seja, ele ainda não é objeto de investigação fenomenológica, pois trata-se de uma orientação que antecede toda teoria. Estar em “orientação natural”, para Husserl³, é aceitar o mundo como estando aí sempre à disposição, aceitando-o do modo como este se apresenta na experiência imediata daquele que o experimenta, sem modificar a sua tese geral.

De uma maneira simplificada, a *atitude* ou *orientação natural* se caracteriza como um estado pré-filosófico no qual a realidade exterior é dada como pronta: uma esfera de sentido pouco refletida que constitui a base que poderá dar início a toda

³ *Idéias* §30 p. 77: “Eu encontro a “efetividade”, como a palavra já diz, *estando aí*, e *a aceito tal como se dá para mim, também como estando aí*. Toda dúvida e rejeição envolvendo dados do mundo natural não modifica em nada *a tese geral da orientação natural*.”

reflexão filosófica por ser uma postura na qual nos encontramos originalmente⁴. De acordo com Husserl, a consciência na *atitude natural* encontra-se em um estado de ingenuidade⁵ filosófica no qual vê e se posiciona diante dos objetos e do mundo como sendo reais e exteriores. Nesse ver cativo do mundo, o sujeito posiciona-se diante da objetividade do mundo como algo pronto em uma espécie de atitude passiva ou irrefletida.

Na *atitude natural*, a subjetividade encontra-se em um mundo que é colocado como algo pré-determinado, pronto. Nesse mundo dado, a subjetividade o absorve e é absorvida por ele, caracterizando-se como situada em um contexto cultural de sentidos pouco refletidos. Entenda-se, aqui, “atitude” em um sentido de “estar encaixado”, e “natural” como algo espontâneo, irrefletido. Nessa atitude, o mundo é tomado como um existente em si, e somente o mundo natural possui o valor de uma existência efetiva. A vida, nesses termos, se daria somente no mundo e para o mundo - a consciência encontrando-se presa nessa crença em relação à realidade.

Nessa orientação, não se reconhece nenhuma outra dimensão de realidade que não seja a da própria natureza exterior - vista como uma totalidade unitária daquilo que se encontra no espaço e no tempo -, o que seria válido, inclusive, para a dimensão humana do espírito. Dessa maneira, o mundo dado seria o móvel de toda a dimensão unitária de sentido da objetividade e das relações dos sujeitos para com este. De maneira a aceder ao nível verdadeiramente filosófico, Husserl propõe, a partir de um ato da vontade, o posicionamento do sujeito em uma *atitude fenomenológica* - uma atitude metódica que resguardaria a constituição do sentido do mundo e das relações do sujeito para com este. Assim, tendo em vista os objetivos antes apresentados, se torna necessário abordar o sujeito enquanto *eu puro*, uma subjetividade que não é apenas participante do mundo e de suas relações para com este, mas como *eu* que confere sentido aos fenômenos que lhe aparecem pelos atos de consciência. Sendo assim, é necessário proceder metodicamente,

⁴ SOKOLOWSKI, 2004, p. 51: “A atitude natural é o foco que temos quando estamos imersos e, nessa postura original, orientada para o mundo, quando intencionamos coisas, situações, fatos e quaisquer outros tipos de objetos. A atitude natural é, podemos dizer, a perspectiva padrão, aquela da qual partimos, aquela que estamos originalmente.”

⁵ LÉVINAS, 1998 p. 47: A atitude natural é muito menos caracterizada pelo realismo do que pela *ingenuidade* desse realismo, pelo facto do espírito se encontrar sempre aí perante o objecto já feito, sem se interrogar sobre o sentido da sua objectividade, isto é, sem a apreender na evidência que ela se constitui.

suspendendo a crença do mundo enquanto realidade de significados prontos através da *epoqué*, de modo a dar início ao trabalho de crítica do conhecimento. Através da *epoqué*, irá se suspender a crença no mundo natural para o qual estamos espontaneamente orientados, colocando assim a realidade como um fenômeno de existência, na qual o foco de minha atenção passa a ser voltado para a constituição dos objetos em geral, constituídos a partir da experiência dos atos de consciência a nível intencional.

1.3. ATITUDE FENOMENOLÓGICA E *EPOQUÉ*

Com o intuito de dar continuidade aos objetivos iniciais de estabelecer uma ciência universal baseada em fundamentos absolutos, dados a partir do sujeito cognoscente, Husserl visa romper com a tese da orientação natural com vistas a uma *atitude fenomenológica* ou *transcendental*⁶. Em tal atitude, a existência do mundo é colocada fora de circuito, passando a ter somente uma mera “*pretensão de existência*” (HUSSERL, 2001, § 8, p. 36), ou seja, a totalidade do mundo em suas diferentes formas passa a ser visada apenas como “*fenômeno de existência*” (HUSSERL, 2001, § 8, p. 36). Trata-se de um ato livre do sujeito que consiste em se abster da crença natural da realidade empírica, de modo que esta tenha sua validade suspensa. Essa realidade espontaneamente dada continua permanecendo disponível, no entanto modificada por tal atitude fenomenológica é possível acessá-la ao modo de uma reflexão filosófica, capaz de dar conta de seus conteúdos intencionais. Significa que não iremos mais tomar como válida a crença dada a partir dos atos efetuados na orientação natural da vida cotidiana: todos os atos e fenômenos antes visados a partir da atitude natural irão perder sua validade e passarão a ser vistos como “*simples fenômenos*” (HUSSERL, 2001, § 8, p. 38).

Em sua ruptura com a *tese da orientação natural*, Husserl procede se abstendo da crença existencial do mundo empírico e sua validade. Trata-se de inibir as atitudes que colocam o mundo como algo pronto e de maneira irrefletida e,

⁶ PELIZZOLI 1994, p. 18: “A *epoqué* tem como primeira tarefa o ataque à “tese natural” – atitude natural, posição de uma subjetividade que vive um determinado mundo, absorve-o e é absorvido por ele, que habita um contexto cultural de horizontes pouco refletidos.”

portanto, fazer com que percam sua validade de modo que reste o mundo como um mero aparecer de fenômenos. Essa inibição de qualquer crença ou presunção em relação à objetividade do mundo é designada como *epoqué* fenomenológica, a qual consiste em colocar o mundo objetivo “*entre parênteses*”. Não consiste propriamente em excluir o mundo, mas simplesmente tirá-lo de circuito de modo que o que reste sejam os puros vividos de consciência do sujeito cognoscente e seus objetos intencionais, quer dizer, os fenômenos de consciência em seu caráter mais geral e universal. Esta *epoqué* se constitui como resultado do ato voluntário de superação e saída da *atitude natural*. Trata-se, portanto, de uma espécie de inibição metodológica⁷ da crença natural do mundo, possibilitando a análise de toda experiência a partir do *eu*, o qual constitui o mundo a partir de seus variados atos de consciência e suas *cogitationes*. Nas palavras de Husserl:

Pode-se dizer assim que a *epoqué* é o método universal pelo qual me percebo como *eu puro*, com a vida de consciência que me é própria, vida na qual e pela qual todo o mundo objetivo existe para mim, exatamente da forma como existe para mim. Tudo o que é “mundo”, todo ser espacial e temporal existe para mim, quer dizer, vale para mim. (HUSSERL, 2001, § 8, p. 38)

A *epoqué* fenomenológica, como uma atitude metódica, coloca o mundo como um aparecer de fenômenos. Por essa via, a descrição e a análise dos objetos se dará pelo modo como se apresentam na e para a consciência e no modo como adquirem sua significação. O resultado da *epoqué* nos conduz ao horizonte dos puros vividos de consciência, que nos remetem assim ao *eu puro* e suas *cogitationes*. Isso se aplica, pois para Husserl não é possível pensarmos um mundo que não seja aquele que se encontra no sujeito e que extrai dele a sua validade. A *epoqué*, ou redução fenomenológica, segue os moldes da atitude cética dos antigos gregos. Tal atitude, que provém da própria vontade daquele que se coloca nesta, consiste em uma suspensão de todos os nossos juízos de valor acerca dos fenômenos, de maneira que nos reste somente aquilo que se apresenta à

⁷ Cf. Van Breda em sua exposição contida na publicação HUSSERL - Cahiers du Royaumont, na qual afirma que “para Husserl la reducción (*epoqué*) es el procedimiento que permite acceder al nivel verdaderamente filosófico”.

consciência como evidência de caráter essencial e necessário. Portanto, nesse horizonte de caráter essencial irá residir o interesse maior da investigação fenomenológica - que procurará resgatar a dimensão de constituição de sentido dos fenômenos antes irrefletida pela *atitude natural*. O que Husserl propõe é que deixemos de lado as determinações mundanas, desprovendo-as de seu uso filosófico, e que nos voltemos para o horizonte de sentidos dado pelos fenômenos. Desse modo, se poderia salvaguardar a dimensão eidética, a qual carrega em si a esfera de sentido dos fenômenos que se apresentam no fluxo da consciência intencional. Trata-se de dirigir o olhar para a vida em si da consciência que é consciência do mundo na pureza de suas *cogitationes* e, portanto, colocar-se como um *ego* em sua pureza é visar o mundo como correlato intencional.

Uma vez exercida a *epoché*, a realidade passa a ser vista como “fenômeno de existência”, de modo que a experiência que tenho do mundo como um conjunto de dados exteriores disponíveis para mim perde sua relevância. Assim, o que passa a ter importância primordial será a experiência que tenho dos objetos e do mundo a partir das vivências intencionais e no modo como estes são constituídos desde a consciência. A *epoché* pode ser vista como uma via metódica negativa que nos afasta de toda posição original de imersão da realidade como simples disponibilidade de objetos prontamente constituídos, para posteriormente nos expor diante da pura vida de consciência e seus objetos intencionais de maneira a tender à universalidade dos fenômenos. Trata-se de uma situação na qual é possível remontarmos à constituição do sentido das realidades que se dão para o sujeito da experiência, visto que, pela via da *epoché*, a consciência é orientada para si mesma e, portanto, à possibilidade de acesso ao *eu puro* que vivencia e que dá sentido aos fenômenos.

A *epoché* nos permite acessar a esfera primordial do *ego cogito*. O resultado desse esforço metódico será um *Eu* residual que sendo “puro” possui um caráter apodítico, pois está acima da contingência das relações mundanas dadas na orientação natural. Esse *eu puro* resultado da redução, se trata do sujeito da experiência que processa e aglutina o fluxo das vivências intencionais que o constituem. Com esse *eu puro* residual abre-se o campo de análise da experiência na esfera transcendental de modo que estas experiências serão sempre experiências internas de um eu evidente a si mesmo e que instaura a objetividade do conhecimento. Assim, com a *epoché* e a revelação do *eu puro* em sua

instauração da realidade a partir da esfera transcendental, é possível pensarmos a relação entre transcendência e imanência, possibilitando dessa forma desvelar o modo pelo qual o “em-si” passa a ter sua validade objetiva como sendo “para-mim”. Em outras palavras, trata-se de uma reflexão que coloca o sujeito como sendo aquele que processa e aglutina o fluxo das vivências intencionais conferindo uma objetividade à experiência do mundo.

Com a redução fenomenológica, é colocado fora de circuito tudo aquilo que possa transcender ao *cogito*, de modo a conduzir toda possibilidade de conhecimento à evidência no *ego*. Trata-se de um esforço espiritual através do qual a tese da orientação natural é colocada fora de circuito para que se possa investigar a origem de seu sentido no próprio pensamento que o constituiu, isto é, reportar-se à esfera de convergência entre o sentido de uma realidade da qual o sujeito constitui e é constituído, e o alcance de suas possibilidades de conhecimento. Portanto, voltar-se para as primeiras evidências que resistem a toda contingência e que nos conduz ao ser imanente, reavendo a esfera de sentido de um mundo que é constituído através dos diversos atos de uma consciência que opera a nível transcendental, “um mundo constituído por um pensamento: uma síntese dos noemas da noese, deixando aparecer as evidências de que ele tira a sua origem e de que é produto sintético” (LÉVINAS, 1998, p. 49) .

O grande resultado da *epoché* é o *ego puro* que, em relação ao mundano e contingente, terá um caráter universal e necessário e, portanto, o sujeito que conhece como o fundamento certo e último de toda objetividade possível. A partir desse *eu puro*, o mundo, antes dado como natural, passa a ter o valor de uma mera pretensão de realidade, o que passa a ser válido inclusive para os *outros eus*, que passarão a ser vistos como dados da experiência. Esse sujeito da experiência, resultado da redução fenomenológica, passa a ser evidente a si mesmo como sendo aquele que processa o fluxo das vivências que o constituem e que lhe permite colocar-se como constituinte de uma objetividade comum.

O *eu puro*, surgido como resultado do “pôr entre parênteses” o mundo objetivo pela via da *epoché*, em última análise, é o sujeito que dá sentido aos fenômenos a partir de suas vivências intencionais. Ele é um agente da verdade

capaz de responder sobre seus diferentes atos teóricos e práticos⁸. Nas palavras de Depraz (2007, p. 40): “Eu me ponho a mim mesmo em suspenso enquanto ego natural absorvido no mundo, eu crio a ficção de minha própria aniquilação, para renascer, inderme, enquanto ego transcendental”. Através desse pôr “entre parênteses”, é possível à consciência reduzir-se a este *eu puro* que é evidente a si mesmo e por si mesmo, como o meditante primeiro.

Através da efetivação da *epoché*, o mundo como realidade factual é colocado fora de circuito; no entanto, essa via negativa tem como objetivo salvaguardar o “mundo como eidos” (HUSSERL, 2006, §33, p. 83), conquistando de uma autêntica região de ser. Trata-se da região de ser dos puros vividos de consciência e seus correlatos intencionais considerados a partir de um *eu puro*. Portanto, dirigir nossa atenção para aquilo que se encontra na consciência em sua própria atividade imanente, dado que esta não sofre nenhuma alteração com a suspensão da tese geral da orientação natural, já que possui um ser próprio, e que, por sua vez, é passível de análise, graças ao seu caráter intencional.

1.4. A CONSCIÊNCIA INTENCIONAL

A partir do conceito de “intencionalidade”, herdado da Filosofia Escolástica através de Franz Brentano, Husserl propõe uma modificação de tal conceito, conduzindo-o para uma esfera de investigação focada em aspectos cognoscitivos, como escreve em *A Idéia da Fenomenologia*⁹.” As vivências cognitivas – e isto pertence à essência - têm uma intentio, visam (meinen) algo, referem-se, de um ou outro modo, a uma objectualidade; mesmo se a objectualidade lhes não pertence.” (HUSSERL, 1990, p. 83, [55]). A mesma posição pode ser vista em *Idéias I*, § 84,

⁸ O ego não é uma coisa separada, mas o homem como capaz de viver um tipo de vida racional. É a entidade que pode dizer “eu” e assumir a responsabilidade pelo que é dito. Além do mais, o ego transcendental não é apenas o agente da ciência; não é apenas “intelecto” fazendo inferência e construindo hipóteses; não é meramente uma máquina calculadora. Além de ser o agente da ciência, o ego transcendental é também o agente da verdade na conduta humana, em que as ações são livres e responsáveis porque são a consequência de uma avaliação inteligente... (SOKOLOWSKI, 2004, p. 132).

⁹ HUSSERL, E. – *Die Idee der Phänomenologie – (Band II Husserliana)*, trad. Portuguesa: Artur Mourão, *A Idéia da Fenomenologia*, Lisboa, Edições 70, 1990.

em que afirma que “por intencionalidade entendíamos aquela propriedade dos vividos de “ser consciência de algo” (HUSSERL, 2006, §84, p. 190). De acordo com Lévinas, isto:

[...] resume a teoria husserliana da vida espiritual: toda a percepção é percepção de um apreendido, todo juízo é um juízo de um estado de coisas julgado, todo desejo é desejo de um desejado. Não é uma correlação de palavras, mas uma *descrição* de fenômenos. Em todos os níveis da vida espiritual – seja no estado da sensação ou do pensamento matemático –, o pensamento é *desígnio* e intenção (LÉVINAS, 1998, p.28-29).

Graças a esta peculiaridade essencial da consciência enquanto *intencionalidade* é possível pensarmos a fenomenologia como um método de análise das intenções que surgem no fluxo ininterrupto das vivências. Trata-se em última instância, de uma filosofia que busca pelo sentido dos atos designativos da consciência intencional. A efetivação da *epoché*, simplesmente exclui a crença ingênua na existência indubitável do mundo com seus objetos disponíveis, o que não exclui a relação que o sujeito tem para com este. No entanto, o que ocorre é uma mudança no modo como se opera essa relação. A adoção de uma atitude fenomenológica pela via da *epoché* coloca o mundo como algo que se apresenta para o sujeito como sendo seu mundo, mundo que se dá no modo do “para-mim”, mundo que o *ego* traz em si como sua esfera de sentido constituída e constituinte. Trata-se, portanto, de interpretar a intencionalidade como a visada que o olhar da consciência tem quando se dirige para um determinado sentido, e não interpretá-la como uma simples peculiaridade subjetiva mediadora entre exterioridade e interioridade.

A intencionalidade é posta por Husserl como uma correlação entre *cogito* e *cogitatum*, na qual o objeto é tido como um índice na totalidade do fluxo de vivências nos quais é experimentado. Assim, a lei de essência da consciência é ser intencional, ou seja, de ser sempre consciência de algo, de tomada de posição, e de referência a algo que não seja ela mesma ou o próprio ato de conferir sentido. “A palavra intencionalidade não significa nada mais que essa particularidade fundamental e geral que a consciência tem de ser consciência de alguma coisa, de conter, em sua qualidade de *cogito*, seu *cogitatum* em si mesma.” (HUSSERL, 2001,

§14, p. 51). Assim, todo estado de consciência como sendo sempre consciência de algo é por si mesmo independente de o objeto ser concreto ou matemático, pois todo ato de consciência “põe” o objeto visado como objeto de uma intenção, ou seja, como algo assumido, uma tomada de posição diante de. Portanto, intencionalidade, entendida como a característica essencial da consciência de ser consciência de algo, significa que a consciência em sua qualidade de *cogito* contém em si mesma o seu *cogitatum*, a propriedade de o pensamento “*conter idealmente outra coisa sem ser ele*” (LÉVINAS, 1998, p. 29).

A essência do *ego transcendental* é viver em sistemas intencionais concordantes, o que significa que é ele quem vivencia de maneira contínua a relação entre *cogito* e *cogitatum*, sintetizando as vivências em sua multiplicidade de perfis e modos de aparecimento como um pólo unificador, configurando assim uma espécie de síntese de identificação. No comentário de Lévinas (1998, p.30): “A intencionalidade da consciência é o facto de, através da multiplicidade da vida espiritual, se encontrar uma identidade ideal de que essa multiplicidade mais não faz do que efectuar a síntese”. Os objetos intencionais mostram-se à consciência enquanto “fenômenos” dispostos no fluxo imanente da consciência como idênticos e sujeitos ao poder sintético do *ego transcendental* na esfera eidética. Os objetos intencionais serão sempre correlatos intencionais das diversas modalidades de atos de consciência. A *intencionalidade* nos permite demonstrar que todo ato de consciência se dirige para um determinado objeto visado que ele traz em si mesmo. Perceber um objeto em seu âmbito “ideal” e analisá-lo a partir de suas intenções vazias ou preenchidas é algo que se tornou possível graças à adoção de uma atitude transcendental que tornou o mundo um “fenômeno de existência”. Dessa forma parece possível em Husserl romper o dualismo entre exterioridade-interioridade, incluindo intencionalmente o mundo na consciência. Trata-se, portanto, de uma “transcendência na imanência”. O objeto intencional é constituído como o resultado da atividade sintetizadora do *eu*, realizada através do fluxo de vivências intencionais que se dão no tempo. Assim, a unidade de sentido idêntico de um determinado objeto é dada graças à apreensão de tal em uma série múltipla de modos de doação realizados em experiências concordantes.

De acordo com Husserl, o próprio *eu* exerce uma atividade ou força sintetizadora devido ao seu poder intencional que implica sempre em experiência e apreensão intuitiva. Assim, o *ego transcendental* não é o substrato do qual emerge o

objeto intencional, mas sim o responsável pela atividade de síntese unificadora designativa do objeto. O objeto intencional necessita dos atos de consciência para que o seu sentido possa ser dado, e, portanto, inconcebível sem a função tética exercida pelo *ego*. Conforme afirma Husserl:

[...] todo o sentido que tenha e possa ter para mim qualquer ser, tanto pelo que faz a sua essência como pelo que faz a sua existência real e efetiva, é sentido na minha vida intencional, a partir de suas sínteses constitutivas, elucidando-se e descobrindo-se para mim nos sistemas de verificação concordante. (HUSSERL, 2001, § 47, p. 106)

Assim, o sentido do objeto intencional se constitui por meio de um processo de identificação de uma unidade de sentido dada através da multiplicidade dos modos de doação de um mesmo fenômeno. Sua identidade provém de uma síntese unificadora que comprova a sua unidade por meio de uma evidência na qual o objeto se presentifica diante da consciência.

É através da intencionalidade que o objeto pode constituir-se, não se trata somente de uma função designativa de um objeto, pois é ela que possibilita a síntese constitutiva do objeto em seus múltiplos modos de aparecer pela atividade do *eu*. Seu cessar somente se dá pela presença “em pessoa” do objeto em questão, ou seja, na *evidência*, e de acordo com Lévinas (1998, p. 32): “A relação entre objecto e sujeito não é uma simples presença de uma ao outro, mas a compreensão de um pelo outro, a intelecção; e esta intelecção é a evidência”. Uma vez esclarecida a noção husserliana de intencionalidade, e o modo de constituição do objeto intencional pela atividade do *eu*, partiremos para a determinação da *esfera do próprio*, abordando a *subjetividade transcendental* e o problema da via metodológica da redução ao solipsismo teórico.

1.5. A SUBJETIVIDADE TRANSCENDENTAL

Quando pensamos no problema do *solipsismo transcendental* no interior das *Meditações cartesianas* de Husserl, antes de qualquer excursão crítica devemos refletir sobre o ponto de partida adotado pelo autor, ou seja, sobre a evidência do *ego cogito* e o seu esforço por estabelecer a filosofia como uma ciência rigorosa e de caráter universal a partir de um fundamento que parta de uma orientação puramente racional. Para que essa tarefa alcance algum êxito, Husserl traça um caminho de inspiração cartesiana fundado na tarefa do voltar-se para si mesmo pela via do *método da dúvida* de modo que possa fundar na evidência do *ego cogito* um caminho de elucidação e validação do campo transcendental da experiência. O exercício do método da dúvida exige que se coloque em suspenso todo o conhecimento vigente e, por conseguinte o mundo e os outros, ou seja, o mundo colocado como mera aparência de realidade, de maneira que torne possível colocar-se a si mesmo “enquanto puro ego de suas *cogitationes*” (HUSSERL, 2001, § 1, p. 21).

Trata-se de regressar à primeira evidência apodítica de modo a restabelecer progressivamente uma crítica do conhecimento fundada no princípio de que o *ego*, em sua esfera imanente, é aquele para o qual todo o sentido do mundo adquire sua validade. Como nos diz Husserl:

Façamos aqui, seguindo os passos de Descartes, o grande gesto de voltar-se sobre si mesmo, o qual, se corretamente realizado, conduz à subjetividade transcendental: o debruçar-se sobre o *ego cogito*, domínio último e apoditicamente certo sobre o qual deve ser fundamentada toda filosofia radical (HUSSERL, 2001, § 8, p. 36).

Portanto, é o *ego* pensado como sendo a estrutura fundamental pela qual todo o sentido e objetividade possível são fundados.

Para que possamos avançar em nossa discussão e culminar no entendimento da objeção ao solipsismo contida na quinta das *Meditações Cartesianas* de Husserl, faz-se necessário a exposição da noção de *Ego transcendental*. Esse *ego*, de forma simplificada, pode ser definido como aquele que

se descobre como constituinte de um mundo objetivo e no qual se aglutina o fluxo de percepções da vida intencional. Realizado a partir de uma unidade de domínio de caráter transcendental, tratar-se-á, então, da explicitação de um *eu puro* – produto da redução fenomenológica -, sujeito do conhecimento possível. Sob esse aspecto, o problema irá residir no modo como é possível abarcar todo o sentido existencial possível para o sujeito enquanto *ego*, que uma vez reduzido pela *epoqué*, resta a si mesmo, sendo somente evidente a si. Sendo assim, como será a realização de seu papel de constituição frente ao mundo objetivo e aos *outros eus*, já que este se encontra reduzido à sua esfera própria? A resposta encontra-se na função da fenomenologia como ciência egológica, no modo como trata tal questão como uma via metodológica necessária que tornaria possível uma filosofia da *intersubjetividade*.

A ciência fenomenológica, antes do mais, possui o intuito de constituir um “corpo” de conhecimento descritivo acerca do mundo, tal como este se apresenta à consciência, ou seja, enquanto fenômeno que se apresenta a esta. Sob esse prisma, a fenomenologia no contexto das *Meditações Cartesianas* irá tratar da constituição do mundo objetivo e seus horizontes de sentido originário de ordem absoluta - os quais se dão na e para a consciência. Entretanto, esta consciência é precisamente ligada a um sujeito, que, por sua vez, sendo ligado à esta, constitui todo o sentido existencial a partir de suas vivências. Essas vivências são assim pertencentes a esse sujeito, ao qual são referidos os objetos e sobre o qual adquirem sua significação. Tomando como ponto de partida este sujeito, que permanentemente encontra-se em um processo de constituição de si e do mundo, a fenomenologia será a *ciência do eu* analisado em sua esfera transcendental de constituição.

A fenomenologia como uma “ciência da subjetividade” possui como objeto de sua investigação o *Ego transcendental* que, por sua vez, é um objeto de análise que se encontra em uma relação de independência com o mundo transcendente (empírico). Esse *eu* que se descobre como constituinte de um mundo, que proporciona o horizonte de sentido das realidades a partir do fluxo da consciência intencional, será o objeto primeiro da ciência fenomenológica. Vejamos agora o modo como Husserl caracteriza o *Ego transcendental* a partir da *IV Meditação*.

Uma vez exercida a *epoqué* e a redução do mundo, torna-se manifesto um *eu* evidente por si e de si mesmo como aquele que identifica a ajuíza sobre o sentido dos fenômenos que se dão na corrente da consciência intencional. Assim, as estruturas do mundo tornam-se inteligíveis na medida em que se conectam ao *ego*

cogito em uma unidade sistemática de coerência. O sentido provém da atitude do *ego*, que é o centro. Sua posição é dada pela necessidade de um “pólo de unidade” – um ponto polarizador de toda experiência -, ou seja, a corrente da vida intencional em suas múltiplas formas necessita ser aglutinada e vivida a partir de uma unidade de domínio do campo transcendental. Sob esse aspecto, o *ego* é caracterizado como núcleo de identificação de sua própria atividade constituinte, e não somente de objetos possíveis e efetivos. Por isso, não corresponde a um pólo vazio de identidade, visto que está colocado a partir de si em sua atividade sintética, necessária à conexão das vivências intencionais como sendo “suas vivências”¹⁰. Além de ser o pólo de identidade das vivências intencionais, o *eu-sujeito* é caracterizado como substrato de seus *habitus*¹¹, ou seja, a capacidade de administrar a permanência dos objetos efetivos ou possíveis enquanto uma identidade que pode ser confirmada mesmo a cada instante da vida de consciência. Como afirma Husserl:

Dessa forma, o objeto constitui-se em minha atividade sintética sob a forma explícita “de objeto idêntico de suas propriedades múltiplas”; ele se constitui, portanto, como idêntico a si mesmo, determinando-se em suas propriedades múltiplas. Essa atividade, pela qual coloco e explicito a existência, cria um *habitus* no meu *eu*, e por meio desse *habitus* o objeto em questão me pertence de forma permanente, como objeto de suas determinações. (HUSSERL, 2001, §33, p.31.)

Trata-se, sobretudo, de ser o substrato no qual se efetiva o conjunto das vivências permanentes que determinam o *eu* como um *eu* que se mostra como estrutura permanente de correlações permanentes, o que revela o aspecto de ser o *eu transcendental* uma identidade que permanece sendo o mesmo *eu* sob a multiplicidade das sínteses constitutivas; portanto, é a possibilidade de reconhecer-se como uma experiência evidente a si com o caráter de permanência e continuidade, uma unidade na qual estão sedimentadas as vivências intencionais. Este *eu* em sua pureza, com suas pertenças, *habitus* e modos, é o que Husserl

¹⁰ Cf. MC § 32.

¹¹ Conforme Ricoeur: “O eu se dota de coerência por essa maneira de “reter”, de “guardar suas tomadas de posição”... Com efeito, é a segunda função desta noção de *habitus*, a de superar a alteridade de toda presença: o mundo é “meu” pela familiaridade: pelo contato freqüente, habitual, ele entra em minha esfera de pertença. (RICOEUR, 2009, p. 206, [188])

compreende como *subjetividade monadológica*, ou seja, a estrutura da vida concreta do *eu*.

Este *eu monádico* é aquele pelo qual se determina o sentido da experiência pelo seu poder de redução e de seus modos de ser e existir constituindo as realidades. Trata-se, sobretudo do domínio no qual o “em-si” dos objetos da experiência aparecem como sendo “para mim”, e no qual as realidades podem permanecer como sendo minhas permanentemente. Assim o *ego* alcança sua função ou sentido enquanto é retratado como sendo “substrato” e pólo de identidade, como aquele que ordena a corrente multiforme da vida intencional. No entanto, somente adquire sentido ao adquirir-se como *ego monádico*, contendo a totalidade da vida de consciência efetiva e potencial, pensada como constituinte de si mesma e a partir de si, como “minha” esfera de pertença. Por isso, anterior à qualquer experiência de outrem, ou de qualquer objeto, o que surge primeiramente é a consciência de ser autoconsciente, na esfera daquilo que lhe é próprio: o *eu* para si que pensa a si próprio, um *ego* que rege uma mônada. Portanto, a subjetividade é determinada pelo *ego cogito*, sendo ele aquele que confere sentido às realidades, aglutina o fluxo das vivências da consciência, comandando o *habitus* e as características de um *eu* empírico e pessoal permeado pela transcendentalidade e pela atividade contínua do fluxo da consciência intencional.

O sujeito transcendental não pode ser apreendido em si mesmo e nem tratado a maneira de um objeto qualquer, não se trata de um sujeito mundano ou psíquico, mas de um nível especial, situado num plano diferenciado destes, do mesmo modo que este *eu puro* não pode ser confundido como parte das vivências:

[...] de cada vivido que chega e se escoia, seu olhar se dirige ao objeto “através” de cada *cogito* atual. O raio de luz desse olhar muda a cada *cogito*, iluminando-se de novo a cada *cogito* e desaparecendo junto com ele. O eu, porém, é um eu idêntico. Toda *cogitatio*, ao menos em princípio, pode variar, vir e ir, embora caibam dúvidas se cada uma delas é algo *necessariamente* efêmero e não apenas, tal como a encontramos, *faticamente* efêmero. O eu puro, em contrapartida, parece ser algo *necessário* por princípio e, enquanto absolutamente idêntico em toda mudança real ou possível dos vividos, ele não pode, *em sentido algum*, ser tomado por parte ou momento real dos próprios vividos. (HUSSERL, 2006, §57, p. 132).

Justamente, por não se confundir o *eu puro* com a corrente psíquica das vivências, este *eu-sujeito* permanece absolutamente idêntico através de todas as vivências, estando presente em cada uma delas. Há, portanto, uma identidade numérica compatível com a pluralidade de modos de referência objetiva, esta corresponde à pluralidade das vivências nas quais o *eu puro* atua ou pode atuar.

O *sujeito transcendental* é autofundante. É no nível transcendental, o único ser absoluto em sua condição de ser sujeito como ser originariamente constituído para si mesmo, como nos diz Husserl: “O ego existe por si mesmo; ele é existente para si mesmo em uma evidência contínua e em consequência constitui continuamente a si mesmo como existente;” (HUSSERL, 2001, § 31, p. 82). E um pouco adiante: “O ego não percebe a si mesmo como unicamente a vida que transcorre, mas também como *eu*, que vive isso ou aquilo, eu *idêntico* que vive tal ou tal *cogito*.” (HUSSERL, 2001, § 31, p. 82). Dessa forma o *eu* é o único que desfruta da evidência apodítica, ou seja, de uma evidência que não necessita de demonstração. As demais evidências jamais podem ser apodíticas ao modo do *eu puro*, porque sua evidência é derivada de si mesmo. Conforme Lévinas:

Ele não é apreensível enquanto ser. Nada se pode dizer de sua natureza nem das suas qualidades. Ele é uma forma de viver as intenções que se relacionam com ele de diversas maneiras. Só se pode descrever a forma como as intenções se relacionam com o eu ou, mais propriamente, dele emanam. *O eu é uma forma e uma maneira de ser e não um existente* (LÉVINAS, p.52).

Este *eu puro* se apresenta como uma espécie de transcendência dentro da imanência, enquanto, pertencendo de algum modo à corrente das vivências, não é algo passível de objetivação. No entanto, por ser um *eu puro*, é o limite de toda objetivação, ao mesmo tempo em que é a fonte de toda objetividade.

Na *segunda meditação*, Husserl (2001, §12, p. 45) nos diz que o ser do *eu* antecede a toda existência objetiva, e que, em certo sentido, é o fundamento e o ponto pra o qual convergem todos os conhecimentos objetivos. É conceber uma constituição do ser como sentido inteligível. Não se trata de constituir o ser-em-si das coisas, mas de aclarar o sentido que adquirem os objetos frente ao *eu transcendental*. O *eu* não constitui realmente o mundo e os entes como coisas em si,

mas constitui o conjunto de sentidos que integram a experiência desse mundo e desses entes como sendo “minha” experiência.

1.6. O PROBLEMA DA REDUÇÃO AO SOLIPSISMO

A acusação de a fenomenologia transcendental incorrer em uma filosofia puramente solipsista é compreensível, na medida em que o *eu transcendental*, enquanto objeto primeiro e necessário, é algo que se encontra em uma relação de independência com a existência ou não do mundo, pois, uma vez efetivada a *epoché* e o mundo reduzido ao sentido dos fenômenos de consciência, o resíduo de tal atitude metodológica é o próprio *ego* em sua atividade sintetizadora do tecido da vida intencional. A redução ao *eu puro* em sua esfera própria, visto como o sujeito que estabelece todo o sentido que possam ter as realidades para si, corre o risco de ser mal interpretado. Ao invés de a redução à esfera do próprio ser vista como um recurso metodológico necessário para que se possa atingir uma esfera de comunhão intencional superior, poderá ser vista como uma espécie de claustro filosófico, de maneira que somente o mundo reduzido à esfera do *eu* idêntico a si seja o suficiente para que se possa dar conta da constituição intencional do sentido das realidades e da esfera do próprio. Como afirma Husserl (2001, §44, p.110): “... não tenho a necessidade da experiência do mundo objetivo nem da experiência do outro para ter a minha própria esfera de vinculação”. É o *eu puro* reduzido à esfera do *solus ipse* como sendo a única esfera de domínio na qual se pode encontrar o sentido das coisas, sem a necessidade de recorrer a nenhuma espécie de alteridade, uma vez que é autofundado e o fundamento de tudo.

Entretanto, pensamos aqui que a redução ao *ego transcendental* traz somente a aparência de uma ciência de caráter solipsista, pois o sentido mesmo de uma fenomenologia egológica consiste na condução de uma fenomenologia com vistas à *Intersubjetividade transcendental*. No decorrer da argumentação das *Meditações Cartesianas* será possível constatar que o solipsismo teórico consiste em um grau filosófico inferior. Sendo assim, necessita ser definido com a finalidade de podermos pensar de maneira adequada e de maneira metódica os problemas da intersubjetividade como uma subjetividade de grau superior. Pensamos também que

a via fenomenológica solipsista revela a falta de sentido a que seria reduzida uma experiência que não fosse a “minha”, a do sujeito cognoscente, sujeito dos limites e possibilidades do conhecimento. Portanto, esse recurso metodológico parece ser exercido no intuito de revelar, prioritariamente, o entrelaçamento da vida intencional, ao invés de simplesmente aniquilá-lo.

Tendo em vista que os passos adotados por Husserl parecem requerer essencialmente uma redução ao *Ego transcendental*, o solipsismo do *eu* que medita se trata de uma opção metodológica necessária na fundamentação fenomenológica da constituição do sentido dos fenômenos que se dão a nível de consciência. Trata-se de uma fundação teórica que visa estabelecer, posteriormente, um estatuto de comunhão intencional, ou seja, a *Intersubjetividade transcendental*.

Além disso, o esforço de Husserl para resolver o conhecimento universal científico partindo do próprio sujeito cognoscente, deve ser reconhecido como uma solução coerente e lógica. Nessa sua tarefa, a recorrência metodológica ao solipsismo pela via da *epoché* e redução, parece ser o caminho inevitável para que se possa demonstrar a necessidade do eu transcendental em sua busca por uma ciência de caráter universal e apodítico.

1.7. CONSEQUÊNCIAS ÉTICAS

Dentro de nossa hipótese de trabalho, de pensarmos a possibilidade de interpretar a fenomenologia eticamente a partir do início de uma consciência de responsabilidade, dada pela via de relação entre uma *esfera própria* com uma *esfera estrangeira*, tentaremos esboçar aqui alguns apontamentos e conseqüências éticas possíveis de serem visualizadas dentro do percurso de determinação da *esfera do próprio*. Em um primeiro momento, podemos pensar a própria tarefa husserliana de busca por uma ciência de fundamentos como uma tarefa de cunho ético, visto que, como Descartes em seu tempo, Husserl no início do século XX constata uma espécie de falta de unidade científica e obscuridade em relação aos fundamentos que moviam as ciências. Essa situação Husserl coloca como análoga à que Descartes viveu em seu tempo e que o motiva em sua busca por um recomeço radical na fundação das ciências. Husserl expõe as ciências de sua época como um

conjunto desordenado em que não há mais a idéia de uma unidade no que diz respeito aos seus próprios problemas e objetivos. Sendo assim, podemos encontrar nesta sua tarefa de crítica do conhecimento uma espécie de motivação ética, a qual moveu Husserl enquanto homem versado nas ciências a sentir-se responsável pelo rumo de tal situação e empenhar-se na reedificação de uma unidade das mesmas, a partir de um trabalho crítico de desconstrução de todo saber vigente, voltando-se para o sujeito cognoscente como fundante e fundamento do saber.

Em um segundo momento, podemos destacar a passagem de uma *atitude natural* para uma *atitude fenomenológica*, pois trata-se de um ato livre do sujeito, que consiste em se abster da crença natural da realidade empírica, de modo que esta tenha sua validade suspensa. Essa realidade, espontaneamente dada, continua permanecendo disponível; no entanto, modificada por tal atitude fenomenológica, é possível acessá-la ao modo de uma reflexão filosófica capaz de dar conta de seus conteúdos intencionais. Dado que tal passagem requer essencialmente um ato da vontade do sujeito que se coloca nesta e, portanto, uma espécie de atitude ética que uma vez assumida se torna uma espécie de dever, põe o sujeito como parte de uma tarefa infinita de explicitação das realidades sob o ponto de vista do entrelaçamento da vida intencional, o que exige do sujeito um envolvimento teórico e prático ao mesmo tempo, motivado por sua liberdade racional.

O *eu* na completude de sua vida concreta, permeado pela transcendentalidade, que surge como resultado do “pôr entre parênteses” o mundo objetivo pela via da *epoché*, em última análise, é o sujeito que dá sentido aos fenômenos a partir de suas vivências intencionais. Ele é um agente de verdade capaz de responder sobre seus diferentes atos teóricos e práticos, é um *eu* que se constitui de modo unitário, não somente como agente da verdade, mas também como sujeito ético. Ético, pois é livre para se autodeterminar, sendo capaz de dominar suas próprias inclinações. Trata-se de um sujeito encarnado que possui o poder de decidir e de manifestar-se como parte causadora da dimensão do espírito e de sua constituição intencional. Como nos diz Lévinas:

O eu é a própria liberdade da consciência, o *fiat* que ela contém e de que a evidência é a expressão. Ela é um raio de pensamento que vem de nós, um *Ichstrahl*. O pensamento não é apenas um domínio onde o eu manifesta sua liberdade: o facto de ter um sentido é a própria manifestação da liberdade (LÉVINAS, 1998, p. 52).

A liberdade do sujeito estaria centrada em seu ser ativo, ser livre, agente que se coloca racionalmente no agir ético mesmo que pela via de uma atitude teórica que visa à realização de uma tarefa de cunho universal. Portanto, a liberdade do sujeito estaria situada em uma vontade de ação justificada racionalmente e na capacidade de não ceder a todas as determinações naturais e inclinações egoístas, uma relação íntima entre razão teórica e razão prática.

A partir de certos traços essenciais do ser humano, Husserl em seus textos sobre ética, sobretudo em *Renovación Del Hombre y de La Cultura*¹², busca construir as formas de ser e viver do homem, que culminam na idéia de um sujeito ético. Como primeiro caráter essencial, é possível destacar a autoconsciência no sentido de uma inspeção de si. Essa capacidade significa uma estrutura fundamental do sujeito de poder colocar-se reflexivamente diante de si e da própria vida na forma de uma análise, de uma crítica e de uma correção dos fundamentos que conduzem à vida prática, do mesmo modo como explicitado nas *Meditações Cartesianas*, com diferença que nesta prestam serviço a um interesse cognoscitivo. Dessa forma os diferentes atos teóricos e práticos podem ser vistos como uma manifestação da liberdade do pensamento tanto em relação a si como em relação à alteridade. Tal capacidade está referida aos atos pessoais de autoconhecimento, de auto-avaliação e de autodeterminação prática, o que culminaria em um sobrepor-se às determinações heterônomas para poder assim autodeterminar a sua *práxis* por valorações positivas.

O que confere o sentido de liberdade de decisão do sujeito é o fato de ser essencialmente sujeito da vontade. Assim, no momento em que a realização de sua ação é voluntária, baseada, portanto, em um autêntico querer, o homem é então o sujeito da ação, podendo assim colocar os seus atos em uma avaliação crítica,

¹² HUSSERL, E. – **Aufsätze und Vorträge (1922-1937), (HUSSELIANA XXVII)**. Dordrecht/ Boston/ London, Kluwer Academic, 1989. Tradução parcial espanhola (Augustin Serrano Haro): **Renovación del hombre y de la cultura. Cinco Ensayos**, Barcelona, Antropos; México, Universidade Autónoma Metropolitana (Iztapalapa), 2002.

pesando o valor e as conseqüências de suas ações em um âmbito global de sociabilidade, ao mesmo modo que a busca incessante por uma ciência filosófica de fundamentos absolutos. Porém, é no âmbito global de uma vida prática, que se constrói a partir do encontro com os *outros-eus* constituintes, que surge a possibilidade de pensarmos eticamente a fenomenologia.

Trataremos no capítulo seguinte o modo como a fenomenologia husserliana pode ser compreendida como a relação entre uma *esfera própria* e uma *esfera estrangeira*, ou seja, pensarmos a fenomenologia não somente como uma explicitação interminável do *Eu transcendental* e os seus modos de constituição intencional, mas, sobretudo, como a explicitação do modo como as relações entre humanos é possibilitada no encontro entre estas duas esferas de pertença distintas.

2. DETERMINAÇÃO DA ESFERA DO NÃO-PRÓPRIO PELA VIA DA REDUÇÃO INTERSUBJETIVA

2.1. O PROBLEMA DA OBJEÇÃO AO SOLIPSISMO

A *Quinta Meditação* cartesiana de Husserl, como o seu próprio título nos informa, visa estabelecer a “*Determinação do domínio transcendental como Intersubjetividade monadológica*”, visando assim dar conta do modo como uma filosofia que estabelecida no domínio do *eu puro* como seu fundamento absoluto, poderia dar conta da explicitação da experiência do *outro* e de toda a constituição de sentido da objetividade do mundo e de suas diversas camadas constitutivas, a partir das relações inter-humanas explicitadas fenomenologicamente.

Para estabelecer o problema do *outro* Husserl, logo de início, expõe o problema a partir da objeção ao solipsismo como algo que, em certa medida, poderia prejudicar o projeto de sua fenomenologia transcendental no sentido da constituição dos problemas relativos à constituição de toda objetividade e de toda alteridade a que se possa relacionar o *eu transcendental* reduzido. O problema surge a partir do próprio caminho metodológico adotado por Husserl, ou seja, uma vez efetivada a *epoché* e a redução ao *eu transcendental* como um “si mesmo” ligado ao seu fluxo de consciência e os seus diversos modos intencionais de constituição objetiva, permanece o *eu* meditante como uma explicitação de si mesmo dada a partir de si com suas unidades de sentido constituídas como “suas” em uma espécie de solidão fenomenológica. Assim, a pergunta e a resposta que guiam a investigação de tal problema são postas por Husserl:

Mas o que acontece então com os outros *egos*? [...] Precisamos ver como, em quais intencionalidades, sínteses e “motivações”, o sentido do *alter ego* forma-se em mim e, sob as diversas categorias de uma experiência concordante do outro, afirma-se e justifica-se como “existente”, e mesmo à sua maneira como estando presente “ele mesmo”. (HUSSERL 2001, §42, p. 105).

Husserl trata os modos de “dar-se” do *outro* como um correlato intencional do próprio *cogito*, tratando o seu modo de apresentação como uma espécie de guia transcendental, ou “fio condutor transcendental”, o qual denomina como “ontonoemático”, ou seja, na experiência que tenho de sua apresentação me é oferecido uma gama de sentido, ou um teor de conteúdo possível de ser problematizado. Esse teor de conteúdo ontonoemático relativo à experiência do *outro* é descrito por Husserl como uma percepção do *outro* como um existente real ao modo de um objeto que está circunscrito no mundo e que, de alguma maneira, não se oferece a mim como um simples objeto da natureza. Trata-se, sobretudo, de não situar o *outro* como um simples objeto psicofísico, mas sim situá-lo como sujeito que experimenta o mundo do mesmo modo que *eu*, e que por isso tem experiência de mim, assim como ele tem experiência de mim como parte de sua própria experiência do mundo que lhe pertence como constituído.¹³

Um segundo ponto de que merece atenção é o modo como Husserl coloca a experiência do mundo, ou seja, como algo que está ao nível de uma comunhão espiritual intersubjetiva. Tal experiência do mundo é colocada como um fato que se dá “não como uma obra de minha atividade sintética de alguma forma privada, mas como de um mundo estranho a mim, “intersubjetivo” existente para cada um, acessível a cada um em seus “objetos” (HUSSERL, 2001, § 43, p. 106). Sob este aspecto, o que se destaca neste ponto da argumentação husserliana é o sentido de uma possível objetividade do mundo, na qual está em jogo uma “tensão” contínua entre a experiência particular que cada sujeito tem do mundo como seu “fenômeno do mundo”, e as suas unidades de sentido, e o “mundo da experiência” como algo oposto a todos os sujeitos da experiência e os seus “mundos-fenômenos” particulares.

Outro ponto que merece destaque encontra-se no final do § 43 das *Meditações Cartesianas*, no qual Husserl estabelece um vínculo essencial entre a experiência que tenho de *outrem* e a constituição de objetos espirituais como objetos do mundo da cultura, por se referirem, de certa maneira, a sujeitos *estranhos* em

¹³ Cf. RICOEUR, 2009, p. 218: “enquanto, falando em termos absolutos, um só é sujeito, eu, o outro não se dá simplesmente como um objeto psicofísico situado na natureza. Ele é também um sujeito Ed experiência tanto quanto eu. Como tal, ele me percebe a mim mesmo como pertencente ao mundo de sua experiência.

sua origem de constituição intencional¹⁴. Todos esses tópicos destacados, como um teor de conteúdo *ontonoemático* comum da experiência do *outro*, servirão como fio condutor para a explicitação de sua experiência a nível transcendental. No entanto, tal explicitação deverá ser posta a partir do *eu*, no modo como o *outro* se constitui em mim e a partir do fluxo de minhas vivências intencionais.

2.2. DETERMINAÇÃO DA ESFERA DO PRÓPRIO

No intuito metodológico de tratar a questão do *alter ego* e sua constituição a nível transcendental, Husserl decide, de maneira radical, delimitar o objeto de sua investigação a partir de uma segunda *epoché*. Com esta, visa, por um processo de abstração, eliminar todo e qualquer elemento constitutivo que esteja ligado de alguma forma às subjetividades estranhas, de modo a colocar em relevo e considerar somente aquilo que pertence à *esfera do próprio* enquanto *mônada*. Como afirma Husserl: “*O que me é especificamente próprio, a mim ego, é o meu ser concreto na qualidade de “mônada”, além da esfera formada pela intencionalidade de meu ser próprio*” (HUSSERL, 2001, § 44, p. 108). A *intencionalidade* do ser *próprio* visa também o sentido intencional que os “outros” podem ter, por isso não se trata de um simples procedimento que elevaria de maneira radical a redução ao solipsismo e o colocaria como uma via sem saída. Trata-se, sobretudo, de determinar a *esfera do próprio* por meio de abstrações, para encontrar no *eu* a esfera de sentido da alteridade que se constitui em *mim* por analogia. Conforme Ricoeur:

[...] o sentido “outro” é tomado de empréstimo ao sentido “eu”, porque é necessário em primeiro lugar dar sentido a “mim” e ao “meu próprio”, para dar sentido ao “outro” e ao “mundo do outro”. Há “estranho” porque existe “próprio”, e não o contrário (RICOEUR, 2009, p. 220, [201]).

¹⁴ HUSSERL, 2001, § 43, p. 107: “[...] o mundo da experiência contém objetos determinados por predicados “espirituais”, que, conforme sua origem e sentido, remetem a sujeitos e, geralmente, a estranhos a nós mesmos e a sua intencionalidade constituinte;”

Trata-se, portanto de vincular e desvelar o tecido intencional de toda experiência na qual o *próprio* pode referir-se ao *estranho*, conferindo-lhe sentido a partir de si.

Uma vez efetuada a abstração de todo conteúdo estranho ao *eu* pela via de uma abstração redutiva, o que resta é o correlato intencional da experiência que se tem do mundo e que se dá de maneira ininterrupta em sínteses concordantes. A partir da delimitação da *esfera do próprio* como uma experiência concordante, é possível extrairmos o sentido do *alter ego* e assim pensarmos a possibilidade de constituição de um mundo objetivo. A delimitação da esfera de pertença do *próprio* é a condição necessária para que se possa extrair o sentido de uma alteridade e de uma objetividade do mundo. A delimitação da *esfera do próprio* pela via da abstração revela uma necessidade metodológica no interior da fenomenologia, a de explicitar precisamente aquilo que pertence ao *eu* e constitui seu sentido, para posteriormente explicitar o sentido que o *alter ego* tem para esse *eu* desvinculado de todos os conteúdos que não fazem parte de sua esfera própria de pertença¹⁵, revelando uma natureza própria centrada na corporeidade.

Entre os corpos desta “natureza”, reduzida “àquilo que me pertence”, encontro meu próprio corpo orgânico, que se distingue de todos os outros por uma particularidade única; é, com efeito, o único corpo que não é somente isso, mas precisamente corpo *orgânico* (HUSSERL, 2001, §44, p. 111).

O processo de abstração efetuado na *Quinta Meditação* atinge o seu ápice quando resulta naquilo que Husserl denomina de “*natureza*” que me pertence, como sendo o *corpo próprio*, uma natureza originária de toda referência possível a outros corpos. Significa, sobretudo, fazer-se destacar o *corpo próprio* como a natureza primordial. Dentro do processo de abstração, ao reduzir o sujeito enquanto homem à sua própria esfera de pertença, Husserl o atinge como uma unidade psicofísica na qual é possível também identificar um *eu* pessoal¹⁶. Na abstração, o sentido

¹⁵ Husserl, 2001, §44, p. 110: “Evidentemente, é preciso possuir a experiência dessa “esfera de vinculação” própria do eu para poder constituir a idéia de uma experiência de “um outro que não eu”; e sem ter essa última idéia não posso ter a da minha própria “esfera de vinculação”.

¹⁶ Em consequência dessa eliminação abstrativa de tudo o que é estranho a mim, restou-me uma espécie de mundo, uma natureza reduzida à “minha vinculação” – um *eu psicofísico*, com corpo, alma e *eu pessoal*, integrado a essa natureza graças a seu corpo. (HUSSERL, 2001, §44, p. 112).

adquirido por Husserl é o de um sujeito encarnado, possuidor de uma natureza própria designada pela sua corporeidade, a qual lhe permite intervir no mundo através das diferentes possibilidades de ação proporcionadas pela sensibilidade submetidas a um domínio de si. Nas palavras de Husserl, “submetidos ao meu eu posso” (HUSSERL, 2001, § 44, p. 111), um *corpo vivo* que se dispõe de maneira imediata.

Dessa forma, a redução da esfera do *próprio* deve ser tratada como uma redução a um sujeito encarnado, um sujeito que se torna, através de seu *corpo próprio*, um sujeito do mundo. Pela via reductiva, na qual se descobriu um *eu* seguro de si e evidente de si como um pólo idêntico, possuidor de seus *habitus* e modos de ser e existir na plenitude de sua vida concreta na qualidade de mônada; torna-se um *eu* encarnado capaz de experimentar a natureza como sendo parte dela e experimentar os objetos que estão fora de seu domínio, visto que o *eu* se encontra agora como sendo parte “do mundo”.

2.3. A PERCEPÇÃO DO OUTRO POR ANALOGIA

Para Husserl, o *eu* em seus modos de consciência diversos não se confunde com a consciência que tem de si. Dessa forma, assim como a experiência daquilo que é estranho ao *ego* adquire sentido em sua esfera própria de constituição, a experiência do *outro* deverá ser apresentada na forma de uma explicitação de um ser que, apesar de não ser parte da *esfera do próprio*, adquire seu sentido pleno a partir dele na forma de uma percepção analogizante. Em outras palavras, é preciso explicitar o modo como a experiência da formação do sentido do *alter ego* se dá a partir de “minha” própria esfera de pertença, sem que se perca o caminho estabelecido pela egologia fenomenológica.

A experiência do *outro* é apresentada por Husserl na forma de uma intencionalidade mediata, também designada como “percepção por analogia”, ou “apresentação”. Nesta percepção analogizante, o outro é presentificado diante do *eu* em “carne e osso” (HUSSERL, 2001, § 50, p. 122). No entanto, não se trata de uma experiência que nos revela a vida de consciência desse *outro*, portanto uma experiência mediata e que não se dá de maneira original. Caso tivéssemos acesso à

sua vida de maneira direta, este seria somente uma extensão do próprio *eu* que o percebe. Sendo assim, o que é apresentado, e se torna presente, é unicamente o seu corpo por pertencer como outros corpos a uma natureza primordial, pois é somente ele que pode fornecer ao mesmo tempo em que se mostra como objeto, o outro como organismo. Trata-se de um tipo especial de intencionalidade que torna o outro uma co-existência que é apreendida na experiência perceptiva como uma espécie de analogia - designada por Husserl de “apresentação”.

É através do corpo orgânico que se instaura a possibilidade de uma identificação de si como pertencente a uma natureza, ou seja, como sendo parte do mundo; trata-se de uma apreensão de si como um ente participante da realidade do mundo e que fornece o sentido de se poder conceber por analogia o *outro* por meio de seu corpo. Conforme Husserl:

Vamos supor um outro homem presente no campo de nossa percepção; em termos de redução primordial, isso quer dizer que, no campo da percepção da minha natureza primordial, aparece um corpo que, na qualidade de primordial, não pode ser mais que um elemento determinante desse eu mesmo (transcendência imanente). Posto que nessa natureza e nesse mundo meu corpo é o único que é e que pode ser constituído de maneira original como organismo (órgão que funciona), é preciso que esse outro corpo – que, no entanto, também se mostra como organismo – tenha esse sentido de transposição perceptiva a partir do meu próprio corpo. E isso de maneira a excluir uma justificação realmente direta e, em conseqüência, primordial – por meio de percepção no sentido exato do termo -, predicados específicos do organismo. A partir disso, fica claro que somente uma semelhança que vincule, dentro da minha esfera primordial, esse outro corpo com o meu pode fornecer o fundamento e o motivo de conceber, “por analogia”, esse corpo como outro organismo. (HUSSERL, 2001, § 50, p. 124).

Portanto, é por “analogia” que o sentido primeiro que tenho de mim enquanto *ego* desloca-se para o *outro* através da percepção que tenho de seu corpo. Trata-se de uma analogia que se dá entre sujeitos encarnados, pois é a relação perceptiva de um corpo a outro que motiva a transferência de sentido. No entanto, a percepção do *outro* por analogia deverá ser complementada por um estrato diferenciado, ao qual Husserl denomina de “equiparação [*Paarung*]”, procedimento analogizante que visa

especificar a experiência de transferência de sentido na experiência do *outro* por analogia.

A noção husserliana de “*emparelhamento [Paarung]*” está associada às formas primitivas de *síntese passiva* na forma da “associação”. Essa forma associativa é explicitada na forma de conteúdos expressos que, aos pares, são mostrados à unidade da consciência ao modo da intuição: se fundem como uma unidade de semelhança na medida em que há uma distinção possível entre eles. Nas palavras de Husserl, “os elementos que se emparelham são mostrados à consciência ao mesmo tempo “juntos” e “distintos” (HUSSERL, 2001, § 51, p. 126). Porém o que nos interessa aqui é analisar o *emparelhamento* do *ego* e do *alter ego* pela via perceptiva, ou seja, graças à condição carnal compartilhada.

No *emparelhamento*, há o reconhecimento da própria mundanização, devido à analogia que ocorre quando o corpo do *outro* se torna presente em minha percepção. Assim, ocorre a transferência de sentido do *ego* para o *alter ego*. No entanto, Husserl mesmo objeta tal *emparelhamento*¹⁷ por acreditar que a analogia somente fornece uma espécie de intenção vazia da experiência de uma *esfera estrangeira* e, portanto, se deve avançar em busca de intenções concordantes que confirmem a sua presença enquanto alteridade.

Assim como na análise intencional, a identidade do objeto é confirmada pela multiplicidade de seus modos de apresentação em sínteses concordantes, a possibilidade de confirmação das vivências de um *outro* que não *eu* irá se dar pelo modo de identificação de seu comportamento como sendo concordante. Nas palavras de Husserl: “o organismo estranho afirma-se no decorrer da experiência como organismo verdadeiro, unicamente por seu “comportamento”, que se modifica, mas que é concordante.” (HUSSERL, 2001, § 51, p. 126). No comentário de Ricoeur (2009, p. 233, [210]): “enquanto continua sendo um análogo de mim mesmo, o outro não passa de uma modificação de meu eu; mas ao se mostrar em face de mim num comportamento concordante, torna-se de verdade em “outro”, um “estranho” (*ein Fremdes*).” Isto significa que, ao perceber o comportamento do *outro* através de seu corpo orgânico, é possível inferir que há um elemento anímico presente. Os seus modos de interferir no mundo servem como índice de identificação da presença de sua alteridade por meio de uma experiência indireta e concordante na qual tenho as

¹⁷ Cf. HUSSERL, 2001, §51, p. 127.

suas vivências como me sendo análogas. O *outro*, nesse estágio da argumentação, é apresentado como uma modificação do meu *eu*, uma mônada que constitui seu sentido na medida em que é apresentada a mim em carne e osso, e da qual posso inferir de seu comportamento seu ser psíquico.

No entanto, Husserl se propõe a avançar ainda mais na constituição do outro sob o cunho da variação imaginativa no sentido de colocar-se ao modo do “como se eu estivesse lá”, tema este que será tratado a seguir.

O corpo, em sua esfera primordial, é apresentado por Husserl ao modo de um “aqui”, ao passo que os outros corpos são postos a maneira de um “ali”. Este ali, devido à capacidade sensível que possuo, é perceptível de maneiras variadas, ao mesmo tempo em que posso variar sua posição de acordo com a minha imaginação, graças à espacialidade constituída a partir de minha esfera primordial. É devido à constituição da espacialidade em minha esfera primordial que surge a possibilidade de modificação de toda posição espacial que ocupo, podendo assim converter o meu “aqui” em um “estar ali”, a todo o momento que minha capacidade cinestésica permitir. O que significa que é possível no modo do “estar ali” estabelecer uma gama dada a partir daquela posição, experimentando os fenômenos de uma maneira diferenciada. Mas, de que maneira isso se associa no papel da constituição do outro? Trata-se de *emparelhar* o *outro* não somente em uma experiência atual, como descrita nos estágios anteriores, e sim de torná-lo inclusive uma experiência potencial; imaginar-se na sua perspectiva e vice versa. A apreensão do *outro* nesse caso se dá pelo preenchimento de intenções imaginativas com as quais é possível conceder o seu sentido mesmo de *alter ego* pela via da mudança de perspectivas ao modo da possibilidade de estar em seu lugar vivenciando as suas percepções e intenções.

2.4. A PRIMEIRA FORMA DA OBJETIVIDADE

Como visto anteriormente, a partir de uma relação “*endopática*”, foi possível acessar conteúdos psíquicos do *outro* a partir do modo como a apreensão de seu corpo nos sugere comportamentos concordantes dado em uma compreensão análoga de meu próprio comportamento. Trata-se de uma associação recíproca na

qual é possível desvelar a própria vida psíquica ao mesmo tempo em que amplia e sugere novas associações que possibilitam a compreensão de um *outro* por este compartilhar comigo uma mesma natureza psicofísica. Entretanto, para que possamos avançar na compreensão da experiência do *outro*, se faz necessário colocarmos em relevo a forma primordial de toda objetividade, ou seja, a possibilidade de uma natureza intersubjetiva.

O que segundo Husserl se constitui como o fundamento de todas as comunidades intersubjetivas é o “ser comum da “natureza” (HUSSERL, 2001, § 55, p. 134), sendo este, abrangido pelo *outro* na qualidade de seu “*eu psicofísico*” e seu corpo, enquanto emparelhados com a minha esfera psicofísica. Trata-se, sobretudo, da identificação do *outro* a partir de sua corporeidade e o reconhecimento que tenho para ele enquanto índice de uma experiência concordante e vice-versa, ou seja, a experiência da alteridade a partir de seu corpo nos indica que esse corpo vivo é uma sede de vivências intencionais e o “ponto zero” (HUSSERL, 2001, § 55, p. 137) de um universo de perspectivas e constituinte de um mundo comum. No entanto, problema que Husserl propõe a resolver é transpor o abismo existente entre duas esferas primordiais, a do *próprio* e a do *outro*, que anteriormente foram descritas como inacessíveis no que concerne ao problema de sua identificação. A solução encontrada consiste em orientar-se na descrição do tipo de intencionalidade envolvida na experiência do *outro* de modo a possibilitar uma visualização das motivações que animam tal experiência.

O recurso utilizado por Husserl consiste em utilizar a noção de perspectiva, colocando o corpo como o “ponto zero” que determina a “minha” natureza e a do *outro* como uma natureza idêntica nos diferentes modos de apresentação do *corpo próprio*. O corpo do *outro* que está ao modo do “ali”, compartilha com o meu corpo uma natureza comum, devido à experiência associativa entre esses dois corpos e o *eu psicofísico*. Por haver uma identificação da mesma natureza primordial daquele corpo que está “ali” e de seu comportamento ativo, é possível inferir um *eu* ativo nesse corpo como pertencente à mesma natureza que percebo e que também posso interferir, ou seja, a mesma natureza primordial que me pertence. Como afirma Husserl:

É a mesma natureza, mas mostrada no modo do “como se eu estivesse no lugar desse outro organismo corporal”. O corpo é o mesmo; ele me foi mostrado como ali, a ele como aqui, como “corpo central”, e o conjunto da minha natureza é o mesmo que o do outro. A natureza é constituída na minha esfera primordial como unidade idêntica dos meus múltiplos modos de apresentação, idêntica nas suas orientações variáveis em relação ao meu corpo que é o “ponto zero” (HUSSERL, 2001, § 55, p. 136-137).

Sob esse aspecto, devemos destacar o fato de que sendo o corpo do *eu* um “aqui absoluto”, é ele a origem de uma perspectiva determinante de toda sua experiência possível. Assim, é possível constatar que o *outro* por também possuir um corpo semelhante ao meu, possui um outro modo de orientação em seu sistema de experiências. Dessa forma, a experiência que tenho do *outro* e o *outro* de minhas unidades de experiências, indica a possibilidade de um mesmo objeto ser percebido através de diferentes perspectivas e manter a sua identidade. Significa aqui, que a partir de um *eu* como “ponto zero”, outras perspectivas lhe são confrontadas como diferentes tomadas de posição sobre o mesmo mundo que percebe e do qual faz parte.

Assim, a *intencionalidade* que concerne ao *outro* pode transcender a *esfera do próprio*, e do mesmo modo a possibilidade de constituir em meu *ego* e a partir dele a sua alteridade e o seu caráter existencial. O que é apresentado diante do *eu* e apreendido por ele é o corpo do *outro* apresentado em uma de suas diversas perspectivas possíveis como se estivesse ao lado do “meu” corpo. A constituição de seu sentido enquanto um corpo orgânico regido por uma alma se trata de uma experiência que se dá de maneira indireta, por ser a experiência de uma *esfera própria* a uma *esfera estrangeira* que é inacessível uma a outra no que diz respeito as suas pertenças. O que lhe resta, é uma identidade comum realizada na unidade psicofísica da realidade enquanto natureza comum.

Ao se ter a experiência dos *outros* na qualidade de *outros eus*, surge a possibilidade de interpretá-los como sujeitos do conhecimento que constituem um mundo que posso experimentar através de “minha” consciência intencional. Significa aqui, uma síntese de identidade na qual se dá a compreensão de uma natureza comum, pois opera ao nível de uma compreensão mutua entre sujeitos da experiência. Trata-se de uma atividade recíproca de constituição que se desenvolve a partir de cada *eu-sujeito*, por isso a subjetividade é elevada ao grau de um “nós

transcendental”¹⁸ na forma de uma objetividade comum. No comentário de Ricoeur (2009, p. 240): “A identidade do mundo, enquanto o mesmo mundo percebido por duas consciências, é no fim das contas reduzido por Husserl ao modelo da síntese de identificação, tal como operada por uma única consciência”. Assim, é possível notar que com a realização da experiência do *outro*, surgem duas camadas pertencentes à essência intencional de sua apresentação: além da natureza primordial que me pertence, é apresentada uma camada adicional que é derivada de sua experiência. Trata-se, portanto, da natureza intersubjetiva como a primeira forma de objetividade. Mas, no entanto, seria suficientemente satisfatório problematizar e dissolver o problema do *outro* somente através da via de uma síntese identificadora? Para Husserl, isso não parece suficiente, visto além da síntese identificadora, recorre à experiência supratemporal dos objetos ideais para relacionar esta à experiência do *outro*.

Para Husserl, os objetos ideais possuem como característica especial a possibilidade de serem produzidos e reproduzidos infinitamente no tempo, ou seja, omnitemporais. Da mesma forma que os objetos ideais, como por exemplo, objetos da lógica, o mundo objetivo inteiro e os sujeitos que o experimentam por estarem constituídos idealmente pelo meu *eu* podem ser submetidos a essa temporalidade comum. Nas palavras de Husserl: “em suma, é a criação de uma forma temporal comum, e qualquer tempo primordial adquire espontaneamente a significação de um modo particular da aparição original e subjetiva do tempo objetivo” (HUSSERL, 2001, § 55, p. 141-142). Dito de outro modo é somente a partir de uma temporalidade comum que se torna possível a coordenação da totalidade das sínteses intencionais singulares; é pela existência de um tempo objetivo comum que o tempo subjetivo de cada eu se coordena. Isso se deve ao fato de que, assim como a constituição das diversas realidades do mundo possui uma natureza intersubjetiva, o tempo objetivo também possui.

¹⁸ Cf. HUSSERL, 2001, §49.

2.5. A COMUNIDADE INTERSUBJETIVA MONÁDICA

A partir da *esfera do próprio* a constituição do sentido de um “mundo objetivo” é construída em diferentes camadas. Em primeiro lugar, delimitou-se a *esfera do próprio* colocando em destaque a constituição do *não-próprio* por oposição à minha esfera primordial, ao mesmo tempo em que com essa delimitação, surge um grau de sentido adicional, o fenômeno do mundo como um mundo idêntico e experimentável tanto para mim quanto para os *outros eus*. Significa, sobretudo, o surgimento de uma esfera de sentido nova, a esfera daquilo que é estranho a mim, um mundo objetivo e uma natureza comum da qual o *próprio* e o *não-próprio* pertencem e o constituem mutuamente em um progresso aberto ao infinito. Trata-se, sobretudo de uma comunidade intermonádica permeada por uma intencionalidade comum que constitui um mesmo mundo e uma objetividade para todos os sujeitos enquanto seres psicofísicos participantes desse mesmo mundo objetivo e que se deve efetivar, nas palavras de Husserl:

[...] de modo que aqueles que são outros para mim não fiquem isolados, mas que ao contrário, se constituam, na esfera que me pertence (bem entendido), uma comunidade de *eus* que existem uns com os outros e uns para os outros, e que engloba a mim mesmo. (HUSSERL, 2001, §49, p. 121).

Assim, a constituição intersubjetiva a nível transcendental se torna possível graças a uma esfera de pertença comum que opera segundo a intencionalidade. Dessa maneira, a intersubjetividade assume o caráter de um “*nós transcendental*”, ou seja, a possibilidade de pensarmos uma comunidade humana para a qual todo o sentido do mundo adquire sua validade, o caráter do “nós” como sendo a essência do homem enquanto sujeito do conhecimento. Trata-se de uma experiência concordante da objetividade do mundo através de uma relação entre sujeitos, onde cada um por possuir seus próprios sistemas constitutivos, e que por estarem ligados a outros sujeitos em uma concordância objetiva, compartilham uma esfera intersubjetiva de vinculação. Significa aqui, que essa espécie de “sujeito coletivo”,

implica uma espécie de relação harmônica entre *eus monádicos* que partem individualmente de uma constituição intencional particular para uma intencionalidade comum em um processo infinito de constituição intersubjetiva sujeito ao conflito, a contradições e possíveis correções.

Sendo assim, fica estabelecido o grau elementar da constituição de uma comunidade intermonádica definida a partir de um mundo comum do qual irão derivar outras comunidades de grau superior. Este grau de constituição inferior, o de um mundo comum, é aquele que se estabelece na relação entre um *eu* primordial na qualidade de mônada que existe para si e um *outro eu monádico* que se constitui tanto para si como para mim, e que pela via apresentativa adquirem o seu valor de existência. Significa que do mesmo modo que reconheço meu valor de existência para mim mesmo as outras mônadas também o fazem. Não entanto, não se trata de simples existências isoladas, pois estão em constante relação com *meu eu* concreto, da mesma forma que *eu* com os *outros egos* concretos, e, portanto, existindo em comunidade. O fato de existir em comunidade não exclui o fato de que não há um acesso, ou ligação que possa permitir uma experiência real que parta das pertencas alheias pra as “minhas” pertencas. Ao nível existencial essa separação se justifica pelo simples fato de que os sujeitos enquanto psicofísicos ocupam lugar no espaço ao modo dos demais corpos objetivos, ou seja, não há uma penetração real entre as mônadas. Entretanto, é preciso salientar que o que une essa comunidade de mônadas é a possibilidade de uma comunhão intencional efetiva, a qual Husserl descreve como sendo uma “condição transcendental da existência de um mundo, de um mundo de homens e coisas” (HUSSERL, 2001, § 56, p. 142). Dado que o grau fundamental da comunidade intersubjetiva foi estabelecido na constituição do mundo objetivo, resta a Husserl, indicar a elucidação dos graus superiores da constituição intersubjetiva.

O sentido mesmo que possa ter uma comunidade de homens implica necessariamente uma reciprocidade entre seus membros, por isso Husserl introduz a noção de “*assimilação objetivante*”. Isto, quer dizer que há uma reciprocidade entre sujeitos despojando a centralidade do *eu* isolado, posicionando o *eu* como um *outro* diante dos outros, e, portanto, uma comunidade de homens em orientação recíproca. Como afirma Husserl (2001, § 56, p. 142): “Eu e cada outro somos, portanto, homens entre outros homens”. Com isso, é possível concluir que o caráter de humanidade somente pode ser adquirido no encontro entre homens que se

apreendem entre si por estarem postos em uma natureza que os abrange na intercomunhão possível das relações que se dão nos limites da natureza e na infinitude do espaço.

Na questão da intersubjetividade como uma reciprocidade de relações entre homens, Husserl procede em uma espécie de reificação do *ego* constituindo o mundo objetivo na alma. A alma é definida como uma espécie de objetivação da mônada feita em si e a partir de si, na qual o sujeito é colocado como estando no mundo como uma alma dentre as demais, e que apesar de separada das outras, mantém com estas uma relação íntima por estar equiparada de maneira intrapsíquica em sistemas potências da *intencionalidade*, já constituídos ao nível de uma existência natural. Trata-se, sobretudo, de garantir a objetividade dos graus superiores da constituição intersubjetiva equalizando a objetivação entre o corpo orgânico e a *psique* que rege tal corpo. Portanto, encontrar o equilíbrio entre a esfera egológica e a constituição psíquica das objetividades espirituais sem abrir mão do caminho teórico elaborado anteriormente.

Husserl entende que apesar da análise da constituição das comunidades de grau superior não ter sido ainda satisfatória, é possível compreender que analisando uma comunidade surge a compreensão do modo como os atos do *eu* penetram no *outro eu* pela via da experiência apresentativa. Assim, é possível admitirmos atos sociais como atos que partem de um sujeito para outro e que estabelecem uma comunicação entre duas esferas distintas, portanto, a experiência do *outro* é uma experiência que somente pode ocorrer no âmbito de uma socialidade. No entanto, o que seria para a fenomenologia transcendental a essência dessa socialidade? A partir dos atos sociais que se efetivam entre sujeitos no interior de uma comunidade, os diferentes tipos de comunidades sociais adquirem o caráter uma “personalidade de ordem superior” (HUSSERL, 2001, § 58, p. 145) na forma de objetividades espirituais. Essas objetividades espirituais, por assumirem a forma de uma personalidade de ordem superior, possuem o mesmo caráter de uma *esfera de pertença* sendo por sua vez limitadas e ao mesmo tempo parcialmente acessíveis. Isso ocorre, pois a acessibilidade direta e absoluta só é possível ao nível da constituição da natureza, por ser esta uma natureza comum. As objetividades espirituais somente podem ser acessadas de maneira indireta, pois assim como na experiência do *outro* uma cultura só pode ser conhecida por oposição e por analogia ao meu mundo cultural familiar, ou seja, é a partir da *esfera do próprio* que se pode

ter acesso a uma *esfera estrangeira*¹⁹. Um sujeito, um *eu* que está inserido em sua cultura assume o caráter de uma *esfera primordial* se relacionado a qualquer cultura estranha, justamente tal posição é o que permite o acesso a uma esfera de cultura estrangeira por uma espécie de “*endopatia*” que se dá a nível intencional.

Os predicados espirituais por possuírem sua origem no “agir” e no “padecer” do homem concreto são assemelhados a uma espécie de *práxis* motivada a instaurar a constituição de mundos culturais. Do mesmo modo como a vida particular de cada homem se modifica em termos de modos de ser e *habitus*, de maneira correlata, o mundo da cultura se modifica progressivamente nesses processos de transformação. No comentário de Ricoeur (2009, p. 246, [220]): “A pessoa é correlativa da comunidade e de suas “propriedades habituais”. Dir-se-ia bastante bem que a pessoa vem a ser o *ego* considerado em seus hábitos comunitários.”

Como resultado da explicitação da experiência do *não-próprio* é necessário destacar que a redução à *esfera do próprio* e a irrupção do *eu apodítico* a partir de si mesmo como o meditante primeiro que perfaz e determina todos os fenômenos, lhe conferiu o caráter de dependência com os *outros egos* para que possa ter uma experiência objetiva do mundo. Dito de outra forma, para que o *próprio* possa ter uma experiência objetiva do mundo é necessário justificar uma coexistência das mônadas em um processo constitutivo de atos sociais que se desenrolam no espaço e no tempo de uma natureza comum. O que ocorre é uma unicidade do mundo monadológico, mesmo que cada comunidade intersubjetiva possua seu mundo próprio. A variedade de mundos intersubjetivos é concebível, pois, as comunidades são definidas como aspectos diversos de um único mundo objetivo que lhes é comum. Todas as diferentes comunidades intersubjetivas pertencem a uma comunidade universal que inclui o próprio *eu monádico* e todas as comunidades de sujeitos em uma espécie de coexistência, uma comunidade universal das mônadas, “em conseqüência, um único mundo objetivo, uma única natureza” (HUSSERL, 2001, § 60, p. 153).

Assim, depois de uma explicitação do *ego transcendental* e de sua esfera de constituição intersubjetiva, Husserl acredita ter atingido o sentido do mundo em sua plenitude concreta tal como ele se manifesta para os sujeitos que o vivem e

¹⁹ “Da mesma forma que meu corpo é o ponto zero de onde eu considero cada coisa, a minha comunidade é o “membro zero” (*Nullglied*) da comunidade humana”. (RICOEUR, 2009, p. 246, [220]).

constituem seu sentido. Após essa explicitação sistemática da experiência do *outro* e da *Intersubjetividade transcendental*, nos resta aqui uma retomada dos resultados da experiência do *outro* enquanto determinação de uma *esfera estrangeira*.

2.6. RESULTADOS DA DETERMINAÇÃO DA ESFERA DO NÃO-PRÓPRIO

No percurso da argumentação husserliana a *atitude transcendental* foi sempre mantida com vistas à experiência do *estranho* na constituição da esfera transcendental intersubjetiva. A experiência do *estrangeiro* foi explicitada partindo da experiência constitutiva do *eu* e de suas sínteses concordantes para se obter como resultado o sentido da existência efetiva dos *outros eus*. Assim, o verdadeiro sentido que possa ter o *alter ego* é justificado a partir da própria atividade intencional do *eu*, que ao apreender a si mesmo pode apreender o sentido que os *outros* têm em mim e a partir de mim mesmo. Isso, em uma experiência na qual o *outro* se dá em uma experiência apresentativa na forma de um acesso indireto ao seu ser. No entanto, é preciso advertir que a idéia de que a constituição de uma unidade de sentido somente dada a partir do *ego* em sua atividade sintética, e de que o *ego transcendental* pode abarcar tudo e a todos em seus sistemas atuais e potencias trata-se de um engano, pois, o sentido real que se deve atribuir ao seu poder sintético é somente o de constituir a transcendência na imanência, sem, no entanto excluir a existência real e efetiva dos entes do mundo.

Além de explicitar a função constitutiva do *ego transcendental*, foi preciso delimitar a esfera primordial do *próprio* para em um segundo momento compreender o sentido existencial que possa adquirir o *não-próprio* por oposição e analogia. Assim, se tratou a questão do *alter ego* e sua constituição a nível transcendental, delimitando o objeto de sua investigação a partir de uma segunda *epoqué*. Com esta, foi possível efetivar um processo de abstração, com o qual se eliminou todo e qualquer elemento constitutivo que esteja ligado de alguma forma às subjetividades estranhas, de modo a colocar em relevo e considerar somente aquilo que pertence à *esfera do próprio* enquanto *eu* concreto, e procedendo por analogia atingir o sentido existencial que os *outros* possam ter para o *ego*.

A experiência do *outro* foi apresentada sob a forma de uma intencionalidade mediata, designada como “percepção por analogia”, ou “apresentação”. Nesta percepção analogizante, o *outro* é presentificado diante do *eu* em “carne e osso”, no entanto não se trata de uma experiência que nos revela a vida de consciência desse *outro*, portanto, uma experiência mediata e que não se dá de maneira original. O *outro*, nesse estágio da argumentação, foi apresentado como uma modificação do *meu eu*, uma mônada que constitui seu sentido na medida em que é apresentada a mim em carne e osso, e da qual posso inferir de seu comportamento seu ser psíquico.

O problema que Husserl se propôs a resolver foi o transpor o abismo existente entre duas esferas primordiais, a do *próprio* e a do *outro*, que haviam sido descritas como inacessíveis no que concerne ao problema de sua identificação. A solução encontrada consistiu em orientar-se na descrição do tipo de intencionalidade envolvida na experiência do *outro* de modo a possibilitar uma visualização das motivações que animam tal experiência. Além disso, foi utilizado o recurso da noção de perspectiva, colocando o corpo como o “ponto zero” que determina a natureza primordial do *eu* e a do *outro* como uma natureza idêntica nos diferentes modos de apresentação do *corpo próprio*. O corpo do *outro* que está ao modo do “ali”, compartilha com o meu corpo uma natureza comum, devido à experiência associativa entre esses dois corpos e o *eu* psicofísico. Por haver uma identificação da mesma natureza primordial daquele corpo que está “ali” e de seu comportamento ativo, é possível inferir um *eu* ativo nesse corpo como pertencente à mesma natureza que percebo e que também posso interferir, ou seja, a mesma natureza primordial que me pertence. Dessa forma, foi possível notar que com a realização da experiência do *outro*, surgiram duas camadas pertencentes à essência intencional de sua apresentação: além da natureza primordial que me pertence, é apresentada uma camada adicional que é derivada de sua experiência. Trata-se, portanto, da natureza intersubjetiva como a primeira forma de objetividade.

A partir da *esfera do próprio* a constituição do sentido de um “mundo objetivo” foi construída em diferentes camadas. Em primeiro lugar, delimitou-se a *esfera do próprio* colocando em destaque a constituição do *não-próprio* por oposição à “minha” esfera primordial, ao mesmo tempo em que com essa delimitação, surgiu um grau de sentido adicional, o fenômeno do mundo como um mundo idêntico e experimentável tanto para mim quanto para os outros *eus*. Significa, sobretudo, o

surgimento de uma esfera de sentido nova, a esfera daquilo que é estranho a mim, um mundo objetivo e uma natureza comum da qual o *próprio* e o *não-próprio* pertencem e o constituem mutuamente em um progresso aberto ao infinito. Trata-se, sobretudo de uma comunidade intermonádica permeada por uma intencionalidade comum que constitui um mesmo mundo e uma objetividade para todos os sujeitos enquanto seres psicofísicos participantes desse mesmo mundo objetivo.

O sentido mesmo que possa ter uma comunidade de homens implicou necessariamente em uma reciprocidade entre seus membros, por isso Husserl introduziu a noção de “*assimilação objetivante*”. Isto, quer dizer que há uma reciprocidade entre sujeitos despojando a centralidade do *eu* isolado, posicionando o *eu* como um *outro* diante dos *outros*, e, portanto, uma comunidade de homens em orientação recíproca. Assim, foi possível concluir que o caráter de humanidade somente pode ser adquirido no encontro entre homens que se apreendem entre si por estarem postos em uma natureza que os abrange na intercomunhão possível das relações que se dão nos limites da natureza e na infinitude do espaço. Para que o *próprio* possa ter uma experiência objetiva do mundo foi necessário justificar uma coexistência das mônadas em um processo constitutivo de atos sociais que se desenrolam no espaço e no tempo de uma natureza comum. O que ocorre é uma unicidade do mundo monadológico, mesmo que cada comunidade intersubjetiva possua seu mundo próprio. A variedade de mundos intersubjetivos é concebível, pois, as comunidades são definidas como aspectos diversos de um único mundo objetivo que lhes é comum. Todas as diferentes comunidades intersubjetivas pertencem a uma comunidade universal que inclui o próprio *eu monádico* e todas as comunidades de sujeitos em uma espécie de coexistência, uma comunidade universal das mônadas.

Uma vez explicitada a experiência de uma *esfera estrangeira* a partir de uma *esfera própria*, e da constituição de uma comunidade intersubjetiva monádica que se dá a partir do encontro entre sujeitos e seus diversos modos de interação social, resta-nos, agora, refletir sobre a possibilidade de pensarmos as conseqüências éticas que estariam envolvidas em tal processo.

2.7. CONSEQÜÊNCIAS ÉTICAS

2.7.1. O eu concreto como sujeito da liberdade

É sabido que, a partir da noção de corporeidade husserliana e em seus posteriores desdobramentos, que o papel de individuação atribuído ao corpo na experiência intersubjetiva possibilita uma análise dos atos sociais, e, portanto, das relações que ocorrem no âmbito da razão prática ao se realizar o encontro entre pessoas. O corpo, como apresentado anteriormente, não se trata de um simples objeto da natureza, mas o índice de que naquele corpo há um *eu*, uma alma que o anima e que possibilita as mais diversas cinestésias. Trata-se, portanto, de um sujeito encarnado que possui um corpo orgânico que é o órgão mediador entre a natureza e a esfera das razões e dos fins, um corpo que lhe confere um valor de existência, e que conseqüentemente lhe confere uma posição privilegiada no que diz respeito às relações ético-morais. O corpo como sendo o “ponto zero” da posição ética conferida a cada sujeito nas relações interpessoais, e que por estar dentro de uma relação intersubjetiva em uma mesma temporalidade e espaço, estando a mercê da contingência e, portanto, vulnerável, clama por uma resposta do *outro* ao mesmo tempo que obrigatoriamente lhe é responsivo.

De acordo com Husserl, o *eu* é um *eu* que se constitui de modo unitário, não somente como agente da verdade, mas também como sujeito ético. Isso definiria sua identidade pessoal como sujeito da liberdade, sendo, dessa forma, livre para se autodeterminar e se autoregular e, portanto, um *eu* que se descobre na sua capacidade de domínio sobre suas próprias inclinações, como define Bianchi (1999, p. 164): “Io sono quindi uno soggetto completo, unitário, empirico, e saggio a la mia esperienza attraverso le mia capacita psicho-fisiche, e in quanto spirituale, tramite la capacità intelletuali intuitive ed etiche.”²⁰

Enquanto ser psicofísico, é possível constatar que há uma capacidade primária de poder se movimentar, de decidir sobre os movimentos que realiza,

²⁰ “Eu sou dessa forma um sujeito completo, unitário, empírico, e sábio em minha experiência através de minha experiência psicofísica, e enquanto espiritual, através da capacidade intelectual intuitiva e ética.” (*Tradução do autor*).

portanto, uma liberdade cinestésica referida ao corpo. Trata-se assim de uma forma sutil de liberdade sensível como determinação de uma vontade que pode colocar-se a serviço de um interesse cognoscitivo. Essa liberdade cinestésica confere ao sujeito a possibilidade de intervir ativamente no mundo dos fenômenos, como nos fala Merleau-Ponty:

Entre os movimentos do meu corpo e as “propriedades” da coisa revelada emerge uma relação “eu posso” com as maravilhas que tem o poder de suscitar. Entretanto, é preciso que meu próprio corpo esteja engrenado no mundo visível: seu poder advém, justamente, de ter um lugar *de onde vê*.²¹
(MERLEAU-PONTY, 1980, p. 246)

Assim, todo o movimento associado à vontade pode ser visto sob o ponto de vista ético como o exercício de um domínio interno do sujeito com vistas à ação e, portanto, partindo do domínio de sua esfera intencional e reflexiva de autodeterminação poderá fazer de sua liberdade cinestésica uma liberdade responsável. Essa liberdade cinestésica pode ser vista como a culminância de um exercício teórico de uma educação de si que nunca cessa e que visa o aperfeiçoamento da esfera prática sob o cunho da sociabilidade.

O *eu*, para Husserl, é caracterizado por um “eu posso” (HUSSERL, 2001, §54, p. 133), no sentido de uma liberdade inicialmente ligada à sua dimensão corporal. É ele o sujeito das motivações pessoais, sujeito ético, sujeito da liberdade. Ético, pois é livre para se autodeterminar, sendo capaz de dominar suas próprias inclinações. Trata-se de um sujeito encarnado que possui o poder de decidir e de manifestar-se como parte causadora da dimensão do espírito. A liberdade em sentido cinestésico está ligada ao movimento corporal, pois, segundo Husserl, o corpo é o órgão do querer, é o meio pelo qual a vontade se converte em ação. Nos comentários de Reichold:

O corpo humano não é nenhum objeto no sentido fisicista e, desta forma, nenhum pólo na distinção corpo-mente, porém significa através de si mesmo, como subjetividade corporificada. Ele é portador intrínseco de

²¹ Grifos do original.

valores que não estão fundados em uma razão situada além da materialidade, porém na subjetividade da corporeidade. O conceito de corporeidade introduz, assim, um conceito de materialidade que ultrapassa o significado do corpo físico. Em uma tal interpretação, o próprio corpo da pessoa, enquanto corpo humano, acaba sendo a razão para a posição ética especial da pessoa no âmbito da existência (REICHOLD, 2006, p. 212).

O corpo seria o órgão mediador, o elo entre a dimensão da natureza causal e do mundo espiritualmente concebido, pois transita entre os domínios do psíquico e do físico. Assim, sua liberdade estaria centrada em seu ser ativo, ser livre, agente que se coloca racionalmente no agir ético. Portanto, a liberdade do sujeito estaria situada em uma vontade de ação justificada racionalmente e na capacidade de não ceder a todas as determinações naturais e inclinações egoístas.

A partir de certos traços essenciais do ser humano, Husserl busca construir as formas de ser e viver do homem, que culminam na idéia de um sujeito ético. Como primeiro caráter essencial, destaca a autoconsciência no sentido de uma inspeção de si. Essa capacidade significa uma estrutura fundamental do sujeito de poder colocar-se reflexivamente diante de si e da própria vida na forma de uma análise, de uma crítica e de uma correção dos fundamentos que conduzem à vida prática²². Tal capacidade está referida aos atos pessoais de autoconhecimento, de auto-avaliação e de autodeterminação prática, o que culminaria em um sobrepor-se às determinações heterônomas para poder assim autodeterminar a sua *práxis* por valorações positivas, como afirma Husserl:

En una actividad auténticamente “personal” o “libre”, el hombre tiene experiencia examinando algo (por ejemplo), piensa, valora, interviene, en el mundo circundante de su experiencia. Esto implica que el hombre tiene capacidad de “frenar” la descarga de su actuar pasivo (“el ser empujado a”) y “frenar” los presupuestos que pasivamente lo motivam (tendencias, creencias)²³ (HUSSERL, 2002, p. 25).

²² Cf. HUSSERL, Renovación del hombre y de la cultura. Cinco ensayos. Capítulo II.

²³ Cf. capítulo 5 Il soggetto ético da obra de Irene Bianchi, Ética Husserliana. Studi sui manoscritti inediti degli anni 1920-1934.

O que confere o sentido de liberdade de decisão do sujeito é o fato de ser essencialmente sujeito da vontade. Assim, no momento em que a realização de sua ação é voluntária, baseada, portanto, em um autêntico querer, o homem é então o sujeito da ação, podendo assim colocar os seus atos em uma avaliação crítica, pesando o valor e as conseqüências de suas ações em um âmbito global de sociabilidade. Neste âmbito global de uma vida prática que se constrói a partir do encontro com os *outros eus* constituintes é que surge a responsabilidade moral como impossibilidade de evasão.

2.7.2. Responsabilidade ético-moral e alteridade

Quando em fenomenologia nos referimos à responsabilidade moral, há um sentido de comprometimento ético de um indivíduo ou de uma comunidade. Nesta relação de comprometimento entre indivíduo e comunidade surge a consciência de responsabilidade na qual o sujeito torna plena a sua autonomia na medida em que o seu agir, justificado por um querer racional, encontra-se em conformidade com a universalidade de uma norma moral. Esta universalidade somente possui um sentido válido na medida em que o sujeito ético puder responder ou responsabilizar-se por uma situação contingente sem negar o seu caráter de unicidade e de originalidade. Trata-se aqui da inscrição do universal no singular. Nesta busca do universal o que está em jogo é a relação entre uma *esfera própria* e uma *esfera estrangeira*, é a descoberta do caráter irreduzível da diferença. Através do encontro destas duas esferas há o início de uma consciência de responsabilidade, e o modo de busca da norma universal é a busca pela possibilidade de responder ao *outro* eticamente, uma relação que nos interpela e nos questiona. Para a realização plena desta relação, Husserl pressupõe ao sujeito ético um caráter substancial de ser um sujeito autêntico, um sujeito que guia sua vida pelos princípios de retidão e comprometimento com o bem comum.

A ética deve ser entendida em Husserl como uma ciência de princípios, pois o homem pode acreditar na possibilidade de *renovação* pela via de uma justificação racional. O conceito de razão prática está associado à dependência de uma vida comprometida com a idéia de *renovação*, e esta, por sua vez, deverá sempre ser

reativada pelo indivíduo autêntico. Tal indivíduo corresponde àquele que, a partir de uma educação de si que nunca cessa, esforça-se por realizar um ideal de autodisciplina e auto-regulação segundo o conceito de responsabilidade ético-moral. Trata-se, portanto, de uma vida guiada por princípios racionais vivida em um comprometimento ético, o que não deve ser entendido aqui como um simples compromisso teórico, pois a filosofia e, em especial, a fenomenologia necessitam responder uma interrogação ética: a idéia de uma justificação última e a necessidade de uma tomada de consciência. Isso implica na necessidade de *responsabilidade* que tem por objetivo determinar o sentido e a essência do fazer filosofia.

O que está em questão para Husserl é a inscrição do universal no particular. Por tal razão, o eu singular é aquele que pode depor em favor da universalidade. Dessa forma, surge agora o momento de analisar esta relação a partir da análise da alteridade como resposta ao *estrangeiro*. Se tomarmos como ponto de partida as *Meditações Cartesianas*, veremos que a fenomenologia, além de ser uma explicitação do *ego transcendental*, se trata de um esforço para acessar o sentido daquilo que está em oposição a este. Significa, aqui, uma meditação sobre a categoria da alteridade figurada pelo encontro com o *estrangeiro*, o *não-próprio*.

O que pode ser apresentado e justificado diretamente é “eu mesmo” ou “me pertence”. O que, pelo contrário, só pode ser mostrado por meio de uma experiência indireta, “fundamentada”, de uma experiência que não apresenta o próprio objeto, mas somente o sugere e verifica essa sugestão por uma concordância interna, é o “outro” (HUSSERL, 2001, §52, p. 128-129).

Em outros termos, podemos afirmar que o fundamento das relações inter-humanas ocorre no âmbito do encontro entre uma *esfera própria (eu)* e uma *esfera estrangeira (outros)*. O solipsismo transcendental tratado na *Quinta Meditação*, ao mesmo tempo em que torna possível fundamentar a constituição da comunidade intersubjetiva monádica, é a conquista metódica de um horizonte de sentido sem o qual o sujeito não poderia separar-se ou destacar-se de sua cultura, de seu mundo ambiente circundante, ou seja, sem a qual o universal seria aquilo que absorveria a singularidade humana através de um discurso englobante.

O singular (seja um indivíduo ou uma comunidade) é aquele que pode tender ao universal, constituindo de maneira constante e renovadora uma comunidade ética cuja existência histórica e cultural estará comprometida com o ideal de realização de uma *autêntica humanidade*. Assim, trata-se de reconhecer que as relações inter-humanas se dão no encontro entre a esfera do que é “meu” e a esfera do que pertence aos outros. É na vida comunitária que se caracterizam essas relações entre o *eu*, os outros e o mundo circundante comum, é em um infinito percurso de construções e reconstruções, avaliações e reavaliações que se realiza a vida intersubjetiva, sem a qual não poderíamos nem mesmo falar de responsabilidade moral.

Esse *outro* (o *estrangeiro*), somente se torna manifesto na medida em que houver uma resposta por parte de uma determinada *esfera de pertença* (*eu*, cultura, comunidade, etc.) na medida em que não é mais uma simples explicação ou diálogo entre o *próprio* e *não-próprio*. Portanto, a conquista metodológica de um horizonte transcendental de sentido é a condição de possibilidade de uma ética que pode ser definida nos termos de uma resposta ao *estrangeiro* (*das Fremde*), na qual a fenomenologia propõe a experiência transcendental em um movimento de ida e volta realizado a partir a afirmação da subjetividade e do reconhecimento da alteridade.

O envolvimento de um sujeito com a multiplicidade se dá em um progressivo movimento de saída e retorno de si. Isso ocorre em um processo em que não há síntese nem elevação dos interlocutores ao plano comum do conceito. Trata-se de uma interlocução interminável, na qual possíveis verdades e parâmetros éticos podem sempre vir à tona. Na experiência da alteridade temos acesso à esfera daquilo que nos é inacessível, pois o *não-próprio* se constitui como tal por meio de uma analogia com a esfera própria, já que o *outro* é um *outro eu* (*alter ego*), uma região de sentido que somente pode ser pensada por analogia àquilo que me pertence.

Entre o *próprio* e o *não-próprio* não há um nivelamento harmônico possível, dado que eles somente são o que são devido à condição de diferença na sua relação um com o outro. Nenhum *lógos* mediador poderia neutralizar ou anular essa distância. Assim, o *estrangeiro* não é algo ainda indeterminado ou incompreendido, mas sim aquele a quem devemos inevitavelmente responder, principalmente sob o ponto de vista ético. A consciência intencional em ato deve ser compreendida agora como *responsividade* ou comportamento respondente. Nesse evento do responder

reside o lugar onde o *próprio* e o *estrangeiro* unicamente podem produzir-se. Na experiência da alteridade, uma *esfera própria* se descobre comprometida estando em uma estranha condição: a de não poder não responder. Mesmo que haja evasão ou silêncio, o evento responsivo já ocorreu. O evento responsivo diz respeito ao “ser responsável”, ser capaz de justificar racionalmente decisões e escolhas perante si e perante a comunidade em que está inserido, sendo esse, portanto, o fundamento último de uma ética de orientação fenomenológica fundamentada na autonomia do sujeito que assume sua liberdade como comprometimento ético.

3. INTERSUBJETIVIDADE, ALTERIDADE E ÉTICA: UM POSSÍVEL DIÁLOGO ENTRE HUSSERL E A ESCOLA DA FENOMENOLOGIA

3.1. BREVE EXPOSIÇÃO DA HIPÓTESE DE INVESTIGAÇÃO

A partir dos resultados da investigação acerca da subjetividade transcendental e a determinação das *esferas de pertença* do *próprio* e do *não-próprio* pela via da redução intersubjetiva, iremos examinar a categoria da alteridade sob a possibilidade de elaboração de uma ética fenomenológica, baseada no conceito de *responsabilidade* descrito a partir das relações inter-humanas. Utilizaremos como interlocutores fenomenólogos contemporâneos, tais como Ricoeur, Lévinas e Waldenfels, de modo a investigar se a descrição da experiência com o *estrangeiro (não-próprio)* pode ou não ser lida, já em Husserl, como um problema ético. Partindo desses resultados, investigaremos as possíveis implicações éticas contidas na categoria da Intersubjetividade. A hipótese com a qual iremos trabalhar é a de que Husserl teria deixado em aberto, a partir da *Quinta Meditação*, a possibilidade de pensarmos o início de uma consciência de responsabilidade a partir da relação entre uma *esfera própria* com uma *esfera estrangeira*, como pensado por alguns de seus discípulos acima citados, o que nos permitiria pensarmos a ética a partir de Husserl e não o contrário.

3.2. CARACTERIZAÇÕES DA ÉTICA HUSSERLIANA

3.2.1. A luta contra o relativismo e o ceticismo

Uma das tentativas de fundamentação da ética elaboradas por Husserl está calcada em uma luta contra o ceticismo e o relativismo nas ciências, período este que corresponde ao das suas famosas *Investigações Lógicas* e o que se segue na

esteira teórica dessa obra, como no caso das suas *Lições de Ética Formal*²⁴. Esse período é caracterizado como um esforço por reassumir o papel de ciência de fundamentos por parte da filosofia, que estaria sendo ameaçado pelas filosofias de corte naturalista. A ameaça ao projeto filosófico husserliano estaria ligada ao fato de que essas posições filosóficas tendem a reduzir todo o conteúdo do conhecimento aos mecanismos psicológicos, deduzindo o inteligível do sensível.

Podemos afirmar que na luta de Husserl contra o ceticismo e o relativismo em ciência e ética, há uma preocupação que diz respeito à ameaça de perda de sentido da filosofia enquanto ciência de fundamentos, devido à ascensão elevada das ciências positivas de sua época, as quais consideravam que as leis da natureza regiam o sentido ético do ser da humanidade em relação ao bem, da mesma forma que a cultura seria uma mera manifestação da natureza. Esta posição segundo Husserl, estaria pondo em descrédito a garantia da objetividade do conhecimento, sendo incapaz de explicar as leis ideais que regem os atos motivacionais que perfazem o domínio da razão prática. Tal prejuízo estaria associado ao fato de que as atitudes céticas acabariam por anular os pressupostos teóricos necessários para fundamentar a sua própria teoria, pois o cético acaba por cair em contradição, uma vez que propõe a recusa da possibilidade de um saber teórico, afirmando que a verdade é relativa à espécie humana. Dessa forma, estaria afirmando uma verdade absoluta, algo que sua própria teoria não lhe permite fazer.

Por tal motivo, pode-se dizer que uma proposição cética pode ser sustentada teoricamente (formalmente correta) e, no entanto, ela é praticamente um contra-senso, como por exemplo, no caso de sua aplicação no âmbito da ética. Pois mesmo não tendo uma idéia ou conceito daquilo que é o bem, não posso relativizar eticamente às situações práticas, já que seria incorreto considerar o agir que faz o não-bem pelo bem. Por isso Husserl propõe uma diferenciação entre os domínios de uma universalidade puramente formal e a esfera material própria das ciências, o que não se trata de uma separação, e sim uma imbricação entre a *lógica formal* como doutrina da ciência, que enuncia proposições e verdades baseadas apenas em sua forma, e uma *ontologia formal* que antecede a particularidade material apontando para a idéia de “*objeto em geral*”, o qual encontra sua aplicação em qualquer

²⁴ **Vorlesungen über Ethik um Wertlehre (1908-1914), (HUSSERLIANA XVIII)**, Dordrecht, Kluwe Academic, 1993, trad. Italiana (P. Basso e P. Spinicci): **Lineamenti di ética formale**, Firenze Le Lettere, 2002.

ciência. Mas de que maneira isto se estende para o domínio da ética? Se pensarmos com Husserl (1976, p. 71), a lógica, assim com a ética, considera o pensamento como ele dever ser. Ela é normativa, no sentido em que busca leis necessárias e não-contingentes. Haveria então uma analogia entre lógica e ética no sentido de que a lógica é uma ética do pensamento, pois não diz como ele é, mas como deve ser, sob pena de incorrer em uma ausência de comprovação objetiva, o que pode ser visto como uma tentativa de considerar a normatividade como necessidade, uma consideração que pode ser estendida ao plano da razão prática.

Segundo Husserl (2002, p. 32), tanto a lógica quanto a ética nasceram de necessidades práticas. Assim, a lógica nasce da busca de necessidades normativas úteis para orientar praticamente o conhecimento científico, e a ética como disciplina normativa prática, dirigida à vida do sujeito em seus vários âmbitos de relações, orientando para idéias de retidão e verdade. Dessa forma, procura estabelecer uma analogia entre lógica e ética, dado que as leis lógicas que regem o pensar corretamente e o ajuizar correspondem no plano moral ao desejo de ações e decisões tomando por referência leis éticas, ou juízos de dever, os quais não podem ser explicados sob o ponto de vista de um interesse biológico ou de causalidade natural, pois pertencem a situações que requerem decisões sobre o que é correto ou não sob o ponto de vista teórico. O que está em jogo para Husserl (2002, p. 36), é o ato de pôr algo como sendo bom ou verdadeiro, o que confere à minha decisão o caráter racional que abre a possibilidade de uma constante auto-correção e auto-regulação dispostos sob critérios éticos. Da mesma forma que os atos afetivos em que nos posicionamos, em analogia ao juízo, estão os atos pelos quais a consciência se dirige para evidências objetivas. Como afirma Husserl:

Para poder ter acesso à palavra, a vontade precisa de atos lógicos e o resultado disso é um juízo de dever, que é exatamente um juízo e não uma vontade. Portanto, a razão lógica deve, por assim dizer, dirigir seu olhar também para o terreno prático, deve emprestar a este terreno o olho do intelecto; só então pode mostrar-se de forma objetiva aquilo que a vontade racional exige, bem como aquilo que está implícito no sentido de suas aspirações (HUSSERL, 2002, p. 81).

Nesse sentido, podemos afirmar que, mesmo não tendo uma idéia ou conceito do que seja o bem, não é possível relativizar eticamente as situações práticas, pois se age sempre eticamente de acordo com esse bem como um sentido prático. Assim, as ações humanas em sua contingência clamam por uma universalização, visto que faz parte da vida intencional da consciência no âmbito da razão prática pôr em ato aquilo que é bom na forma da evidência de um bem praticamente realizável. Formalmente, a evidência de um bem prático implica a noção teórica de bem em um agir ético, no sentido de que não basta simplesmente obedecer a uma regra de conduta, mas de reconhecer a existência desta forma do agir, e que esta é justa.

3.2.2. Análise do sentido de uma vida ética e humanidade autêntica

O que inquietou e motivou a reflexão de Husserl, em grande medida, pode-se dizer que foi o caráter trágico da cultura moderna marcada pelo fim da I Guerra Mundial, pois, segundo o Husserl (2002, p.1, [RHC]²⁵), a guerra revelou a miséria moral e religiosa da humanidade, bem como a nossa miséria filosófica. Essa insensatez de nossa cultura se trata de um fato que deve determinar a nossa conduta prática. É ela que deverá motivar a nossa reflexão acerca das questões de princípio concernentes à vida do sujeito, da comunidade, enfim, da vida racional de um modo geral. A ética deve ser tratada aqui como uma ciência de princípios, pois o homem pode acreditar na possibilidade de renovação pela via de uma justificação racional. No entanto, para que isso seja realizável, deverá indicar um caminho metodológico.

O conceito de razão prática está associado à dependência de uma vida comprometida com a idéia de renovação, e esta, por sua vez, deverá sempre ser reativada pelo indivíduo autêntico, o qual corresponde àquele que, a partir de uma educação de si que nunca cessa, esforça-se por realizar um ideal de autodisciplina e auto-regulação, segundo o conceito de responsabilidade ético-moral. Trata-se, portanto, de uma vida guiada por princípios racionais vivida em um

²⁵ [RHC]: **Renovación Del hombre y de La cultura: Cinco Ensayos**, Barcelona, Antropos; México, Universidad Autonoma Metropolitana (Iztapalapa), 2002.

comprometimento ético. Como tal, não deve ser entendido aqui como um simples compromisso teórico, pois a filosofia e, em especial, a fenomenologia, necessita responder a uma interrogação ética, a idéia de uma justificação última e a necessidade de uma tomada de consciência, o que implicaria na necessidade de *responsabilidade* que tem por objetivo determinar o sentido e a essência do fazer filosofia.

Para Husserl a ética “deve necessariamente conceber-se como a ciência da íntegra vida ativa de uma subjetividade racional na perspectiva da razão que a regula unitariamente em integridade.”²⁶ (HUSSERL, 2002, III, p. 21, [RHC]). Além disso, a ética deverá ser pensada nos termos de uma progressão que parte do indivíduo responsável para a humanidade em geral no plano das relações intersubjetivas. Para que esta progressão ética possa ocorrer é preciso que o homem seja caracterizado como um ser de liberdade que pode intervir no mundo guiado pela sua própria racionalidade. Neste sentido, é preciso destacar o modo como Husserl caracteriza o homem em sua capacidade de ser autoconsciente, no sentido de uma inspeção de si, como primeiro apontamento para o movimento de passagem do plano reflexivo para o da ação.

Autocosciencia en el sentido genuino del autoexamen personal (inspectio sui) y de la capacidad que en el se funda de tomar postura reflexivamente en relación con uno mismo y con la propia vida; en el sentido, pues, de los actos personales de autoconocimiento, autovaloración y autodeterminación práctica (volición referida a uno mismo y acción en la que uno se hace a sí mismo” (HUSSERL, 2002, III, p. 24, [RHC]).

Isto significa aqui que a capacidade de ser autoconsciente revela a possibilidade de uma liberdade de início referida à esfera puramente racional e, em um segundo aspecto, nos indica uma espécie de horizonte aberto no qual se desenvolvem as suas tomadas de posições valorativas a partir da possibilidade de uma avaliação crítica no sentido de um “estar dirigido” para a afirmação de valores cada vez mais elevados. Essa capacidade significa uma característica essencial do

²⁶ “[...] debe necesariamente concebirse como la ciencia de la íntegra vida activa de una subjetividad racional en la perspectiva de la razón que la regula unitariamente en integridad” (*Tradução do autor*).

sujeito de poder colocar-se reflexivamente diante de si e da própria vida na forma de uma análise, de uma crítica e de uma correção dos fundamentos que conduzem à vida prática. Tal capacidade está, portanto, referida aos atos pessoais de autoconhecimento, de auto-avaliação e de autodeterminação prática, o que culminaria em um sobrepor-se às determinações heterônomas para poder assim determinar a sua *práxis* a partir de valorações positivas.

O sentido da liberdade de decisão do sujeito é o fato de ser essencialmente sujeito da vontade. Assim, no momento em que a realização de sua ação é voluntária, baseada, portanto, em um autêntico querer, o homem é então o sujeito da ação, podendo assim colocar os seus atos em uma avaliação crítica, pesando o valor e as conseqüências de suas ações em um âmbito global de sociabilidade, a partir do que Husserl denomina de “*valia global do indivíduo*”, no sentido de que:

La colectividad tiene valor como unidad de una comunidad de cultura y como ámbito de valores fundados que no se disuelven en los individuales, sino que se fundan en el trabajo de los individuos, en todos sus valores en cuanto individuos, a la par que confieren a éstos un valor superior. (HUSSERL, 2002, IV, p. 52 [RHC])

Significa, sobretudo, que a constituição de uma vida comunitária está fundada no fato de que somente em um âmbito global de sociabilidade é possível transcender a particularidade de cada *esfera de pertença* e constituir uma comunidade intersubjetiva, pois é na relação entre diferentes esferas de pertença que se torna possível chegar a um elemento de constituição objetiva.

Quando em fenomenologia nos referimos à responsabilidade moral, há um sentido de comprometimento ético de um indivíduo ou de uma comunidade, como afirma Husserl:

Todos los actos de la colectividad se fundan en actos de los individuos que les prestan fundamento. De aquí la posibilidad de que, igual que él sujeto individual puede devenir sujeto moral al dirigirse sobre sí mismo en la estimación y la volición, otro tanto ocurra con la colectividad. (HUSSERL, 2002, IV, p. 53, [RHC])

Nesta relação de comprometimento entre indivíduo e comunidade surge a consciência de responsabilidade na qual o sujeito torna plena a sua autonomia na medida em que o seu agir, justificado por um querer racional, encontra-se em conformidade com a universalidade de uma norma moral. Esta universalidade somente possui um sentido válido na medida em que o sujeito ético puder responder ou responsabilizar-se por uma situação contingente sem negar o seu caráter de unicidade e de originalidade. Trata-se aqui da inscrição do universal no singular. Nesta busca do universal o que está em jogo é a relação entre uma *esfera própria* e uma *esfera estrangeira*, é a descoberta do caráter irreduzível da diferença. Através do encontro destas duas esferas há o início de uma consciência de responsabilidade, e o modo de busca da norma universal é a busca pela possibilidade de responder ao *outro* eticamente, uma relação que nos interpela e nos questiona. Para a realização plena desta relação, Husserl pressupõe ao sujeito ético o caráter substancial de ser um sujeito autêntico, um sujeito que guia sua vida pelos princípios de retidão e comprometimento com o bem comum.

3.2.3. As Meditações Cartesianas: entre o *próprio* e o *estrangeiro*

Se tomarmos como ponto de partida as *Meditações Cartesianas*, veremos que a fenomenologia, além de ser uma explicitação do *Eu transcendental*, é um esforço para acessar o sentido daquilo que está em oposição a este. Significa, aqui, uma meditação sobre a categoria da alteridade figurada pelo encontro com o *estrangeiro*, o *não-próprio*. Tal experiência é introduzida por Husserl através da já citada passagem:

O que pode ser pode ser apresentado e diretamente justificado é “eu mesmo” ou o que “me pertence”. O que, pelo contrario, só pode ser mostrado por meio de uma experiência indireta, “fundamentada”, de uma experiência que não apresenta o próprio objeto, mas somente o sugere e verifica essa sugestão por uma concordância interna, é o “outro” (HUSSERL, 2001, §52, p. 128-129).

Em outros termos, podemos afirmar que o fundamento das relações inter-humanas ocorre na medida em que há o encontro entre uma *esfera própria* (eu) e uma *esfera estrangeira* (outros). O solipsismo transcendental tratado na *Quinta Meditação*, ao mesmo tempo em que torna possível fundamentar a constituição da comunidade intersubjetiva monádica, é a conquista metodológica de um horizonte de sentido sem o qual o sujeito não poderia separar-se ou destacar-se de sua cultura, de seu mundo ambiente circundante, ou seja, sem a qual o universal seria aquilo que absorveria a singularidade humana através de um discurso englobante.

O singular - seja um indivíduo ou uma comunidade - é aquele que pode tender ao universal, constituindo de maneira constante e renovadora uma comunidade ética cuja existência histórica e cultural estará comprometida com o ideal de realização de uma *autêntica humanidade*. Assim, trata-se de reconhecer que as relações inter-humanas se dão no encontro entre a esfera daquilo que me pertence e a esfera daquilo que pertence aos outros. É na vida comunitária que, se caracterizada por essas relações entre o *eu* e os *outros* e o mundo circundante comum, é em um infinito percurso de construções e reconstruções, avaliações e reavaliações que se realiza a vida intersubjetiva, sem a qual não poderíamos nem mesmo falar de responsabilidade moral.

Esse *outro* (o *estrangeiro*), somente se torna manifesto na medida em que houver uma resposta por parte de uma determinada *esfera de pertença* (*eu*, cultura, comunidade, etc.) na medida em que não é mais uma simples explicação ou diálogo entre o *próprio* e o *estrangeiro*. Portanto, a conquista metodológica de um horizonte transcendental de sentido é a condição de possibilidade de uma ética que pode ser definida nos termos de uma resposta ao *estrangeiro* (*das Fremde*), na qual a fenomenologia propõe a experiência transcendental em um movimento de ida e volta, realizado a partir a afirmação da subjetividade e do reconhecimento da alteridade.

O envolvimento de um sujeito com a multiplicidade se dá em um progressivo movimento de saída e retorno de si. Isso ocorre em um processo em que não há síntese nem elevação dos interlocutores ao plano comum do conceito. Trata-se de uma interlocução interminável, na qual possíveis verdades e parâmetros éticos podem sempre vir à tona. Na experiência da alteridade, temos acesso à esfera daquilo que nos é inacessível originalmente, pois o *não-próprio* se constitui como tal por meio de uma analogia com a *esfera própria*, já que o *outro* é um *outro eu* (*alter*

ego), uma região de sentido que somente pode ser pensada por analogia àquilo que me pertence.

Entre o *próprio* e o *não-próprio* não há um nivelamento harmônico possível, dado que eles somente são o que são devido à condição de diferença na sua relação um com o outro. Nenhum *lógos* mediador poderia neutralizar ou anular essa distância. Assim, o *estrangeiro* não é algo ainda indeterminado ou incompreendido, mas sim aquele a quem devemos inevitavelmente responder, principalmente sob o ponto de vista ético. A consciência intencional em ato deve ser compreendida agora como *responsividade* ou comportamento respondente. Nesse evento do responder reside o lugar onde o *próprio* e o *estrangeiro* unicamente podem produzir-se. Na experiência da alteridade, uma *esfera própria* se descobre comprometida estando em uma estranha condição: a de não poder não responder. Mesmo que haja evasão ou silêncio, o evento responsivo já ocorreu. O evento responsivo diz respeito ao “ser responsável”, ser capaz de justificar racionalmente decisões e escolhas perante si e perante a comunidade em que está inserido, sendo esse, portanto, o fundamento último de uma ética de orientação fenomenológica fundamentada na autonomia do sujeito que assume sua liberdade como comprometimento ético.

3.3. BERNHARD WALDENFELS E A EXPERIÊNCIA DO ESTRANGEIRO

Os estudos de Waldenfels vêm contribuindo massivamente para o tema da experiência do estrangeiro. Em suas obras é possível notarmos uma tarefa incessante de exploração da fenomenologia husserliana no que diz respeito à fenomenologia do *próprio* e do *estrangeiro* dada nas *Meditações Cartesianas*, como a exploração de um campo aberto de análise. Sendo assim, tentaremos promover uma interlocução entre Husserl e Waldenfels no que concerne ao tema do *próprio* e do *estrangeiro* contido na *Quinta Meditação* tendo em vista a hipótese de que os resultados provenientes da obra de Husserl teriam deixado em aberto um vasto território de discussão filosófica, possibilitando assim uma explicitação mais profunda da temática acima citada, assim como é analisada por Waldenfels.

Tendo como aporte teórico as *Meditações Cartesianas* de Husserl, podemos notar que em tal obra, além da primazia da explicitação do *eu transcendental* como

uma tarefa que visa estabelecer uma ciência de fundamentos apodícticos, há, ao mesmo tempo, a indicação de uma tarefa de explicitação e compreensão da experiência da alteridade, algo explícito na *Quinta Meditação*. Nesta, é possível compreendermos que a constituição de um mundo objetivo comum e de comunidades culturais somente se dá na medida em que houver o inevitável encontro entre duas esferas distintas, a *esfera do próprio* e *do estrangeiro*, ou seja, nas relações inter-humanas. Com a redução à *esfera do próprio* e conseqüentemente ao *solipsismo teórico*, Husserl torna possível para o sujeito que medita destacar-se de seu mundo circundante de modo a não ser simplesmente absorvido por um discurso universalizante. Desta forma, o sujeito (seja ele um indivíduo ou uma comunidade) torna-se aquele que em sua condição de singularidade pode orientar e conferir sentido a toda objetividade em uma relação intersubjetiva, carregando ao mesmo tempo a orientação do sentido de seu caráter de humanidade. Trata-se, sobretudo, de reconhecer que é somente nas relações intersubjetivas, sejam elas entre indivíduos ou comunidades, que se estabelecem os parâmetros para analisarmos e explicitarmos a possibilidade de uma ética de orientação fenomenológica fundada no encontro entre duas esferas distintas e irreduzíveis uma à outra.

De acordo com Waldenfels, a partir da herança da filosofia cartesiana com advento do sujeito que pensa a si mesmo a partir de si, de maneira a suspender o sentido vigente e estabelecer uma crítica do conhecimento e de toda objetividade - como Husserl também procede em suas *Meditações Cartesianas* - se inaugura um itinerário filosófico que põe o sujeito meditante diante de uma extensa gama de *estranheza*, que vai desde o âmbito natural e social, transpondo os limites de todo o dever-ser, que, por fim, possibilita ao sujeito penetrar em sua própria *esfera de pertença* e no núcleo de constituição das realidades do mundo. No entanto, não se trata de um *eu* isolado de tudo, mas sim de um sujeito que se coloca como o “ponto zero”, inevitavelmente disposto ao encontro com os outros *eus estranhos* a ele, e que, a partir dessa perspectiva do *eu* como um “aqui absoluto”, outras perspectivas lhes serão confrontadas como diferentes tomadas de posição sobre o mesmo mundo percebido e do qual os outros homens também fazem parte. Dessa forma, podemos afirmar que, se cada eu põe a si mesmo como o “ponto zero”, o encontro com outros homens será o encontro entre duas esferas de sentido que, apesar de possuírem uma camada intencional intersubjetiva que lhes fornece certa concordância, estão

em uma relação assimétrica. Não há possibilidade de um reduzir-se ao outro, e nem um acesso direto a sua *esfera de pertença* e suas vivências; somente nos é dado o evento responsivo quando nos deparamos com um *outro* que não *eu*. Nas palavras de Waldenfels:

En él [Husserl], la herencia cartesiana sigue actuando, ya que se sigue aferrado al yo y su esfera de propiedad, pero a la vez, deja atrás esta herencia al concederle a la “experiencia de lo extraño” un carácter originario en la forma de una “accesibilidad verificable de lo originalmente inaccesible” (WALDENFELS, 1998, p. 91).

A passagem citada por Waldenfels pode ser lida no § 52 das *Meditações Cartesianas*, no qual Husserl afirma que, na experiência apresentativa do outro, nos é mostrado algo de inacessível de maneira original, ou seja, há uma espécie de abismo intransponível entre a *esfera do próprio* e do *estrangeiro*. De modo a abrandar o problema da inacessibilidade da *esfera do não-próprio*, Husserl utiliza a apresentação por analogia ao *próprio*, argumentando que o outro, enquanto sendo um *outro eu*, pode ser explicitado como análogo a minha *esfera de pertença*, ou seja, “uma outra mônada constitui-se por apresentação na minha.” (HUSSERL, 2001, §52, p. 129). Portanto, uma relação assimétrica que não pode ser anulada como a condição nuclear na qual o *próprio* e o *estrangeiro* podem produzir-se.

A relação de assimetria entre o *próprio* e o *estrangeiro* se caracteriza como uma relação de distanciamento e ausência que não pode ser simplesmente ser ultrapassada, pois pertence essencialmente à experiência que temos do *estrangeiro* este distanciamento e ausência para que justamente se possa constituir por intermédio do *próprio* e em sua *esfera de pertença* o sentido mesmo de sua “*estranheza*”. Caso contrário, o outro seria somente uma duplicação de meu *próprio eu*. Do mesmo modo como a *esfera do próprio*, o mundo familiar é o “ponto zero” do qual é possível orientar-se em direção a outros mundos estranhos, e assim como cada sujeito se configura em um “aqui absoluto”, os demais mundos familiares também e, portanto, um encontro de diferentes perspectivas em contraste.

Para Waldenfels, no encontro entre o *próprio* e o *estrangeiro*, o evento responsivo proveniente desse encontro é o verdadeiro modo pelo qual o caráter do

estranho como tal se produz. O *estranhamento* e a *responsividade* estão em íntima relação, uma vez que o *estrangeiro* abala nossa condição de “normalidade”, evitando que tenhamos um acesso direto a sua *esfera de pertença*, ao mesmo tempo em que extrapola um processo compreensivo. Trata-se, sobretudo, de uma fenomenologia da *responsividade* em que a exigência do *estrangeiro* a quem devemos responder acaba se tornando uma espécie dívida com a qual sempre estaremos em débito. A experiência do *estrangeiro* em Husserl pode ser vista como uma experiência relacionada ao modo como nos relacionamos com o mundo, ou seja, a partir dos desafios que somos confrontados constantemente nunca nos sentimos inteiramente seguros e à vontade em nosso mundo circundante. Assim, o *estrangeiro* é caracterizado como algo a ser desvelado, que por não mostrar-se em uma experiência direta e por abalar a condição de normalidade do *próprio*, torna-se em parte algo que nos atrai e em parte algo ameaçador, estando relacionado ao misterioso. A experiência do *estrangeiro* produz uma vasta gama de reações que vão desde a xenofobia à xenofilia. Graças à atitude husserliana de tornar-se um expectador desinteressado das realidades, o *estrangeiro* constitui no *próprio* a sua condição como tal, visto que não se encontra mais como um simples objeto da natureza disposto na infinitude do espaço e do tempo. Constituindo, dessa forma, o outro como a acessibilidade daquilo que é originalmente inacessível, Husserl põe o sentido mesmo da alteridade do *não-próprio* como uma diferença essencial e que, expressa o seu sentido adequado e de direito, assim como afirma Waldenfels (2005, p. 348): “o estrangeiro é o que é inacessível e que não pertence a um outro.” Dentro de nossa leitura *Quinta Meditação*, sob o olhar da ética e das análises de Waldenfels, a experiência de constituição do *próprio* e do *estrangeiro* somente se efetiva na medida em que suas *esferas de pertença* são devidamente delimitadas e diferenciadas em uma espécie de distanciamento insuperável. A *esfera do estrangeiro* por ser uma esfera que se apresenta como um acesso àquilo que é originalmente inacessível exclui qualquer possibilidade de compreensão totalizante ou neutralização, visto que sua determinação nunca é completa. Assim, no encontro com uma *esfera estrangeira* que nos interpela e abala a “normalidade” de nosso mundo circundante, o que nos resta é a responsividade que advém desse encontro. Trata-se de um movimento inevitável e interminável entre interlocutores, dado que “O homem é um ser vivo que dá respostas”. (WALDENFELS, 1997, p. 24). Sob o olhar da fenomenologia husserliana, podemos afirmar que nas relações inter-

humanas a *intencionalidade* que visa algo e designa o sentido pode ser vista como *responsividade*. No evento do responder reside o lugar onde o *próprio* e o *estrangeiro* unicamente podem produzir-se. Se pensarmos na experiência do *próprio* e do *estrangeiro* a partir de Husserl e com Waldenfels, veremos que uma *esfera própria* se encontra em uma condição de comprometimento: a de não poder não responder. Mesmo que haja evasão ou silêncio, o evento responsivo já ocorreu, como Waldenfels mesmo afirma “No puedo oír el imperativo “¡Escucha!” sin atender a él. La prohibición “¡No me atendas!” lleva al conocido *double blind*: Se reaccione a ella como se reaccione, lo hace uno al revés”. (WALDENFELS, 1997, p. 23). O evento responsivo diz respeito ao “ser responsável”, ser capaz de justificar racionalmente decisões e escolhas perante si e perante a comunidade em que está inserido e, conseqüentemente responder eticamente ao apelo de uma *esfera estrangeira*.

3.4. EMMANUEL LÉVINAS E A ÉTICA DA RESPONSABILIDADE

Na filosofia contemporânea, Lévinas é conhecido como o filósofo da alteridade; no entanto, suas reflexões vão muito além disso, pois antes do estigma de ser o “filósofo do outro” Lévinas é um grande pensador crítico em relação ao modo como opera a racionalidade na filosofia ocidental. Na sua crítica do pensamento ocidental, Lévinas expõe a índole desse pensamento de tentar reduzir tudo àquilo que lhe parece ser estranho, e não totalmente apreensível a uma ordem racional. Trata-se, sobretudo, de tornar irrelevante e evitar tudo aquilo que foge do poder de síntese da razão e de tentar apropriar-se de tudo aquilo que possa tornar-se de alguma forma compreendido. Assim, o pensamento ocidental também procede quanto aos indivíduos, colocando-os sob categorias do pensamento que os tornam homogêneos, deixando de lado a sua própria condição existencial e os aspectos que evocam o caráter mesmo de seu ser. Sobre isso afirma que: “O conhecimento consiste em apreender o indivíduo que existe sozinho: não na sua singularidade, que não conta, mas na sua generalidade, a única em que há ciência.” (LÉVINAS, 1998, p. 205). Esse aspecto da cultura ocidental é caracterizado por Lévinas como uma “ontologia do poder” na qual o pensamento prima por uma espécie de

totalização, reduzindo o diferente à esfera do *mesmo* de modo a afirmar seu poder racionalizante.

Lévinas caracteriza a filosofia ocidental como sendo dominada pela primazia do conceito de *totalidade*, no qual os indivíduos fazem parte de uma inteligibilidade que os domina em uma espécie de “unificação do múltiplo”, sendo assim, os sujeitos são arrancados de sua individualidade por acontecimentos que lhes fogem de sua própria capacidade de decisão. Nesse sentido: “o ser estranho, em vez de se manter na inexpugnável fortaleza da sua singularidade, em vez de fazer face, torna-se tema e objeto.” (LÉVINAS, 1998, p. 204). Sendo assim, Lévinas procura pensar uma ética como além de um discurso mítico, religioso ou filosófico. A ética é para ele um *lógos*, ou uma palavra primeira que provoca um questionamento na *totalidade*. Nesse processo de totalização, a cultura ocidental é vista como uma nostalgia do *Mesmo*²⁷, na qual o movimento de saída e retorno a si, ou o próprio movimento da consciência como autoconsciência significa uma busca que temos de nós mesmos de um domínio e posse de si mesmos de uma forma mais rica e plena. Sob esse aspecto, podemos observar uma crítica à filosofia hegeliana, e inclusive dirigida à Husserl no sentido de a estrutura intencional “*noese-noema*” significa tornar a exterioridade adequada à interioridade, ou seja, tornar idêntico o que é “outro”.

Em sua crítica ao pensamento ocidental e à fenomenologia husserliana, Lévinas propõe uma radicalização do próprio projeto fenomenológico, propondo uma espécie de reconhecimento da exterioridade que traduz uma inadequação intrigante. A exterioridade para Lévinas é inassimilável, pois o pensamento vive de um confronto com aquilo que ele não pode abarcar, ou reduzir. Para isso introduz a idéia de *Infinito*, como aquilo que o pensamento ao intencional não pode abarcar, pois se trata de uma espécie de extravasamento da intencionalidade: “A intencionalidade que anima a idéia de infinito não se compara a nenhuma outra; ela visa aquilo que não pode abarcar e nesse sentido, precisamente, o Infinito” (LÉVINAS, 1998, p. 209). A idéia de *Infinito* pode ser traduzida como uma relação à exterioridade. Trata-se de um rompimento possível com a *totalidade*, pressupondo a separação entre os termos da relação, de tal modo que não há redução do *Outro* ao *Mesmo*, portanto, “essa idéia não é um conceito. O infinito é o radicalmente, o absolutamente outro.” (LÉVINAS, 1998, p. 209). Mais adiante, na mesma página: “uma relação com o

²⁷ “A identificação do Eu – a maravilhosa autarcia do eu- é a prova natural dessa transmutação do Outro em Mesmo” (LÉVINAS, 1998, p. 204).

exterior, com o Outro, sem que essa exterioridade possa integrar-se no Mesmo.” A idéia de *Infinito*, por ser uma idéia que transcende a sua própria idéia, é caracterizada como *Desejo*. A respeito disso Lévinas afirma:

Desejo insaciável, não porque responda a uma fome infinita, mas porque não requer alimentos. Desejo sem satisfação que, dessa forma, constata a alteridade de Outrem. Ele situa-a na dimensão de elevação ideal que ele abre precisamente no ser. (LÉVINAS, 1998, p. 212).

Não se trata de um desejo nostálgico de apreensão do desejado, mas extravasamento da consciência, onde um indivíduo é interpelado pela realidade que o cerca, uma consciência que é saída de si, sem pretensão de retorno, um movimento em direção ao *Outro* que visa à manutenção de uma ética com vistas à alteridade.

A partir de sua crítica dirigida à racionalidade ocidental, Lévinas procura descrever o modo pelo qual aquilo que nos é estranho e inapropriável, enquanto aspectos através dos quais a experiência humana, se desenrola a maneira de uma resistência à totalização racional. Trata-se de uma tensão interminável entre a condição essencial da racionalidade do *eu* que necessita racionalizar o mundo para que se torne compreensível e os aspectos enigmáticos da existência humana que permanecem irreduzíveis a essa homogeneização. Sob esse aspecto se encontra o *Outro* como aquele que resiste e rompe essa condição assimiladora da racionalidade, como aquele que “inunda” o *Mesmo* e clama por uma resposta. A partir disso, é possível pensarmos os aspectos de uma ética baseada no conceito de *responsabilidade*, como proposta por Lévinas.

A ética da responsabilidade, conforme a proposta de Lévinas, parte da análise do modo como os seres humanos expressam sua particularidade a partir das relações que se dão no âmbito social. Nessas relações há um caráter de interdependência entre os indivíduos, que por vezes é esquecido devido à ocupação do *eu pensante* em sua atividade racionalizante. Devido a isso, propõe que nos voltemos para o âmbito do irreduzível e por vezes inexplicável das relações inter-humanas. Significa que, no encontro com aquilo que é estranho, é possível haver uma gama de reações de que nem mesmo estamos conscientes, o que pode ser

visto como uma espécie de identificação da irredutibilidade do *outro* à totalização. Dessa maneira, Lévinas associa o *Outro* ao conceito de *responsabilidade*, já que esse *Outro*, ao apresentar seu *Rosto*, provoca um efeito enigmático naquele que o contempla, a ponto de provocar um evento responsivo, pois “o rosto de Outrem não me surge como obstáculo ou ameaça que avalio, mas como aquilo que me compara” (LÉVINAS, 1998, p. 214). Mas de que maneira surge uma consciência ética de uma responsabilidade pelo *outro*? A resposta deverá vir dos modos como Lévinas propõe o significado de “responsabilidade” na relação face a face com o *outro*.

Para o entendimento da ética da responsabilidade levinasiana é preciso antecipar a idéia de que, uma vez que participamos da socialidade do mundo, estamos já submersos em um mundo pré-dado de relações, impossível de ser ignorado e que não escolhemos. Trata-se do estado fundamental das relações inter-humanas visto como uma espécie de trama de relações que nos torna responsáveis uns pelos outros no interior desse tecido fundado à maneira do encontro. A responsabilidade acaba por se tornar algo que orienta e dá sentido a todas as elaborações intelectuais, pois, assim que entramos no universo das relações sociais, há sempre uma espécie de expectativa por parte das outras pessoas sobre nossas ações e sobre as escolhas que deliberamos. A partir disso, a liberdade do *eu* é descoberta na medida em que respondemos ao pedido de resposta que vem das próprias condições da existência humana, o que inclui as relações com os *outros* em especial, “Esta situação é consciência moral - exposição da minha liberdade ao juízo do Outro. Desnivelamento que nos permitiu entrever no olhar daquele a que é devida justiça a dimensão da perfeição ideal”. (LÉVINAS, 1998, p. 216).

Para Lévinas, trata-se de uma responsabilidade da qual não podemos nos eximir, pois ela é anterior ao *outro*, e a sua presença diante de nós exige uma resposta, de tal modo que o fato de não responder já implica em uma reação.

Como responsabilidade eu compreendo a responsabilidade pelo Outro, quer dizer, uma responsabilidade pelo que não é meu..., e mesmo pelo que não me respeita, ou então que precisamente me respeita se me aproximar eu próprio como rosto (LÉVINAS, 1992, p. 91-92).

A partir disso, Lévinas coloca na relação *rostos a rostos* um aspecto obscuro que nos obriga a reconhecermos um comprometimento para com os *outros*: trata-se do fenômeno do aparecer de *outrem* como aquele que me interpela eticamente.

Sempre que reagirmos ao estranhamento que se dá no encontro com o *outro*, estaremos de uma maneira indeclinável sendo responsáveis por ele e pela sua exigência. Esse *Outro* levinasiano possui uma peculiaridade distinta dos demais objetos do mundo, uma vez que em sua condição de *alter ego* é irreduzível a qualquer racionalização: ele é o *outro* em sua forma absoluta como algo que resiste a uma inteligibilidade completa de sua condição. No encontro que se dá entre o *eu* e os *outros* se revela, além da responsabilidade que temos por eles, uma responsabilidade para conosco, uma vez que estamos também sob a sua mira. Situação perturbadora que nos obriga a reagir de maneira a exercer nossa liberdade de modo a nos protegermos das exigências incompreendidas do *outro* e pela sua expectativa de uma resposta. Significa que, para assumirmos nossa responsabilidade a partir de nós mesmos, é preciso aceitar a condição de que tal responsabilidade é algo intransferível para outras pessoas.

Na relação estabelecida a partir do *rostos a rostos* é possível notarmos uma espécie de caráter duplo do *eu*. Ao mesmo tempo em que se encontra em uma espécie de receptividade passiva das exigências do *outro*, se caracteriza como um *eu* ativo na medida em que sempre se comporta responsivamente a essas exigências e responde ao *outro* e pelo *outro* a partir de si mesmo. Dessa forma, podemos afirmar que pelo *rostos* há uma individuação não conceitual que de alguma forma sempre nos comunica algo, visto que se trata do fenômeno do aparecer de *outrem* que me interpela eticamente e exige a assunção de minha responsabilidade. O *rostos* pode ser caracterizado como algo que transcende o próprio fenômeno de seu aparecer, pois, aparece como algo nu que se mostra por si próprio sem qualquer discurso mediador. Dessa forma: “o rostos está presente na sua recusa de ser conteúdo” (Lévinas, 1980, p. 173). O *rostos* nos conduz à ética no sentido de uma indeclinável exigência de resposta que somente se pode realizar sob duas formas: acolhimento ou repulsa. Trata-se de uma expressão viva ao modo de uma pura linguagem que me individua como sujeito eticamente responsável.

Se pensarmos os esforços levinasianos, de constituir o *outro* a partir da relação *rostos a rostos* que nos revela uma responsabilidade indeclinável, para além do rompimento crítico com a fenomenologia de Husserl, é possível interpretar a

constituição da alteridade como uma espécie de fenômeno especial. Assim como na fenomenologia husserliana, a experiência do *estrangeiro* em Lévinas pode ser lida como a experiência daquilo que nos é acessível originalmente ao modo de uma inacessibilidade como apresentado no § 52 das *Meditações Cartesianas*. Este caráter de inacessibilidade revela o aspecto próprio de uma intenção não preenchida e que escapa ao poder sintetizador do *eu transcendental* e que se revela como *responsabilidade* e comportamento responsivo. Assim, estabelecendo uma interlocução entre a experiência do *estrangeiro* na *Quinta Meditação* de Husserl e a constituição do *Outro* em Lévinas, podemos afirmar que, no segundo, a análise que recai sobre a constituição da *esfera estrangeira* está focada no seu aspecto mais primitivo e enigmático, o qual escapa à simples relação entre *cogito* e *cogitatum*. Trata-se de uma radicalização da experiência do encontro entre uma *esfera própria* e uma *estrangeira*, levando às últimas conseqüências os aspectos que de certa forma parecem evitar uma racionalização totalizadora. Assim como em Husserl, parece haver em Lévinas uma preocupação latente em afirmar e confirmar a alteridade do estranho e a importância de seu papel nas relações intersubjetivas, visto que Lévinas põe a *responsabilidade* como uma relação de interdependência entre sujeitos. No entanto, é preciso ter em mente que a argumentação husserliana nas *Meditações Cartesianas* está voltada para o caráter epistemológico e que em Lévinas o foco está no caráter daquilo que na ética foi suprimido ou evitado pela racionalidade ocidental.

3.5. PAUL RICOEUR E O PROBLEMA ENTRE *IPSEIDADE* E *ALTERIDADE*

Tendo como base para nossa discussão o artigo de Paul Ricoeur intitulado “*Simpatia e respeito, Fenomenologia e ética da segunda pessoa*” e o *Estudo X* da obra “*O si mesmo como um outro*”, tentaremos esboçar aqui o problema da constituição da alteridade, partindo do modo como expõe os limites do método fenomenológico de Husserl na constituição do sentido do *alter ego* a partir da apreensão analogizante, para posteriormente apontarmos para o viés ético contido na análise de Ricoeur. O problema da segunda pessoa é colocado por Ricoeur como um problema metodológico que estaria atrelado aos limites do método

fenomenológico no que diz respeito a sua universalidade, ou seja, se sua validade é possível para as pessoas ao mesmo tempo. Assim, em sua tarefa de interpretar os limites do método fenomenológico busca ao mesmo tempo encontrar aquilo que se encontra no interior de suas limitações como a chave daquilo que compõe as suas próprias fundações.

No início de “*Simpatia e respeito*” Ricoeur (2009, p. 309, [267]) expõe a fenomenologia como uma *decepção* que se origina das possíveis explicações advindas do problema que se assenta sobre a diferença entre os modos de aparecer dos objetos e o modo como os outros sujeitos se anunciam, visto que os outros sujeitos não são intencionados como os demais objetos, pois comportam uma natureza intersubjetiva comum, a saber, o corpo. Sua crítica se debruça sobre a fenomenologia da constituição da “coisa” que visa reduzir o mundo a unidades de significação na tentativa de não incorrer em uma filosofia da *coisa-em-si*. No entanto, em tal tentativa é preciso esclarecer que o reconhecimento da constituição das coisas e sua presença no mundo só é possível na medida em que houver pessoas que conferem sentido a esses objetos. Nessa relação de reconhecimento da presença dos objetos no mundo há, ao mesmo tempo, o reconhecimento de que os objetos, para serem constituídos objetivamente, são objetos percebidos por *outros sujeitos como eu*. Dessa forma, devemos inferir que, ao constituir intersubjetivamente um objeto, este como tal, além de carregar o “olhar” do outro, está carregado de sua presença, uma vez que é o mesmo objeto percebido por mim e que está no mesmo mundo em que estou e de que sou constituinte. Para Ricoeur :

A presença das pessoas se acha tão embaralhada com a aparência das coisas, que a conquista do puro aparecer dos “perfis” das coisas pressupõe muito mais do que a suspensão do pretense em-si das coisas: a “suspensão”, a *epochè* da presença do outro” (RICOEUR, 2009, p. 310, [267]).

Afirmção de Ricoeur diz respeito ao modo como Husserl procede na delimitação da *esfera de pertença do próprio*, com a qual visa, por um processo de abstração, eliminar todo e qualquer elemento constitutivo que esteja ligado de alguma forma às subjetividades estranhas, de modo a colocar em relevo e

considerar somente aquilo que pertence à *esfera do próprio* para posteriormente constituir a subjetividades estranhas. No entanto, para Ricoeur, é necessário pensarmos se a via de redução à *esfera do próprio*, utilizada por Husserl, é capaz de dar conta do problema da experiência do outro como uma experiência que se distingue da dos demais objetos.

Segundo Ricoeur, a tentativa husserliana fracassa no sentido de que, ao proceder essa nova *epoché*, o *outro* é colocado entre parênteses como os demais objetos do mundo, tendo o seu ser reduzido ao mesmo caráter de um objeto percebido sem uma diferença ontológica sobre os demais. Sob esse aspecto, o *outro*, assim como os demais objetos, é reduzido a uma unidade de sentido advinda da multiplicidade dos modos de apresentação, caso este que se aplica à constituição do objeto intencional enquanto unidade de sentido. Mesmo assim, Ricoeur reconhece em Husserl que a experiência analogizante que se tem do *outro* parece ser o ponto de equilíbrio para a equação na qual há o esforço por afirmar e respeitar a alteridade do *não-próprio* somado à descrição da constituição do *outro* no *ego* e a partir do *ego*. Dito de outro modo, a explicitação daquilo que pertence ao *eu* e constitui seu sentido, para que posteriormente se possa explicitar o sentido que o *alter ego* tem para esse *eu* desvinculado de todos os conteúdos que não fazem parte de sua *esfera própria*. É por uma “*apercepção analógica*” que o sentido primeiro que tenho de mim enquanto *ego* desloca-se para o *outro* através da percepção que tenho de seu corpo: é a relação perceptiva de um corpo a outro que motiva a transferência de sentido. Entretanto, é preciso esclarecer que a apreensão analogizante não dá conta suficientemente do problema e, por isso, precisa ser complementada pela noção de “*emparelhamento*”, no qual há o reconhecimento da própria mundanização, devido à analogia que ocorre quando o corpo do outro se torna presente em minha percepção. Conforme Ricoeur: “O nervo do argumento reside no elo analógico que liga o outro corpo ao meu, único dado a mim mesmo originariamente como corpo vivo (*Leib*)”. (RICOEUR, 2009, p. 312 [269]). Ocorre, assim, a transferência de sentido do *ego* para o *alter ego*, graças à condição carnal compartilhada entre o *eu* e o *outro*.

Da mesma forma como na intencionalidade a identidade do objeto constituído é confirmada pela multiplicidade de seus modos de apresentação em sínteses concordantes, a possibilidade de confirmação da presença do *outro* irá se dar pelo modo da identificação de seu comportamento como sendo concordante.

Com isso, é possível afirmar que, ao perceber o comportamento do *outro* através de seu corpo orgânico, é possível inferir que há um elemento anímico presente. Os seus modos de interferir no mundo servem como índice de identificação da presença de sua alteridade por meio de uma experiência indireta e concordante, na qual tenho as suas vivências como me sendo análogas. Seu sentido é constituído na medida em que é apresentado a mim em carne e osso, ao mesmo tempo em que posso inferir de seu comportamento seu ser psíquico. Sobre a experiência do acesso ao *estrangeiro* aberta na *Quinta Meditação*, é preciso destacar o modo como Ricoeur reconhece a importância dos diferentes graus de constituição do *alter ego* elaboradas por Husserl e extrai conseqüências para sua análise do problema da *ipseidade*.

A principal conseqüência que Ricoeur extrai da argumentação husserliana sobre a constituição do *outro* a partir da *esfera do próprio*, é o modo como se dá a passagem de um nível gnoseológico para um nível ético. Para isso recorre à análise da experiência entre uma *esfera própria* e uma *esfera estrangeira* como uma relação de semelhança e dissimetria. A relação de semelhança diz respeito à transferência de sentido de meu *ego* para o *alter ego* como uma relação que está intimamente ligada com o caráter epistemológico da experiência das realidades a partir de uma constituição intersubjetiva. Já a relação de dissimetria está ligada ao modo como os *outros* se relacionam a mim, relação esta caracterizada como a experiência indireta daquilo que nos é originalmente inacessível, ou seja, o *outro* como sendo irredutível à minha *esfera de pertença*, relação esta que é caracteriza como central em uma ética de orientação fenomenológica. Dessa forma, a transferência de sentido pela via analógica “se ela não cria a alteridade, sempre pressuposta, ela lhe confere uma significação específica, a saber, a admissão de que o outro não está condenado a permanecer um estranho, mas pode tornar-se *meu semelhante*, a saber, alguém que, como eu, diz “*eu*” (RICOEUR, 1991, 390). Dessa forma, para Ricoeur, a transferência de sentido do *ego* para o *alter ego* é interpretada como a garantia da afirmação de um *outro* que não *eu* nas diferentes formas de sua identificação, seja ela em um âmbito lingüístico ou no plano das relações inter-humanas e suas implicações ético-morais.

3.6. PALAVRAS FINAIS

Dentro de nossa proposta de investigarmos a possibilidade de interpretar a *Quinta Meditação* de Husserl como a abertura para uma reflexão ética fundada no encontro entre uma *esfera própria* e uma *esfera estrangeira*, é ousado afirmar que dentre as diferentes dissidências e formas de interpretar o problema na escola da fenomenologia, parece haver uma tentativa extrema de radicalização do tema husserliano. A propósito, tanto em Lévinas, em Ricoeur ou em Waldenfels parece haver a tentativa de uma fenomenologia que parece ser a radicalização levada a cabo da seguinte passagem que se encontra no § 52 das *Meditações Cartesianas*: “A apresentação que nos mostra aquilo que, no outro, nos é inacessível como original está ligada a uma apresentação original...” (HUSSERL, 2001, §52, p.128). A partir desse fragmento, e tendo conhecimento de que os demais autores são estudiosos de Husserl e devedores de sua filosofia, constata-se um elemento comum em suas análises e explicitações da categoria do *estrangeiro*: a afirmação do caráter irreduzível da diferença e a afirmação de uma subjetividade que sempre se posiciona diante de uma alteridade, preservando e respeitando o caráter de ser um *outro* assim como *eu*. Isso possibilita pensarmos em uma ética de orientação fenomenológica que se funda no movimento de uma subjetividade em direção à alteridade, e no movimento que toda alteridade dirige ao próprio *eu*, preservando o caráter de um “dever para com os outros”, no sentido de que, no encontro entre essas duas esferas distintas, surge um comportamento responsivo indeclinável e, portanto, a possibilidade de ativação de uma consciência de responsabilidade e de um indivíduo comprometido com o seu mundo circundante e com a humanidade em geral que lhe exige sempre uma resposta.

CONCLUSÃO

Para o entendimento da *objeção ao solipsismo* contida na quinta das *Meditações Cartesianas* de Husserl, se faz necessária uma compreensão da noção de *Ego transcendental*, o ponto em que reside o problema. Este ego, de forma simplificada, pode ser definido como aquele que se descobre como constituinte de um mundo objetivo e, no qual, se aglutina o fluxo de percepções da vida intencional. Realizado a partir de uma unidade de domínio de caráter transcendental, trata-se de um *eu puro* – produto da redução fenomenológica – sujeito do conhecimento possível. Sob este aspecto, um dos problemas que pretendemos tratar, irá residir no modo como é possível abarcar todo o sentido existencial para o sujeito enquanto *Ego*, já que, uma vez reduzido pela *epoché*, resta a si mesmo, sendo somente evidente a si. Sendo assim, como irá se dar a realização de seu papel de constituição do mundo frente aos *outros eus* constituintes?

Restando somente a si mesmo como evidência necessária e última, surge a possibilidade de incorrer em uma espécie de *solipsismo teórico*. Ocorrência possível, a partir de uma teoria residual que pretende alcançar uma ciência de caráter absolutamente subjetivo e que possui como afã a explicitação última de um objeto que se encontra em uma relação de neutralidade frente à existência ou não do mundo. Este objeto, o *Ego transcendental*, é o resíduo possibilitado pela *epoché*, atitude metodológica que nos permite chegar ao meditante primeiro que perfaz e determina todo o fenômeno de constituição do mundo, das coisas e dos outros.

A fenomenologia no contexto das *Meditações Cartesianas*, sendo, por sua vez, uma ciência egológica pura, necessita de uma compreensão de ordem universal da constituição do mundo e da objetividade. Esta ordem universal de sentido consiste na investigação acerca da *Intersubjetividade transcendental*, a qual possibilita a confirmação do *Ego* em seu papel de constituinte universal da objetividade, pois somente estando sob a condição de co-existir em uma comunhão intencional com os *outros eus* constituintes é possível confirmar a objetividade do mundo.

Enquanto ciência egológica, a fenomenologia está à mercê de tornar-se uma teoria discursiva de um pensador absoluto e que determina todo o sentido dos fenômenos à esfera própria de um *eu* idêntico a si que se encontra isolado a partir de sua redução. Isto é possível, pois o horizonte de domínio da experiência é o próprio *Ego transcendental* absoluto, o que por sua vez, se faz notar uma espécie de clausura fenomenológica. Esta se dá a partir da busca incessante das essências universais e de princípios apodícticos do *eu*, pois a fenomenologia egológica busca seus conteúdos desde si mesma, de acordo com normas *a priori* necessárias extraídas do interior de um *eu* reduzido. Dessa forma, o *Ego* assume o papel de ser a única dimensão de sentido possível para a determinação do mundo, das coisas e dos outros.

Sob esta forma de encerramento, todos os fenômenos intencionais se orientam para um único pólo aglutinador de sentido, o *Eu transcendental*. Toda a diversidade dos fenômenos encontra seu sentido nesta modalidade de ser fechada, este *eu puro*. No entanto, é preciso questionar se o *alter ego* se encontra também sob o domínio dessas determinações egológicas, já que, pelo ato voluntário da *epoché*, o mundo e os outros são colocados em suspenso, restando somente o resíduo de uma subjetividade. Entretanto, ocorre o problema de como é possível conciliar de maneira segura os vínculos intersubjetivos da verdade e da razão. A resposta para tratar do diverso e da alteridade no fluxo da consciência, sem estar preso ao *Eu* idêntico a si mesmo, é dada por Husserl na *Quinta Meditação*, cujo título é “*Determinação do domínio transcendental como “intersubjetividade monadológica”*”.

A *Intersubjetividade transcendental* é o pressuposto teórico necessário para a constituição de sentido para o *ego* em seu fluxo de vividos intencionais. Nesta corrente de vividos intencionais, o *outro*, assim como os demais objetos, é constituído como “*estranho*” a partir de uma delimitação ôntica. O sentido do *alter ego*, que se busca, é um sentido intencional que se manifesta a partir do *Eu transcendental*. No entanto, essa manifestação é apresentada por Husserl de maneira diferenciada dos objetos do mundo, uma vez que o *outro* é também sujeito do mundo e, portanto, constituinte deste.

A percepção do *outro* é apresentada como uma percepção imediata, pois percebo no outro o que é concernente a um corpo, mas não posso perceber imediatamente a sua vida subjetiva. Este *outro* é constituído na esfera egológica e,

portanto, não deverá ficar suspenso pela *epoqué*, pois o seu sentido existencial se constitui na esfera transcendental do *Eu*.

De maneira a não incorrer em uma confusão de domínios entre o *eu* que conhece e o *alter ego*, se mostra necessária uma delimitação precisa do que é próprio do *eu* e do *outro*. Para isso, é preciso pensar a *intencionalidade* como *intersubjetividade* e os limites de cada esfera de pertença para que se possa efetivar no interior do *Ego transcendental* uma nova *epoqué*. Nesta *redução intersubjetiva*, deverá se pensar a constituição do ser do próprio *ego* em sua relação com as subjetividades estranhas.

Dentro desta atividade produtiva de doação de sentido ligada a uma esfera de pertença, formada por uma intencionalidade constituinte, Husserl procede metodologicamente uma redução dentro da redução. Com isso, visa atingir uma intencionalidade constituinte dos *outros* através de mim. Esta redução delimitará primeiramente a *esfera de pertença do ego* antes da assimilação de suas experiências concordantes e antes de toda cultura e mundo. Após uma abstração desses elementos é possível delimitar a *esfera de pertença do eu*. Nesta delimitação, Husserl irá proceder por oposição e por analogia à constituição da experiência de um *outro* que não *eu*. Este *outro* se constitui como reflexo de minha pertença e de minha natureza racional. Ao mesmo tempo em que é para mim um análogo, ele deve ser constituído como *estranho*, ou, *não-próprio*.

A questão do *alter ego* procura, a partir do *ego cogito* reduzido, fundar, garantir por meio de uma *atitude transcendental* o seu domínio constituinte. O mundo e os *outros* são colocados inicialmente em suspenso de maneira a delimitar o domínio intencional e transcendental do próprio *eu* que conhece. Ao constituir esta objetividade individual, o *ego* constitui também os *outros* e os percebe em seu papel de constituintes da mesma objetividade. Somente assim, é possível garantir a constituição de um mundo circundante comum no qual as mônadas participam. A interlocução entre o *eu* e o *outro*, com vistas à objetividade, não se trata de um momento que se encerra: trata-se de uma constituição infinita da verdade, da cultura, do saber e da natureza das coisas, na qual se pensa o que na intencionalidade é ligado aos outros.

Na *intersubjetividade*, há uma intencionalidade vinculante que inclui todos os sujeitos constituintes, os quais se interligam por uma “*comunhão intencional*”. Isto ocorre em uma espécie de *lógos* universal do qual participam todas as mônadas, e

onde toda unicidade e toda alteridade estão determinadas por um *ego apriorístico* e universal - este sob a forma de um horizonte infinitamente aberto. A *Intersubjetividade transcendental* é o produto intencional de uma comum consciência de si. Nesta, o caráter de humanidade em geral não pode ser concebido de maneira isolada por um *eu*, mas somente na relação com outros homens formando uma única comunidade. A partir do aporte conceitual fornecido por Husserl, no contexto das *Meditações Cartesianas* acerca da constituição objetiva do mundo da cultura e dos diversos tipos de comunidade social como experiência de reconhecimento da alteridade, investigamos este fenômeno desde uma perspectiva marcadamente ética, visto que os resultados obtidos a partir da *Quinta Meditação* possivelmente deixam em aberto a possibilidade de pensarmos a ética a partir do encontro entre uma *esfera própria* e uma *esfera estrangeira*, conforme abordado por alguns fenomenólogos contemporâneos, tais como Ricouer, Lévinas e Waldenfels.

Se analisarmos as motivações envolvidas em alguns textos de Husserl, podemos afirmar que o que inquietou e motivou a reflexão de Husserl, em grande medida, pode-se dizer que foi o caráter trágico da cultura moderna marcada pelo fim da I Guerra Mundial. Segundo o filósofo, a guerra revelou a miséria moral e religiosa da humanidade, bem como a nossa miséria filosófica. Essa insensatez de nossa cultura é um fato que deve determinar a nossa conduta prática. É ela que deverá motivar a nossa reflexão acerca das questões de princípio concernentes à vida do sujeito e da comunidade, enfim, da vida racional de um modo geral. A ética deve ser tratada como uma ciência de princípios, pois o homem pode acreditar na possibilidade de *renovação* pela via de uma justificação racional.

O conceito de razão prática está associado à dependência de uma vida comprometida com a idéia de *renovação*, e esta, por sua vez, deverá estar sempre sendo reativada pelo indivíduo autêntico, o qual corresponde àquele que, a partir de uma educação de si que nunca cessa, esforça-se por realizar um ideal de autodisciplina e auto-regulação, segundo o conceito de *responsabilidade* ético-moral. Trata-se aqui, portanto, de uma vida guiada por princípios racionais vivida em acordo com um comprometimento ético, o que não deve ser entendido aqui como um simples compromisso teórico, pois a filosofia e, em especial, a fenomenologia necessita responder a uma interrogação ética, a idéia de uma justificação última e a necessidade de uma tomada de consciência. Isto implica na necessidade de

responsabilidade que tem por objetivo determinar o sentido e a essência do fazer filosofia.

O que está em questão para Husserl é a inscrição do universal no particular. Por tal razão, o *eu* singular é aquele que pode depor em favor da universalidade e, portanto, surge agora o momento de análise desta relação a partir da alteridade como resposta ao *estrangeiro*. Se tomarmos como ponto de partida as *Meditações Cartesianas*, veremos que a fenomenologia, além de ser uma explicitação do *Eu transcendental*, se trata de um esforço para acessar o sentido daquilo que está em oposição a este, o que significa, aqui, uma meditação sobre a categoria da alteridade figurada pelo encontro com o *estrangeiro*, o *não-próprio*. Em outros termos, podemos afirmar que o fundamento das relações inter-humanas ocorre no âmbito do encontro entre uma *esfera própria (Eu)* e uma *esfera estrangeira (outros)*. O *solipsismo transcendental*, tratado na *Quinta Meditação*, ao mesmo tempo em que torna possível fundamentar a constituição da comunidade intersubjetiva monádica, é a conquista metodológica de um horizonte de sentido sem o qual o sujeito não poderia separar-se ou destacar-se de sua cultura, de seu mundo ambiente circundante. Em outras palavras, sem o qual o universal seria aquilo que absorveria a singularidade humana através de um discurso englobante.

O singular (seja um indivíduo ou uma comunidade) é aquele que pode tender ao universal, constituindo, de maneira constante e renovadora, uma comunidade ética cuja existência histórica e cultural estará comprometida com a realização de uma *autêntica humanidade*. Assim, trata-se de reconhecer que as relações inter-humanas se dão no encontro entre a esfera do que é meu e a esfera do que pertence aos outros, pois é na vida comunitária que se caracteriza por estas relações entre o *eu*, os *outros*, e o mundo circundante comum, em um infinito percurso de construções e reconstruções, avaliações e reavaliações, que se realiza a vida intersubjetiva, sem a qual não poderíamos nem mesmo falar de responsabilidade moral.

Esse *outro* (o *estrangeiro*) somente se torna manifesto a partir do momento em que houver uma resposta por parte de uma determinada *esfera de pertença (eu, cultura, comunidade, etc.)*, na medida em que não é mais uma simples explicação ou diálogo entre o *próprio* e o *não-próprio*. Portanto, a conquista metodológica de um horizonte transcendental de sentido, é a condição de possibilidade de uma ética que pode ser definida nos termos de uma resposta ao *estrangeiro (das Fremde)*, na qual

a fenomenologia propõe a experiência transcendental de um movimento de ida e volta, realizado a partir da afirmação da subjetividade e do reconhecimento da alteridade.

O envolvimento de um sujeito com a multiplicidade se dá em um progressivo movimento de saída e retorno de si. Isto em um processo em que não há síntese nem a elevação dos interlocutores ao plano comum do conceito. Trata-se de uma interlocução interminável, na qual possíveis verdades e parâmetros éticos podem sempre vir à tona. Na experiência da alteridade, temos acesso àquilo que nos é inacessível, pois o *não-próprio* se constitui como tal por meio de uma analogia com a *esfera própria*, pois o *outro* é um *outro eu* (*alter ego*), uma região de sentido que somente pode ser pensada por analogia àquilo que me pertence.

Entre o *próprio* e o *não-próprio* não há um nivelamento harmônico possível, visto que eles somente são o que são, dada a sua condição de diferença na sua relação um com o outro. Nenhum *lógos* mediador poderia neutralizar ou anular essa distância. Assim, o *estrangeiro* não é algo ainda não determinado ou não compreendido, mas sim aquele a quem devemos inevitavelmente responder, principalmente sob o ponto de vista ético. A consciência intencional em ato deve ser compreendida agora como *responsividade* ou comportamento respondente. No evento do responder, reside o lugar onde o *próprio* e o *estrangeiro* unicamente podem produzir-se. Na experiência da alteridade, uma *esfera própria* se descobre comprometida em uma estranha condição: a de não poder não responder. Mesmo que haja evasão ou silêncio, o evento responsivo já ocorreu. O evento responsivo diz respeito ao “ser responsável”, ser capaz de justificar racionalmente decisões e escolhas perante si e perante a comunidade em que está inserido e, portanto, o fundamento último de uma ética de orientação fenomenológica.

BIBLIOGRAFIA

HUSSERL, E. **Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phenomenologischen Philosophie (HUSSERLIANA II)**. Tübingen: Max Niemayer Verlag, 1980. trad. brasileira (Márcio Suzuki): **Idéias para uma fenomenologia pura e para uma filosofia fenomenológica: introdução geral à fenomenologia pura**. Aparecida: Idéias & Letras, 2006.

_____. **Logique formale et logique transcendentale**, trad. francesa Suzanne Bachelard, Paris: PUF, 1957.

_____. **Zur Phänomenologie der Intersubjektivität (HUSSERLIANA XIV E XV)**. Den Haag: Martinus Nijhoff, 1973.

_____. **Die Krisis der Europäischen Wissenschaften um die transzendentale Phänomenologie (HUSSERLIANA XXIX)**. Verlag: Felix Meiner, 1980. trad. francesa (Gérard Granel): **La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendentale**. Paris: Gallimard, 1976.

_____. **Ideen zu einer reinen Phänomenologie und Phänomenologischen Philosophie (Zweites Buch). Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution (HUSSERLIANA IV)**. Den Haag: Martinus Nijhoff, 1952, trad. francesa (Eliane Escoubas): **Idées directrices pour une phénoménologie et une philosophie phénoménologiques pures (Livre second), Recherches phénoménologiques pour la constitution**. Paris: PUF, 1982.

_____. **Invitación a la fenomenología**. trad. Reyes Mate, Barcelona, Buenos Aires, México, Paidós: 1992.

_____. **Méditations Cartésiennes**. trad. G. Peiffer e E. Lévinas, Paris: Vrin, 1996. trad. brasileira (Frank de Oliveira): **Meditações Cartesianas**. São Paulo: Madras, 2001.

_____. **Crisi e rinascita della cultura europea**. trad. Renato Cristin, Venezia: Marsilio Editori, 1999.

_____. **Aufsätze und Vorträge (1922-1937), (HUSSERLIANA XXVII)**. Dordrecht/Boston/London, Kluwer Academic, 1989. Tradução parcial espanhola (Augustin Serrano Haro): **Renovación del hombre y de la cultura. Cinco Ensayos**. Barcelona: Antropos; México: Universidad Autónoma Metropolitana (Iztapalapa), 2002.

_____. **Vorlesungen über Ethik und Wertlehre (1908-1914), (HUSSERLIANA XVIII)**. Dordrecht: Kluwer Academic, 1993, trad. italiana (P. Basso e P. Spinicci): **Lineamenti di ética formale**. Firenze: Le Lettere, 2002.

_____. **La storia della filosofia e la sua finalitá**. trad. Nicoletta Ghigi, Roma: Città Nuova, 2004.

_____. **A Idéia da Fenomenologia**, trad. Artur Mourão, Lisboa: Edições 70, 1990.

_____. **Investigaciones Lógicas**. trad. Manuel G. Morente Y José Gaos. Madrid: Revista de Occidente, 1976.

Secundária

BAILHACHE, G. **Le sujet chez Emmanuel Levinas**. Paris: PUF, 1994.

BERNET, R./WELTON D./ZAVOTA, G. (Orgs.). **Edmund Husserl, Critical Assesments of Leading Philosophers**. Vol. IV, London – New York: Routledge, 2005.

BIANCHI, I. **Ética Husserliana. Studi sui manoscritti inediti degli anni 1920-1934**. Milano: Franco Angeli, 1999.

_____. **Fenomenologia della volontà. Desiderio, volontà, istinto nei manoscritti inediti di Husserl**. Milano: Franco Angeli, 2003.

BUBER, M. **Il Problema dell'uomo**. trad Irene Kajon, Genova-Milano: Marietti, 2004.

CACCIARI, M. **Geofilosofia dell'Europa**. Milano: Adelphi, 1994.

CENTI, B./GIGLIOTTI, G. (Orgs.). **Fenomenologia della ragion pratica**. Napoli: Bibliopolis, 2004.

CHALIER, C. **Levinas. L'utopie de l'humain**. Paris: Albin Michel, 1993.

CIARMELLI, F. **Transcendence et éthique. Essai sur Levinas**. Bruxelles: Ousia, 1990.

CRISTIN, R./RUGGENINI, M. (Orgs.). **La fenomenologia e l'Europa**. Napoli: Vivarium, 1999.

DEPRAZ, N. **Transcendence et incarnation. Le statut de l'intersubjetivité comme altérité à soi chez Husserl**, Paris: Vrin, 1996.

_____. **Comprender Husserl**. trad. Fábio dos Santos, Petrópolis: Vozes, 2007.

D'IPPOLITO, B.M. **Ontologia e storia in E. Husserl**. Salern: Rumma Editore, 1968.

FINK, E. **De la Phénoménologie**. Paris: Ed. De Minuit, 1974.

GOMEZ- HERAS, J.M.G. **El Apriori Del Mundo de la Vida. Fundamentación de una ética de la ciencia y de la técnica**. Barcelona: Ed. Anthropos, 1989.

HAYAT, P. **Individualisme éthique et philosophie chez Levinas**. Paris: Kimé, 1997.

KASSAB, E.S. – **Is Europe an essence? Levinas, Husserl, and Derrida on cultural identity and ethics**. In: **International Studies in Philosophy**, vol, XXXIV/4, 2002 (pp. 55-75).

KOBAYASHI, R. “**Totalité et infini**” et la cinquième “**Méditation Cartésienne**” . In: **Revue philosophique de Louvain**, tome 100, n. 1-2, février-mai 2002 (pp. 149-185).

LAUER, Q. **Phénoménologie de Husserl: Essai sur la genèse de l'intentionnalité**. Paris: PUF, 1955.

LEVINAS, E. **La théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl**. Paris: Vrin, 1970.

LEVINAS, E./MARCEL, G./RICOEUR, P. **Il pensiero dell'altro**. trad. Franco Riva, Roma: Edizioni Lavoro, 1999.

LEVINAS, E./PEPERZAK, A . **Ética como filosofia prima**. trad. Fabio Ciaramelli, Milano: Gerini e Associati, 1989.

LEVINAS, E. **Descobrimo a existência em Husserl e Heidegger**. Lisboa: Instituto Piaget, 1998.

_____. **Entre Nós: Ensaio sobre a alteridade**. trad. Pergentino S. Pivatto (coord.), Petrópolis: Vozes, 1997.

_____. **Éthique et Infini. Dialogues avec Philippe Nemo/ Emmanuel Lévinas**, Paris: Librairie de Poche, 1992.

MERLEAU-PONTY, M. **Textos Seleccionados**. São Paulo: Abril Cultural, 1980 (“Os Pensadores”).

_____. **Fenomenologia da Percepção**. trad. Carlos Alberto Ribeiro de Moura, São Paulo: Martins Fontes, 1998.

PELLIZZOLI, M. **A relação ao Outro em Husserl e Levinas**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1994.

REICHOLD, A. – **A corporeidade esquecida: sobre o papel do corpo em teorias ontológicas e ética da pessoa**. trad. Benno Dischinger, São Leopoldo: Nova Harmonia, 2006.]

RICOEUR, P. **Do texto à acção.** trad. Alcino Cartaxo e Maria José Sarabando, Porto: Rés Editora.

_____. **O si mesmo como um outro.** trad. Lucy Moreira César, Campinas: Papyrus, 1991.

_____. **Na escola da fenomenologia,** trad. Ephrain Ferreira Alves, Petrópolis: Vozes, 2009.

ROLAND, J. **Parcours de l'autrement.** Paris: PUF, 2000.

SOKOLOWSKI, R. **Introdução à Fenomenologia.** São Paulo: Loyola, 2004.

STEIN, Edith. **Il problema dell'empatia,** trad. Elio Constantini e Érika Sculze Constantini, Roma: Edizione Studium, 2003.

TOULEMONT, R. **L'Essence de la Société selon Husserl.** Paris: PUF, 1962.

WALDENFELS, B. **De Husserl a Derrida. Introducción a la fenomenologia.** Barcelona, Buenos Aires, México: Editorial Paidós, 1997.

_____. **Fenomenologia dell'estraneità.** trad. Gabriella Baptisiti, Napoli: Vivarium, 2002.

_____. **Estraniamento della modernità. Percorsi fenomenologici di confini.** trad. Fernando G. Menge, Troina: Città Aperta, 2005.

_____. **Experience of the alien in Husserl's phenomenology.** In: Edmund Husserl: Critical Assessments of Leading Philosophers, New York: Routledge, 2005, p. 345-358.

_____. **La pregunta por lo extraño.** In: Logos. Anales del Seminario de Metafísica, num. 1, p. 85-98, Madrid: Servicio de Publicaciones, Universidad Complutense, 1998.

_____. **Respuesta a lo extraño. Rasgos fundamentales de una fenomenologia responsiva.** In: Daemon. Revista de Filosofía, num 14, 1997, p. 17-26.

_____. **Mundo familiar y mundo extraño. Problemas de la intersubjetividad y de la interculturalidad a partir de Edmund Husserl.** Trad. Guillermo Hoyos Vasquez. In: Ideas Y Valores, num. 116, Bogotá, de agosto 2001.

Vários autores. **Husserl, Cahiers du Royaumont.** trad. Amália Podeti, Buenos Aires: Paidós, 1968.