

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

**A SUPERACÃO DO SOLIPSISMO A PARTIR DA 5ª  
MEDITAÇÃO CARTESIANA: UMA INTERPRETAÇÃO  
ÉTICA**

**DISSERTAÇÃO DE MESTRADO**

**Rudinei Cogo Moor**

**Santa Maria, RS, Brasil**

**2012**

**A SUPERAÇÃO DO SOLIPSISMO A PARTIR DA 5ª MEDITAÇÃO  
CARTESIANA: UMA INTERPRETAÇÃO ÉTICA**

**por**

**Rudinei Cogo Moor**

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**

**2012**

Ficha catalográfica elaborada através do Programa de Geração Automática da Biblioteca Central da UFSM, com os dados fornecidos pelo(a) autor(a).

Moor, Rudinei Cogo

A Superação do Solipsismo a partir 5ª Meditação  
Cartesiana: uma Interpretação Ética / Rudinei Cogo Moor.-  
2012.  
70 f.; 30cm

Orientador: Marcelo Fabri

Dissertação (mestrado) - Universidade Federal de Santa  
Maria, Centro de Ciências Sociais e Humanas, Programa de  
Pós-Graduação em Filosofia, RS, 2012

1. Fenomenologia 2. Solipsismo 3. Subjetividade 4.  
Intersubjetividade 5. Ética I. Fabri, Marcelo II. Título

**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**

**A SUPERAÇÃO DO SOLIPSISMO A PARTIR 5ª MEDITAÇÃO CARTESIANA:  
UMA INTERPRETAÇÃO ÉTICA**

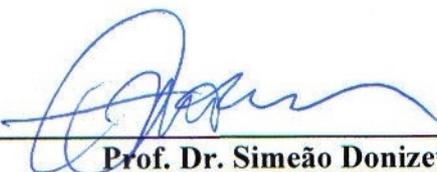
elaborada por  
**Rudinei Cogo Moor**

como requisito parcial para obtenção da graduação de  
**Mestre em Filosofia**

**COMISSÃO EXAMINADORA:**

---

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



---

**Prof. Dr. Simeão Donizeti Sass (UFU)**

---

**Prof. Dr. Noeli Dutra Rossatto (UFSM)**

Santa Maria, 23 de março de 2012.

“Como é por dentro outra pessoa  
Quem é que o saberá sonhar?  
A alma de outrem é outro universo  
Com que não há comunicação possível,  
Com que não há verdadeiro entendimento.

Nada sabemos da alma  
Senão da nossa;  
As dos outros são olhares,  
São gestos, são palavras,  
Com a suposição de qualquer semelhança  
No fundo”.

(Fernando Pessoa)

## **AGRADECIMENTOS**

Ao Professor Marcelo Fabri, pela orientação desta dissertação, sobretudo, pelo apoio e incentivo no desenvolvimento do projeto e deste trabalho.

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

Aos Professores e funcionários do Departamento de Filosofia e do Curso de Pós-Graduação em Filosofia da UFSM.

À minha família e amigos que fazem parte da minha vida. Muito Obrigado.

## RESUMO

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

### **A SUPERAÇÃO DO SOLIPSISMO A PARTIR DA 5ª MEDITAÇÃO CARTESIANA: UMA INTERPRETAÇÃO ÉTICA**

AUTOR: RUDINEI COGO MOOR

ORIENTADOR: MARCELO FABRI

Data e Local de Defesa: Santa Maria, 23 de março de 2012.

O presente trabalho tem por objetivo dissertar sobre o solipsismo como problema filosófico e a tentativa de superação a partir da fenomenologia husserliana. Partiremos da análise do conceito de solipsismo e em seguida descrevemos o lugar que o mesmo ocupa nas filosofias de Agostinho, Descartes e Husserl. A seguir trataremos acerca da intersubjetividade em Husserl como tentativa de superação. Destacamos a importância da discussão que Husserl dá a questão do *outro* e, com isso, analisar com os pensadores Merleau-Ponty, Levinas e Waldenfels e a superação ética do solipsismo. Com vistas a atingir tal objetivo, faremos uma análise reconstrutiva e imanente, dividida em três partes, dos aspectos pertinentes para esta temática, bem como na literatura crítica disponível. Descreveremos a trajetória filosófica de Husserl, os aspectos básicos de sua fenomenologia no que concerne a questão do solipsismo e como é realizada a tentativa de superação por meio da intersubjetividade. Dessa forma, em um primeiro momento trataremos de tematizar o conceito de solipsismo em geral, perpassando pelas filosofias de cunho subjetivistas como Agostinho e Descartes. A seguir os conceitos centrais da fenomenologia serão analisados, assim como o distanciamento destes frente à tradição filosófica e sua possível resposta ao solipsismo. Ao final, analisaremos o modo como, a partir da proposta husserliana da intersubjetividade, é encaminhada a questão da intersubjetividade nas filosofias de Merleau-Ponty, Levinas e Bernhard Waldenfels a fim de superar a acusação de solipsista e colocar o tratamento ético necessário com relação a outrem.

**Palavras-chave: Fenomenologia, Solipsismo, Subjetividade, Intersubjetividade, Ética.**

## **ABSTRACT**

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

### **OVERCOMING THE SOLIPSISM FROM 5TH CARTESIAN MEDITATION: AN INTERPRETATION OF ETHICS**

**AUTHOR: RUDINEI COGO MOOR**

**ORIENTATOR: MARCELO FABRI**

Date and Place of Presentation: Santa Maria, March 23, 2012.

The present work aims to elaborate on solipsism as a philosophical problem and attempt to overcome it from the Husserlian phenomenology. We leave the analysis of the concept of solipsism and then describe the place that it occupies in the philosophies of Augustine, Descartes and Husserl. Then we will deal about intersubjectivity in Husserl as an attempt to overcome it. We stress the importance of the discussion that Husserl gives the question of the other and, therefore, to examine thinkers Merleau-Ponty, Levinas and Waldenfels overcoming ethical solipsism. In order to achieve such objective, we will make a reconstructive and immanent analysis, divided into three parts, of the aspects relevant to this issue, as well as some of the critical readings available. First we show the Husserl's philosophical trajectory, the basic aspects of its phenomenology regarding the question of solipsism and is carried out as an attempt to overcome it through intersubjectivity. Thus, at first we will try to thematize the concept of solipsism in general, passing by the subjectivist philosophies of nature as Augustine and Descartes. Following the central concepts of phenomenology will be analyzed, as well as the distance a head of the philosophical tradition and its possible response to solipsism. Finally, we analyze how the proposal from the Husserlian intersubjectivity, is forwarded to the question of intersubjectivity in the philosophies of Merleau-Ponty, Levinas and Bernhard Waldenfels to overcome charges of solipsistic and put the ethical treatment required with respect to others.

**Key-words: Phenomenology, Solipsism, Subjectivity, Intersubjectivity, Ethics.**

## SUMÁRIO

<b>INTRODUÇÃO .....</b>	<b>10</b>
<b>1. EM TORNO DO CONCEITO DE SOLIPSISMO.....</b>	<b>14</b>
1.1 O Que É Solipsismo?.....	14
1.2 Abordagem Metafísica.....	17
1.3 Abordagem Epistemológica.....	19
1.4 Abordagem Fenomenológica.....	22
<b>2. CONCEITOS BÁSICOS DA 5ª MEDITAÇÃO ACERCA DA     INTERSUBJETIVIDADE.....</b>	<b>33</b>
2.1 Redução Intersubjetiva.....	33
2.2 Comunidade Intermonádica.....	36
2.3 Significado Crítico Da Intersubjetividade.....	41
<b>3. O “ÉTICO” COMO SUPERAÇÃO DO SOLIPSISMO.....</b>	<b>46</b>
3.1 O Corpo Como Paradigma Da Alteridade (Merleau-Ponty).....	46
3.2 Encontrar O Outro É Falar (Levinas).....	51
3.3 Encontrar O Outro É Responder (Waldenfels).....	56
<b>CONCLUSÃO .....</b>	<b>62</b>
<b>REFERÊNCIAS BIBLIOGRAFIAS.....</b>	<b>67</b>

## INTRODUÇÃO

O presente trabalho pretende dissertar sobre o solipsismo como problema filosófico e a tentativa de superação desta problemática a partir da fenomenologia husserliana. Partiremos da análise do conceito de solipsismo e em seguida descrevemos o lugar que o mesmo ocupa nas filosofias de Santo Agostinho, René Descartes e Edmund Husserl. A seguir trataremos acerca da intersubjetividade em Husserl como tentativa de superação. Destacamos a importância da discussão que Husserl dá a questão do outro e com isso analisar com os pensadores Maurice Merleau-Ponty, Bernhard Waldenfels e Emmanuel Levinas a superação ética do solipsismo.

A fenomenologia, na figura de seu fundador, teve sua real importância na época – e continua tendo – dentro das demais áreas do conhecimento e, mais especificamente, na própria filosofia. A busca do sentido ou o seu fundamento primeiro de todas as coisas, no qual toda a história da filosofia esteve envolvida, na figura dos filósofos, se estabelece fortemente na idade contemporânea com o termo de fenomenologia. Tenta-se colocar a filosofia no seio das discussões com o instrumento que sempre foi específico desta ciência que tange a questão da fundamentação, do sentido, da significação.

A proposta husserliana de reabilitação da Filosofia, através da fenomenologia, consiste em elevá-la ao patamar da rigorosidade, com intuito de torná-la fundamento das demais ciências. Para tanto, ele busca “*o retorno às coisas mesmas*”, a fim de garantir o solo seguro para seu empreendimento, visto que, segundo ele, as ciências positivas não o atingem por si só.

Husserl considera que alguns problemas pairaram nas filosofias que procuraram fundamentar na subjetividade a base do conhecimento. Referente a Descartes, Husserl reformula o *cogito* cartesiano elevando a subjetividade ao *locus* em que esta deveria estar. Buscaremos analisar o modo como Husserl tratou a subjetividade usando da redução fenomenológica, da *epoché* – distanciando-se do método cartesiano – pondo entre parênteses a atitude natural frente ao mundo. Procuraremos explicitar como o *ego cogito* da filosofia cartesiana torna-se *ego* transcendental por via da atitude fenomenológica e o quanto a consciência intencional se torna peça chave para a superação da dicotomia sujeito e mundo, o quanto ela é traço peculiar e relevante para a compreensão da fenomenologia. Ademais, como

a *epoché* proporciona a visualização do ego apreendido como *ego puro*, assim acessando o campo das vivências da consciência.

Fundamentando o conhecimento na subjetividade, no ego transcendental, Husserl “parte para a explicitação do outro”, para garantir que este fundamento não se torne *solus ipse*. Veremos que com Husserl o outro se constitui em um ego do qual é possível se ter a experiência. Para conhecê-lo, o outro se apresenta como um análogo ao *eu*, possuindo uma estrutura psicofísica semelhante. O *eu* se dá conta disso através do “emparelhamento”, pois percebe que o outro também é uma mônada. Tais mônadas (eu e o outro) formam-se em pares, configurando-se uma comunidade monádica, a partir de experiências concordantes. Não obstante, o outro se constitui, na esfera primordial do *eu*, como um estranho (como um não *eu*, um *alter ego*), pois, mantém-se nas experiências que lhe pertencem.

É notório que, apesar de Husserl propor uma resposta ao solipsismo, através da fenomenologia da intersubjetividade, não raras vezes foi acusado de não ter conseguido sair deste “eu enclausurado”. No entanto, é válido afirmar que em sua originalidade, o mérito de Husserl consiste em ter abordado à questão do outro, da intersubjetividade, que até então, era um tema que não havia tido espaço, de forma tão veemente e específica, na história da filosofia.

Com isso, se fez necessário partirmos da problemática do solipsismo em geral, para vermos como e porque é importante tematizá-lo a partir das filosofias que almejam sustentar suas teses em uma subjetividade. Santo Agostinho, intuindo conhecer a alma e a Deus, caracteriza sua filosofia por apresentar na individualidade do *eu* uma abordagem que nega a existência real de todas as coisas do mundo exterior por ter a possibilidade de se apresentarem enquanto enganadoras ou falsas, deixando o eu reduzido à própria existência da consciência. É necessário investigar a própria intimidade, pois nela está a fonte de toda verdade segundo o filósofo. E na própria intimidade que Agostinho descobre esse outro divino.

René Descartes, por sua vez, almeja, aos moldes das ciências exatas, alcançar uma evidência segura para o conhecimento. Com isso, reduz todas as coisas à dúvida hiperbólica deixando a subjetividade como fechada em si mesma. No intuito de conseguir um possível afastamento solipsista e buscando provar a não existência de um gênio maligno, Descartes apresenta como solução para o solipsismo a tentativa de resolver o problema da existência de Deus. Provar pela imanência da razão algo que a transcende, uma busca pela verdade divina amparada pelo argumento ontológico.

O que interessa-nos mostrar neste trabalho é a descrição da proposta de Husserl quanto à questão da intersubjetividade, destacando a importância da abordagem desse tema e de sua possível “abertura” que seu pensamento proporciona. O fenomenólogo procura, colocando-se na trilha de Descartes, superar a questão do solipsismo não mais apelando para a idéia de Deus como Agostinho e Descartes, mas sair dessa relação para descobrir o outro. Não obstante, sua análise deixa alguns questionamentos acerca da constituição do mundo e do outro eu, sobretudo, ainda pairando a pergunta se sua filosofia não deixa o eu enclausurado em si mesmo, em um *solus ipse*.

Ainda que não tomássemos partido ao defender se Husserl consegue ou não resolver a problemática do solipsismo em sua obra, se faz necessário apontar o caráter inaugural que o próprio filósofo das *Meditações Cartesianas* traz para a discussão. Nesse ínterim, procuramos analisar com alguns filósofos contemporâneos de Husserl, a importância da fenomenologia para um debate acerca das questões éticas que envolvem o outro. Todavia, procura-se, antes de tudo, superar a herança cartesiana referente à dicotomia entre sujeito e objeto. O “sujeito contemporâneo” vê a necessidade de sair de si para descobrir um mundo à sua disposição, bem como, o outro que está já aí no campo de minha percepção, coexistindo *comigo*.

Assumindo para si algo comum do pensamento contemporâneo, Merleau-Ponty visa trilhar os passos de Husserl no caminho do impensado que a própria fenomenologia husserliana proporciona. Como o sujeito é alguém que está no mundo, (co)existe com as demais pessoas, Merleau-Ponty trata acerca do primado da percepção corporal e sua relação indissociável com este. Assim, não tendo espaço para o solipsismo, visto que já estamos imersos em um mundo sensível e intercorporalmente existindo com outros, podemos nos comunicar por meio de uma linguagem que abarca as subjetividades encarnadas.

Com a intenção de procurar o modo de acesso ao outro como absolutamente outro, Bernhard Waldenfels propõe uma fenomenologia responsiva que traz a maneira pela qual o estrangeiro (*das fremd*) se dá de modo tal que preserve sua alteridade e estranheza. O outro, enquanto uma ausência encarnada nos provoca uma resposta que vai além de toda e qualquer forma totalização ou compreensão de outrem. Somos determinados a responder ao chamado de uma esfera estranha, visto que o outro nos reduz todo e qualquer acesso.

Partindo do ser humano concreto, ser no mundo, Levinas procura destituir a primazia da subjetividade constituinte com relação aos demais seres humanos. Subjetividade não é mais entendida da maneira “moderna” que mais se assemelha a um solipsismo. Subjetividade para Levinas só é possível no encontro com outrem, face a face, alicerçado por uma

linguagem que vai além de signos e significados, que abarca o indizível, o infinito. Assim, é pelo outro, por meio de sua fala, que a subjetividade surge eticamente como resposta inevitável a outrem.

## 1 EM TORNO DO CONCEITO DE SOLIPSISMO

### 1.1 O que é solipsismo?

O problema que envolve a palavra solipsismo não é recente. Ela está relacionada à descoberta da subjetividade e de seu papel fundamental no conhecimento. Alguns filósofos<sup>1</sup> que primavam pela tentativa de procurar ou construir na subjetividade bases seguras e verdadeiras reagiram ou procuraram formas de superar ou evitar este problema. Mas o que significa, de fato, solipsismo? Como ele aparece? Porque ele é visto como um problema em filosofia?

Para um maior esclarecimento do que seja o conceito de solipsismo de forma geral, procuramos definir seu significado segundo o que consta no dicionário de filosofia, “como a radicalização do subjetivismo, como teoria – ao mesmo tempo gnosiológica e metafísica – segundo a qual a consciência à qual se reduz todo o existente é a consciência própria, meu “eu só” (*solus ipse*)” (FERRATER MORA, 2001, p. 2732).

Seguindo este raciocínio geral, da consciência reduzir toda a existência a si mesma, o que é válido é somente a *minha* experiência, pois somente a ela que o sujeito (*eu*) tem acesso ao que lhe é próprio. Em tal postura solipsista, se admite somente a realidade ou existência objetiva do sujeito que percebe, pois o mundo a nossa volta tem a possibilidade de parecer uma ilusão e a única certeza que poderíamos ter é criada pela mente do ego solitário. Todas as demais coisas e pessoas não têm status de existência em si mesma, mas somente em um sujeito.

O solipsismo, de um modo geral, aparece no final extremo do subjetivismo afirmando que o que existe ou o que podemos realmente conhecer é somente o próprio *eu* (Cf. FERRATER MORA, 2001, p. 1546). Nada poderemos saber, segundo a visão solipsista, acerca das coisas ou pensamentos que estão fora da alma do sujeito. Tudo que está fora pode ser duvido e incerto, porém, aquilo que *sinto* e *penso* pode ser experienciado através de *mim mesmo*.

---

<sup>1</sup> Entre alguns deles que iremos abordar em nosso trabalho: Agostinho, Descartes e Husserl.

O problema do solipsismo emergiu juntamente com a “descoberta” da subjetividade, nas diversas formas de idealismos ou subjetivismos<sup>2</sup>. Este problema perpassa toda a história da filosofia. Embora já com os gregos, sobretudo nos sofistas, o solipsismo apareça na forma de subjetivismo<sup>3</sup>, é na modernidade que a discussão ganha mais ênfase, principalmente com a filosofia cartesiana. Não há uma discussão específica acerca do solipsismo ou o problema de outras mentes nos antigos, pois o interesse dos mesmos está voltado para o conhecimento do *ser* da realidade exterior, voltado para fora de si. O homem moderno, contudo, deu um passo definitivo para dentro de si a fim de conhecer seu *ser* interior.

O homem antigo ainda vivia ao lado do irmão animal, e como ele, fora de si. O homem moderno se meteu em si, voltou a si, despertou de sua inconsciência cósmica, sacudiu o torpor que lhe ressaltava de hortaliça, de alga, de mamífero, e tomou posse de si mesmo: descobriu-se (ORTEGA Y GASSET, 1971, p. 130).

A inversão realizada pelo homem moderno em ressaltar a subjetividade sobre a exterioridade fez com que o homem ficasse preso, não muitas vezes, nas artimanhas da subjetividade e perdesse o interesse pela exterioridade, tomando uma posição cética (Cf. ORTEGA Y GASSET, 1971, p. 131) pela realidade exterior a si. Nesse caso de subjetivismo extremo, o conhecimento objetivo fica comprometido com a percepção que tem esse sujeito com ele.

Todavia, o que podemos perceber é que nenhuma das filosofias idealistas toma partido ou defende a doutrina do solipsismo. Isso se deve ao fato de aceitarem a possibilidade de existir algo a mais do que apenas as próprias experiências. Não obstante, a superação de tal

---

<sup>2</sup> “Quando se admite que uma proposição é correta apenas para o sujeito que a formula, cai-se no subjetivismo. Quando se leva o subjetivismo ao extremo e se admite que toda proposição é correta apenas para ‘mim mesmo’, cai-se no solipsismo” (Ibid., p. 1546). Se analisarmos a própria palavra *subjetivismo*, veremos que nela está implicada uma restrição onde questões como verdade e conhecimento são da particularidade do sujeito. É de muita importância a discussão realizada por Johannes Hessen acerca da palavra *subjetivismo*. O mesmo diz que “o *subjetivismo*, como seu próprio nome indica, restringe a validade da verdade ao sujeito que conhece e que julga. Este pode ser tanto o sujeito individual ou o indivíduo humano quanto o sujeito genérico ou o gênero humano. No primeiro caso, temos o subjetivismo *individual*; no segundo o subjetivismo *genérico*. De acordo com o primeiro, um juízo vale apenas para o sujeito individual que o formula. Quando eu julgo, por exemplo, que  $2 \times 2 = 4$ , esse juízo é, segundo o subjetivismo, verdadeiro apenas para mim. Para outra pessoa, ele pode ser falso. Segundo o subjetivismo genérico, há certamente verdades supra-individuais, mas nenhuma que tenha validade geral. Todo o juízo tem validade apenas para o gênero humano. O juízo  $2 \times 2 = 4$  vale para todo indivíduo humano. Que valha também para seres diferentemente organizados é algo, no mínimo duvidoso” (2003, p. 36).

<sup>3</sup> “Os representantes clássicos do subjetivismo são os *sofistas*. Sua tese fundamental é expressa na conhecida proposição de *Protágoras* (séc. V a.C.) “*pánton khremáton métron ánthropos*”: o homem é a medida de todas as coisas” (HESSEN, 2003, p.37).

doutrina será uma tentativa da própria razão do sujeito em questão. Não caberá ao sujeito sair de si para a exterioridade, mas antes, de assegurar a si mesmo a ponte segura para o conhecimento das demais coisas exteriores<sup>4</sup>.

Existem outros sujeitos, assim como *eu existo*, com suas próprias experiências limitadas e visões de mundo. Se existe uma realidade diferente para cada um, então não existe uma mesma verdade de fato para todos. Mas, se algo tiver o *status* de verdade, então necessariamente deverá ser evidente para todos, ou do contrário, não é verdade. Então, como resolver este problema?

O solipsismo se coloca como um problema na medida em que aparecem outros sujeitos, outras mentes e a experiência com a realidade exterior. Toda e qualquer filosofia, em sua proposta inicial de busca da fundamentação do conhecimento na subjetividade deverá dar uma resposta ao resolver esta questão. Não basta afirmar que há outros sujeitos cognoscentes como *eu*, mas antes, verificar e analisar como isso, de fato, se apresenta.

Não faltaram objeções por parte dos filósofos e até mesmo do senso comum em rebater tal doutrina solipsista. Paul Ricoeur, na obra *Na Escola Da Fenomenologia*, analisando a questão do solipsismo presente na fenomenologia husserliana, afirma que a principal objeção ao solipsismo foi sempre a do senso comum defronte as teorias idealistas, ressaltando a importância de não reduzir *outros eus* a meras representações subjetivas.

A objeção do solipsismo sempre foi a do senso comum contra os filósofos idealistas. Os outros *egos*, diz o senso comum, não se reduzem a representação que se faz deles; nem mesmo são objetos representados, unidades de sentido, que se poderia verificar em um curso convergente de experiências. Os outros são outros, diferentes de mim, são outros eus (2009, p. 216).

Iremos analisar no decorrer do capítulo, as tentativas de superação do solipsismo e de que maneira elas se apresentam nas determinadas filosofias. Por isso, trataremos das abordagens metafísica, epistemológica e fenomenológica acerca da tentativa de superação.

---

<sup>4</sup> “Por outro lado, se prescindirmos de sujeitos cognoscentes em nome de um objetivismo radical, então não há conhecimento, na medida em que todo conhecimento é o resultado de uma atividade realizada por sujeitos” (FERRATER MORA, 2001, p. 1546).

## 1.2 Abordagem Metafísica

O solipsismo metafísico, que muito se assemelha ao solipsismo de um modo geral, se caracteriza por apresentar na individualidade do *eu*, uma abordagem que nega a existência real de todas as coisas do mundo exterior, por ter a possibilidade de se apresentarem enquanto enganadoras ou falsas, deixando o eu reduzido à própria existência da consciência. Uma das características de tentativa de saída do solipsismo metafísico é provar, através dessa negação do mundo externo, a existência de um ser divino capaz de garantir a existência da própria consciência e seus conteúdos.

Um dos exemplos que podemos perceber onde se manifesta o solipsismo metafísico é encontrado, em uma leitura mais atenta, na obra *Solilóquios*<sup>5</sup> de Santo Agostinho, cujo objetivo do filósofo era a busca do conhecimento de Deus e a sua intimidade.

De modo geral a obra “Solilóquios” apresenta Agostinho em diálogo consigo mesmo, ou, em outras palavras, o filósofo em constante comunicação com sua razão como se a mesma fosse outra pessoa, um alter ego. Um “homem exterior” em diálogo com o “homem interior” de si mesmo em um constante aprendizado em busca da verdade e conhecimento de si. O filósofo, em meio ao diálogo, fala da importância do método de perguntas e respostas, pois, para ele, “não há melhor método pelo qual a verdade possa ser investigada do que perguntando e respondendo” (AGOSTINHO, 1998, p. 73).

Agostinho tem por desejo o conhecimento de Deus e sua alma. Para isso, no diálogo com sua razão, esta prossegue lhe perguntando se Agostinho ama alguma coisa além do que o conhecimento de Deus. Algumas perguntas acerca do conhecimento das coisas exteriores até mesmo de algumas paixões corpóreas (esposa, alimentos...) são postos a especulações, para ver se Agostinho está com seu coração voltado para as coisas exteriores.

O importante para se conhecer Deus, segundo o diálogo, é a recusa ou negação das paixões e do prazer das coisas exteriores. A tese geral que está por trás disso é que, cada vez que o ser humano se desapega dessas coisas mundanas e efêmeras, mais próximo do conhecimento de Deus ele se aproxima. Ademais, a verdade não se manifesta nas coisas exteriores, mas antes, nos sentidos de quem as percebe. Portanto, a verdade provinda dos

---

<sup>5</sup> Nesta obra Agostinho apresenta algumas doutrinas (doutrina fundamental da iluminação, a teoria da reminiscência entre outras), não obstante, o nosso trabalho analisará a questão do solipsismo ou até que ponto este aparece no *Solilóquios*.

<sup>6</sup> Para mais detalhes ver AGOSTINHO, 1998, pp. 35-38.

sentidos das coisas exteriores é por demais incerta, pois alguma coisa possa parecer para alguém como algo verdadeiro e para outra pessoa algo falso (Cf. AGOSTINHO, 1988, pp. 62-70).

Ainda que falsidade e verdade se confundam quando estão direcionadas para a exterioridade através dos sentidos, há a possibilidade do homem racional não se enganar, uma vez que, para se enganar, é preciso existir, *ser* antes de tudo<sup>7</sup>. Assim afirma Agostinho:

R. Por isso, a falsidade não está nas coisas, mas no sentido, pois não se engana aquele que não assente às coisas falsas. Conclui-se que uma coisa somos nós, outra coisa o sentido, pois, quando ele se engana, nós podemos não nos enganar.

R. Entretanto, não há sentidos sem a alma; não há falsidade sem os sentidos. Ou é a alma que age, ou ela coopera com a falsidade (1998, p. 61).

Mas existe algum lugar onde se encontram a alma e Deus? Para Agostinho é na interioridade, no próprio sujeito<sup>8</sup>. Para descobrir isso, teve que direcionar sua investigação não para a exterioridade, mas antes, para sua intimidade. E é nela aonde se manifestam a alma e Deus.

Ainda que a forma do diálogo de Agostinho desemboque em algo semelhante ao solipsismo, a tentativa de saída do *solus ipse* (embora o filósofo não apresente tal tese) é procurar nessa interioridade algo além dela mesma, algo que a transcenda, semelhante ao próprio Deus.

Nodari procura apresentar e desenvolver em seu trabalho, que a obra *Solilóquios* está longe de ser um texto solipsista, tendo em vista, a descoberta de Deus na interioridade de sua alma.

O objetivo desta reflexão é provar que o texto de Agostinho intitulado de *Solilóquios*, longe de ser, como poderia parecer numa primeira

---

<sup>7</sup> “Assim, antes de estabelecer a certeza da existência de Deus, Agostinho estabelece a possibilidade da certeza em geral, e o faz ao apoderar-se da primeira de todas as certezas, aquela que as dúvidas mais extravagantes dos céticos não poderiam abalar: sua própria existência. Embora ainda não saiba que Deus existe, o homem já sabe que ele mesmo existe. Esse conhecimento é de todos o mais manifesto, pois, para que fosse falso, seria necessário que quem o possui se enganasse, e, para se enganar, é preciso ser” (GILSON, 2006, p.35-36).

<sup>8</sup> É válido ressaltar que Husserl, nas *Meditações Cartesianas*, termina o texto com uma frase de Santo Agostinho: “*Noli foras ire, in te redi, in interiore homine habitat veritas*”(HUSSERL, 2001, p. 170), que significa que a verdade não está fora, na exterioridade, mas é no homem interior que habita a verdade.

leitura desatenta do próprio título, uma obra de teor solipsista, ele se constitui num texto, cuja finalidade, para Agostinho, na busca do mais íntimo de si, não é outra senão encontrar o próprio Deus (NODARI, 2011, p. 153).

O objetivo deste trabalho não é apresentar as provas que Agostinho dá acerca existência de Deus. Contudo, é necessário constatar que nos *Solilóquios* a razão é um fator indispensável para conseguirmos chegar à verdade<sup>9</sup> das coisas inerentes a atividade do espírito. A partir dessa verdade dada pelo conhecimento, a própria razão se pergunta se não existe algo superior a ela mesma, pois se depara com algo superior.

O que alcançamos ao alcançar as verdades é um conteúdo da nossa própria razão que não pode ser explicado do ponto de vista dela e que nos obriga, por consequência, a transcendê-la para afirmar a existência da luz que a esclarece: a verdade substancial, eterna e imutável que é Deus (GILSON, 2006, p. 44).

Com o argumento tentando evidenciar Deus presente na intimidade da subjetividade, parece-nos que Agostinho tenta transcender ao próprio domínio da razão e, com isso, sair do solipsismo que o constitui no diálogo consigo mesmo na obra *Solilóquios*. A saída do solipsismo mais se caracteriza por não permanecer preso às artimanhas vazias do subjetivo, mas de encontrar nas profundezas da intimidade algo superior, Deus, esse outro que está presente na alma da qual faz parte, como um sol que ilumina e torna todas as coisas iluminadas.

### 1.3 Abordagem epistemológica

A busca pela verdade, ou por uma evidência fundamental que pudesse sustentar as demais coisas, foi vista pelos filósofos sempre como uma possibilidade alcançável. Mas para se obter algo indubitável é preciso o uso de alguns recursos metodológicos apropriado com a finalidade de garantirem que tal empreitada tenha êxito.

---

<sup>9</sup> “Verdade é aquilo que é como parece à pessoa que conhece, se ela quer e pode conhecer [...] verdade é aquilo que é” (AGOSTINHO, 1998, p. 67).

A seu turno, René Descartes pretendia buscar uma certeza apodíctica inabalável sobre a qual poderia construir toda a base do conhecimento e das ciências. Para isso, na primeira meditação de sua obra *Meditações Metafísicas*, Descartes, lançando mão ao método da dúvida (ceticismo metodológico), questiona tudo aquilo que não for claro e distinto, inicialmente colocando em dúvida a verdade provinda dos sentidos, por apresentarem um caráter enganador. Em relação a isso, afirma Descartes:

Desde os meus primeiros anos, recebera grande quantidade de falsas opiniões como verdadeiras e que o que fundei sobre princípios tão mal assegurados só podia ser muito duvidoso e incerto; de forma que me era preciso empreender seriamente, uma vez em minha vida, desfazer-me de todas as opiniões que até então aceitara em minha crença e começar tudo de novo desde os fundamentos, se quisesse estabelecer algo firme e constante nas ciências (2000, p. 29).

Descartes pensa que todas as ciências existentes são ramificações de uma única ciência, a filosofia. Esta, por sua vez, carecendo de fundamentos seguros que não são mais de ordem ontológica, ou mesmo, do tipo divino, necessita das mesmas características das ciências matemáticas. Deste modo, o filósofo, convencido que a filosofia que o precede estava necessitando de uma evidência apodíctica, “tentará clarificá-la, dando-lhe as mesmas características de clareza e rigor das ciências fundadas na matemática” (CARMO, 1974, p. 9). Assim,

Descartes se dedica a um empreendimento sem precedente na história da filosofia: trata-se de obter para as ciências um fundamento que não mais seja da ordem ontológica da natureza ou do cosmos, como é o caso na antiguidade, ou tampouco de tipo divino, como à época medieval, mas cujo lugar seja ocupado pelo próprio sujeito (DEPRAZ, 2007, p. 12).

Ao pôr tudo em dúvida, as impressões provindas dos sentidos, a própria existência, resta a Descartes apenas voltar-se para si mesmo, isolando-se das coisas duvidáveis que o cercam. Não obstante, teriam algumas questões que não coubesse duvidar, como por exemplo, da *minha* (sujeito em questão) existência ou das verdades matemáticas, mas que, baseando-se que todas as coisas têm a possibilidade de serem enganadoras, também poderia existir um

Deus enganador ou um gênio maligno<sup>10</sup> capaz de manipular as situações vivenciadas pelo sujeito.

Não se pode duvidar de que se pensa, esta é a conclusão da segunda meditação. E é a partir dessa constatação que todas as demais coisas devem se recolocar. Por mais que o sujeito *possa* duvidar que *exista*, não *pode* duvidar que *duvida*, visto que, ainda que existisse um gênio enganador, enquanto *eu* pensar, será alguma coisa. Assim conclui Descartes:

Não há dúvida, então de que sou, se ele me engana; e que me engane o quanto quiser, jamais poderá fazer com que eu não seja nada, enquanto eu pensar ser alguma coisa. De sorte que, após ter pensado bem nisso e ter cuidadosamente examinado todas as coisas, é preciso enfim concluir e ter por constante que esta proposição, *Eu sou, eu existo*, é necessariamente verdadeira todas as vezes que a pronuncio ou que a concebo em meu espírito (2000, p. 42-43).

Descartes se propõe a fazer da filosofia uma ciência universal baseada em uma verdade última e fundamental, recorrendo aos princípios das ciências matemáticas que estavam, na sua época, no auge de ser o modelo de ciência por se utilizarem do método dedutivo. Assim, tendo em vista o “*eu sou, eu existo*”, Descartes chegaria ao ponto arquimediano que tanto almejava:

Arquimedes, para tirar o globo terrestre da sua posição e transportá-lo para outro lugar, nada pedia senão um ponto que fosse fixo e assegurado. Assim, terei direito de conceber altas esperanças, se for feliz o bastante para encontrar somente uma coisa que seja certa e indubitável” (DESCARTES, 2000, p. 41-42).

A partir do momento em que Descartes põe em dúvida tudo aquilo que não traz em si nenhuma certeza, ele atinge a descoberta de algo primordial, uma certeza ou evidência primeira, o “*cogito*”. Esta é a certeza indubitável que não pode ser alcançada pela dúvida e assim, a partir do *cogito*, todas as demais certezas podem vir a ser edificadas. Pode-se duvidar de todas as coisas sensíveis, pois são, para o filósofo Francês, enganosas; pode-se, sobretudo, duvidar até da própria existência física, porém, nunca pode-se duvidar do *ego cogito*, pois este

---

<sup>10</sup> Ao decorrer das meditações, Descartes irá procurar invalidar a tese de um Deus enganador, provando a existência de um Deus bom.

é imune a qualquer dúvida. A dúvida é intrínseca ao pensar. Ao duvidar se pensa e, ao pensar se existe. E em relação a isto, não há dúvidas.

Certamente, “é no Cogito, isto é, **na subjetividade**, que ele vai encontrar a primeira evidência, de sabor matemático que ele precisava” (CARMO, 1974, p. 9). Este ardor científico começa na filosofia de Descartes a ganhar maior rigor, fazendo do *cogito* aquela certeza indubitável que este tanto esperava. Todos os demais tipos de conhecimentos e evidências são sobpostas a partir do pensar do sujeito.

Dado a evidência do cogito, ocasionado pela dialética da dúvida, a empreitada cartesiana perpassa por um momento importante de solipsismo. Se todas as demais coisas tendem a se recolocar depois da dúvida, cabe a Descartes apresentar uma solução para que sua filosofia não se baseie somente em suas idéias, mas procurar uma saída de si provando o universal. Contudo, a solução para o solipsismo se confunde com a tentativa de resolver o problema da existência de Deus. Descartes não desenvolve a questão tentando evidenciar que outras mentes existem, mas antes, provar pela imanência da razão algo que a transcende, uma busca pela verdade divina amparada pelo argumento ontológico.

Ao mesmo tempo em que Descartes descobre a subjetividade transcendental ele transforma-a num resíduo do mundo, constatando a certeza acerca do mundo físico, bem como equiparando a subjetividade com a alma, tentando provar que a certeza que tenho sobre a existência do mundo foi posta por Deus em minha alma. Dessa forma, preso numa confusão psicológica com a egológica, Descartes não consegue explorar os motivos transcendentais de sua descoberta do cogito, visto que acaba concebendo a razão como algo absoluto devido a dependência de um ser divino que garante a possibilidade de todo conhecimento possível.

#### **1.4 Abordagem fenomenológica**

O primeiro passo realizado para a descoberta da subjetividade, enquanto fundadora e evidência fundamental, para realizar a solidificação de uma ciência que se propõe a servir de base para as demais, fora dado por Descartes na modernidade. Descartes foi influenciado pelo seu tempo, no qual “seu aparecimento deve ser visto também no contexto de um mundo já conhecedor da nova ciência” (CARMO, 1974, p. 9) e o que ele fez foi tentar compreender o seu contexto. Todavia, em tal empreendimento, acabou por esquecer de aprofundar algumas

questões as quais Husserl, na contemporaneidade, se propõe examinar em sua rigorosidade, a partir das *Meditações Cartesianas*. Não obstante, deixa sempre clara a admiração que nutre pela filosofia cartesiana.

Como filósofos que buscam um primeiro ponto de partida e não o têm ainda vamos tentar meditar à maneira cartesiana. Naturalmente, observaremos com extrema prudência crítica, sempre prontos a transformar o antigo cartesianismo toda vez que a necessidade se fizer sentir. Devemos também trazer à luz e evitar certos erros sedutores dos quais nem Descartes nem seus sucessores souberam evitar a armadilha (HUSSERL, 2001, p. 24).

Com o intuito de desenvolver o conteúdo do cartesianismo, dando-lhe uma orientação transcendental, Husserl propõe o método fenomenológico, com o intento de reformar o saber e servir de base para as ciências e a própria filosofia que, na época (séc. XIX), passava por uma “crise de identidade” por não acompanhar o caminho de cientificidade proposto pelas ciências de cunho empírico<sup>11</sup>.

Ao contrário das ciências empíricas e dedutivas, o método fenomenológico se propõe a *descrever* o que é dado e esclarecer este dado que se constitui intencionalmente no sujeito a partir de sua essência. Para realizar tal descrição é necessário recursos metodológicos como a *epoché*, procedimento que coloca entre parênteses toda a afirmação acerca da existência do mundo para que se possa trabalhar com as essências e estruturas imanentes do sujeito.

Ainda que exista proximidade, entre a suspensão de juízo, efetuada pela redução fenomenológica, e a dúvida metódica cartesiana, entre elas existem diferenças cruciais<sup>12</sup>. O encaminhamento metodológico proposto por Husserl caracteriza-se em especial pela

<sup>11</sup> Para uma investigação mais detalhada acerca da crise da filosofia, ver SCHNÄDELBACH, 1991, p. 87-90.

<sup>12</sup> Para Natalie Depraz, “o procedimento metódico realizado na primeira Meditação metafísica é inaugural: através dele Descartes questiona todas as certezas imediatas, sejam elas sensoriais ou imaginativas, ou até mesmo mediatas, quais sejam, especialmente, as de tipo geométrico. Husserl prossegue nessa crítica radical dos preconceitos, dos pressupostos e das crenças, até se lhe dissociar em quatro pontos principais: é então que surge a *epoché*. 1) Da negação à suspensão: enquanto a dúvida rejeita toda a verdade atribuída aos sentidos e às imagens, e deprecia o valor destas últimas, a *epoché* não faz senão pô-los entre parênteses. Seu ser, doravante, se atém ao sentido que possuem para mim. 2) Da dúvida provisória à *epoché* definitiva: eu duvido para sair da dúvida. Instrumento e acesso à verdadeira certeza, a dúvida não é senão um momento destinado a ser ultrapassado. No entanto, a *epoché* é a instalação durável em uma atitude de permanente questionamento. 3) De uma motivação (natural) a outra (transcendental): sou levado a duvidar de tudo pela descoberta do caráter enganador das coisas sensíveis; ao contrário, minha motivação ao exercer a *epoché* é interna: ela se atém apenas a minha determinação voluntária. 4) Não-integralidade da dúvida e universalidade da *epoché*: eu duvido de tudo a não ser de mim mesmo. O ego permanece isento de todo questionamento. Com a *epoché*, entretanto, mesmo o eu, porquanto está absorvido no mundo, encontra-se submetido à suspensão de sua realidade substancial ingênua” (2007, p. 11-12).

suspensão dos juízos acerca do mundo, menos do que qualquer possibilidade de interpretá-lo como se tivesse adotado a postura ingenuamente cética. Apenas que, para ele, é o todo pensado, imaginado, recordado, percebido ‘dentro’ do mundo que passa a ser alvo da reflexão propriamente fenomenológica.

*Na reflexão fenomenológica transcendental*, abandonamos este terreno, praticando a *εποχή* universal quanto à existência ou não existência do mundo. Pode-se dizer que a experiência assim modificada, a *experiência transcendental*, consiste então no seguinte: nós *examinamos o cogito* transcendentalmente reduzido e, além disso, o descrevemos sem efetuar a posição de existência natural implicada na percepção espontaneamente executada (ou em qualquer outro *cogito*), posição de existência que o *eu* “natural” tinha de fato espontaneamente efetuado (HUSSERL, 2001, p. 51-2).

É próprio do programa fenomenológico husserliano a procura de modos apropriados para acesso aos fenômenos. Parte deste programa consiste no esclarecimento das formas como nos relacionamos com o mundo a fim de conhecê-lo. Segundo Husserl, os modos pelos quais nos relacionamos com o mundo podem ser tipificados como *atitude natural* e *atitude fenomenológica*.

A atitude natural consiste em uma crença ingênua, (e porque não, dogmática? Cf. LEVINAS, s.d., p. 47) na qual todo o sujeito (não sem razão) insiste em permanecer. É tácito aceitar o mundo como algo existente em si mesmo, pensá-lo como algo que nos encerra. Tal postura coincide com o modo mais comum no qual nos encontramos e relacionamos com o mundo, o que, em certa medida, equivaleria ao que habitualmente consideramos senso comum (Cf. DARTIGUES, 1993, p. 27).

Segundo DARTIGUES,

A atitude natural, que é tanto a do cientista como a do homem da rua, consiste em pensar que o sujeito está no mundo como algo que o contém, ou como uma coisa entre outras coisas, perdido sobre uma terra, sob um céu, entre objetos e outros seres vivos ou conscientes, e até mesmo entre idéias, que encontrou “já aí” independente de si próprio (1973, p. 27).

Estabelecemos uma relação na qual nos parece que o mundo é o fornecedor de todo o sentido e de todas as nossas impressões, nos levando a crer que este mundo natural, no qual se passam todas as nossas experiências, é o continente de todas as coisas e, inclusive, de nós mesmos. Assim, na crença do mundo natural este nos parece como um recipiente do qual somos apenas uma parte constituinte e no qual nos encontramos com “coisas” e outros “sujeitos”.

Certas impressões que possuímos ou recebemos no decorrer de nossa vida, com relação ao mundo, nos fazem ter a crença indubitável sobre o que nos aconteceu ou está nos acontecendo como real e verdadeiro, não havendo motivos para duvidarmos quanto a isso. Segundo esta crença a respeito do mundo, por exemplo, a certeza deste chão no qual estamos pisando – se sua existência é real ou ilusória – é algo que não passa por nossas mentes. Duvidar disso seria incomum aos olhos da maioria das pessoas, pois este chão parece tão óbvio quanto tudo o mais que nos rodeia. Tudo o que olhamos é tal e qual desta forma que olhamos. Se esta parede que temos diante de nós, neste momento, é branca, o é porque ela é em si mesma branca. Não há porque duvidar da estreita correlação entre nossas crenças a respeito da existência do mundo, das coisas nele encontradas, incluindo aquele que as encontra, e que sejam tais quais nossas crenças as compreendem.

Na postura ingênua da atitude natural, as coisas possuem as qualidades e o sujeito as percebe de acordo com suas propriedades e características<sup>13</sup> próprias. Tal relacionamento, travado com a ‘realidade’, não é nada novo em se tratando de História da Filosofia e, mesmo em nível não teórico ele perfaz a história humana, não sendo, contudo, um traço que traga prejuízo à análise fenomenológica deste fenômeno, ao contrário, ele bem pode mostrar a sua positividade, caso venha a ser colocado sob novas condições.

A atitude natural é muito menos caracterizada pelo realismo do que pela *ingenuidade* desse realismo, pelo fato do espírito se encontrar sempre aí perante o objeto já feito, sem se interrogar sobre o sentido da sua objetividade, ou seja, sem apreender a evidência em que ela se constitui. Atitude que é a da percepção, mas que também caracteriza as ciências [...] A atitude natural está na origem dos equívocos e das crises onde o próprio sentido das operações que o sábio executa com certeza, enquanto técnico da teoria, lhe escapa. [...] Encontramos aqui

---

<sup>13</sup> Esta postura na qual se afirma que as qualidades ou predicados das coisas estão contidas nos próprios objetos é característica de uma corrente filosófica denominada Realismo e encontrada já em Aristóteles (384 – 322 a. C.) o qual possuía como pressuposto que as qualidades das coisas, bem como, suas essências, estão contidas nas coisas mesmas.

a primeira inspiração da fenomenologia que insiste em liberar a noção da existência da estreiteza do objeto natural e em relacionar essa noção com o sentido do pensamento que pensa o objeto na evidência (LEVINAS, s.d., p. 47).

Constando como esclarecimento histórico-filosófico, referente ao realismo ingênuo, este não passa despercebido pela Idade Moderna. Descartes – sabidamente uma das fortes influências da fenomenologia husserliana – submete à dúvida esta crença da atitude natural. Segundo ele, tudo o que recebemos do mundo através dos sentidos é incerto, inseguro e deve ser posto à prova. Porém, mesmo a ilustre tentativa cartesiana, não efetua a satisfatória desconstrução da crença ingênua na realidade do mundo a fim de garantir um solo mais promissor ao conhecimento filosófico<sup>14</sup>. O tratamento ao problema da atitude natural não passa por atacá-la e extinguí-la, mas sim colocar-lhe na posição devida. Assim,

*a crença no mundo* não está sujeita à correção ou refutação no modo como está alguma crença particular. Se estivermos vivos de fato, como seres conscientes, a crença no mundo estará lá revestindo internamente qualquer convicção particular que possamos exercer (SOKOLOWSKI, 2004, p. 54).

Ao contrário da atitude natural, a atitude fenomenológica, proposta por Husserl consiste em “ver” o mundo da forma como este se mostra para a consciência, o mundo enquanto fenômeno. A maneira de “ver”<sup>15</sup> o mundo não é a mesma da atitude natural a qual consistia em “olhar” o mundo como existente ‘em si’, mas “o mundo na atitude fenomenológica, não é uma existência, mas um simples fenômeno” (HUSSERL, 2001, p. 50).

Essa nova tomada de atitude ao mesmo tempo em que se descola da atitude natural a põe em foco, a torna tema de reflexão. Como analisa SOKOLOWSKI (2004, p.56) continuamos às voltas com o mesmo mundo, nos mantemos envolvidos com ele e com o que

---

<sup>14</sup> Conforme Lyotard, o método da dúvida não foi suficiente, pois “posso colocar em dúvida os dados do mundo natural ou recusar suas informações que dele recebo distinguir, por exemplo, o que é “real” do que é ilusório, mas semelhante dúvida não muda nada em relação da atitude natural” (1954, p. 54).

<sup>15</sup> Importante mostrar que Heidegger, por sua vez, faz menção ao termo “ver”, relacionando-o com a atitude proposta por Husserl. Desta forma, Heidegger, em seu texto *Meu caminho para a fenomenologia* retrata o teor das aulas de Husserl, e qual era, a saber, a tarefa proposta pelo docente para o autêntico filosofar: “A atividade docente de Husserl consistia no progressivo exercício e na aprendizagem do “ver” fenomenológico; ele exigia tanto a renúncia a todo o uso não crítico de conhecimentos filosóficos como impunha não trazer, para o diálogo, a autoridade dos grandes pensadores” (HEIDEGGER, 1979, p. 299).

encontramos nele, porém, assumimos o papel de espectadores e contempladores daquelas vivências e manifestações segundo o modo como se apresentam a nós. Ou ainda, conforme Husserl, “o eu torna-se espectador imparcial de si mesmo” (2001, p. 54).

No entanto, é necessário acentuarmos que o “eu”, diante das duas atitudes, não efetua um salto, uma progressão de um estágio inferior para outro superior, ele não permanece em uma, excluindo a outra de cena. Ao contrário, as duas atitudes são coexistentes, ocupando funções distintas. Com relação a isso Husserl afirma: “eu, que permaneço na atitude natural, sou *também* e a todo instante *eu transcendental*, mas só me dou conta disso ao efetuar a redução fenomenológica” (HUSSERL, 2001, p. 55). Dessa forma, o passo importante a ser executado na passagem da atitude natural à fenomenológica é a *redução fenomenológica* ou *epoché*<sup>16</sup>, a qual proporcionará um estágio favorável às descrições e análise das vivências da consciência, elemento fundamental da filosofia husserliana.

Pode-se dizer assim que a *εποχή* é o método universal e radical pelo qual me percebo como *eu puro*, com a vida de consciência pura que me é própria, vida na qual todo o mundo objetivo existe para mim, exatamente da forma que existe para mim (HUSSERL, 2001, p. 38).

Nas *Meditações Cartesianas*, Husserl distingue e explica pontualmente aquilo que caracteriza as duas atitudes: a natural e a fenomenológica. A primeira, como vimos, consiste, segundo ele, em uma percepção espontânea na qual, por exemplo, captamos alguma coisa e sobre a qual fixamos nosso olhar. Na segunda, atitude fenomenológica, o filósofo afirma que “voltamos em direção” ao que nos é próprio enquanto ato de perceber em si e orientamos nossa reflexão a partir deste ato perceptivo. “Na percepção espontânea, captamos a casa, não a sua percepção. Na reflexão, somente nos ‘voltamos em direção’ a esse ato em si e à sua orientação perceptiva ‘a respeito da’ casa” (HUSSERL, 2001, p. 51).

A redução fenomenológica caracteriza-se por suspender metodologicamente toda a postura tradicional aceita (seja ela filosófica, científica ou do homem comum) quanto à existência factual do mundo. A *epoché*, pertencente propriamente ao modo de filosofar da atitude fenomenológica, não consiste em duvidar da experiência ou existência objetiva das coisas do mundo sensível, por mais incertas que elas possam parecer ao olhar crítico, mas

---

<sup>16</sup> “Termo que Husserl foi buscar entre os antigos céticos – de modo especial, os pirrônicos. Por redução ou *epoché*, Husserl entendia o processo intelectual que consiste em colocar entre parênteses, colocar fora de consideração ou suspender certos juízos ou certos conhecimentos” (CARMO, 1974, p. 15).

sim, em suspender o juízo da realidade existencial acerca daquelas crenças primeiras, como já mencionado, não com intuito de negá-las, mas com o propósito de evidenciar os próprios atos da consciência.

Efetuada a redução fenomenológica, chegamos ao eu reduzido e assim, podemos descrever ‘seus conteúdos’ que não estão fora, mas na relação intencional com o *eu* mesmo ou aquilo que *me é próprio*, na consciência enquanto fenômeno. Não há aqui a ilustração de um interior e um exterior aos moldes da teoria do conhecimento moderna, não há o abismo entre um *eu* cognoscente e um objeto cognoscível, a relação não se passa entre pares de opostos, mas se desenrola sobre novas bases.

E se a consciência está dirigida para as coisas, para o concreto, para o vivido, então Husserl propõe que retornemos *às coisas mesmas*. Tal retorno não consiste em ir ao encontro da coisa empírica, ao fato contingente sobre o qual as ciências positivas se atinham. O retorno *às coisas mesmas* significa voltar-se para o puro fenômeno<sup>17</sup>, para a *evidência* ou intuição originária<sup>18</sup>, tal como se apresenta à consciência. Prescindindo da concepção de que este fenômeno, que se dá intuitivamente ao sujeito, seja mero aparecer da coisa, Husserl diria que o fenômeno é o próprio aparecer da coisa.

Para Husserl não existe consciência em si mesma. Toda consciência está dirigida para um conteúdo, um *noema*. Este conteúdo, “o conteúdo do pensamento, as sensações, por exemplo, são ‘vivas’; os objetos estão ‘idealmente’ presentes nestes conteúdos” (LEVINAS, s.d., p. 20). Este vivido revela a estrutura *imane*nte da consciência, ou seja, são as vivências<sup>19</sup>

<sup>17</sup> “Por lo tanto, un fenómeno no es una unidad “substancial”, no tiene ninguna “propiedad real”, no sabe de partes reales, de alteración real ni de causalidad, todos estos términos entendidos en el sentido de la ciencia de la naturaleza” (HUSSERL, 1992b, p. 44).

<sup>18</sup> “O retorno à intuição originária é a fonte de verdadeiro conhecimento” (ZILLES apud HUSSERL, 1996, p. 19).

<sup>19</sup> Ao se referir à questão das vivências da consciência, o filósofo afirma que a vida da consciência encontra-se em *fluxo* permanente: “Sem dúvida, a vida da consciência encontra-se em fluxo, e todo o *cogito* se insere numa corrente, sem elementos últimos e relações últimas fixáveis” (HUSSERL, 1992a, p. 29). Natalie DEPRAZ, afirma que a originalidade da proposta husserliana gira em torno da noção de *vivência*, ou em Língua Alemã, *Erlebnis*: “No fundo, é em torno à noção de “vivência” (*Erlebnis*) que se cristaliza a originalidade do projeto husserliano. Nem conteúdos, nem estados, nem atos da consciência, as vivências de um sujeito formam a textura imanente de sua consciência, pela qual é capaz de se apropriar dos objetos do mundo, recebendo-os a princípio em sua qualidade sensorial, material e sensível. Assim, falaremos de uma vivência de percepção, mas também de uma vivência lógica. Entretanto, uma vivência não é puramente interna à consciência, sem a qual permaneceria privada e não teria qualquer chance de alcançar a objetividade de uma verdade possível (2007, p. 21). Jean-Paul SARTRE frisa muito bem que esta palavra *Erlebnis* só existe em sua língua originária que é o alemão. A tradução mais coerente para as línguas de origem latina, segundo o autor, é o termo *vivência*, que significa aquilo que estamos operando ou que estamos vivendo no momento. “*Erlebnis*, termo intraduzível, vem do verbo *erleben*. “*Etwas erleben*” significa “viver alguma coisa”. *Erlebnis* teria quase o sentido de “vivido” no sentido em que tomam os bergsonianos” (1964, p. 110).

da consciência que impulsionam a *noese* para o *noema* e mostram que não existe uma consciência fechada em si mesma, mas “consciência de”. Assim, por exemplo, quando *percebemos* (ato psíquico perceptivo – *noese*) uma folha de papel visamos algo, que é a *folha de papel enquanto percebida* (conteúdo *noemático*).

Através da redução transcendental, redução esta que visa empreender o que é mais essencial no sujeito, evidencia-se a tendência que a consciência tem de ser sempre consciência de alguma coisa, consciência sempre voltada para algo, isto é, que a consciência é intencional.

A intencionalidade – herança intelectual mais preciosa deixada por Brentano - se caracteriza como condição de superação da dicotomia que foi acento na idade moderna (ainda que, de certa forma, tenha perpassado toda a história da filosofia ocidental) a respeito das questões epistêmicas relacionadas à experiência e a razão, isto é, entre os empiristas e racionalistas. Isso significa que, para a fenomenologia de Husserl, não existe consciência separada do mundo, como afirmavam os racionalistas sobre a existência de uma consciência pura, como também nada teria o *status* de sentido o mundo sem a consciência.

Consciência e mundo possuem uma correlação fundamental. Por isso, Husserl irá se preocupar, no seu projeto filosófico, em empreender a análise sobre como se dá tal relação, grosso modo, correlação entre o sujeito e o objeto (o fenômeno). Observamos que a chave para tal análise descobre-se no elemento intencional.

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, p. 51).

O conceito de intencionalidade é um dos mais importantes da fenomenologia de Husserl, (senão o que há de central em sua filosofia) chegando, inclusive, a influenciar vários de seus discípulos a utilizarem o mesmo conceito na elaboração de suas obras. Husserl visa dar uma “roupagem” ou uma nova interpretação ao *cogito* cartesiano. Em Descartes, como vimos, seu método de redução<sup>20</sup> consistia em um esvaziamento, operado na consciência, de conteúdos, pois estes permitiam alguma dúvida e, por isso, era necessário “revisar” tais conteúdos duvidosos e restabelecer conteúdos que fossem evidentes e seguros.

---

<sup>20</sup> Podemos chamar também de *epoché cartesiana*.

Ao contrário do filósofo francês, Husserl, com a redução fenomenológica não deixa a consciência diante de um puro nada, vazia de conteúdos, pois, com seu método, o mundo e todas as coisas permanecem como tais, sendo, no entanto, que todas estas coisas se dão no seu *aparecer* enquanto fenômeno.

O que permanece após a redução é justamente o seu “resíduo”, aquilo que a consciência tem em si mesma em correlação com o seu conteúdo, correlação esta intencional. Por isso, a consciência não pode ser pensada sem seu objeto, pois é da sua essência visar alguma coisa. Assim, se a frase que se destaca em Descartes se resumia no “*cogito, ergo sum*”, em Husserl teremos, como afirma Dartigues, o “*ego cogito cogitatum*”, que na verdade quer expressar esta característica fundamental da consciência que é sempre estar dirigida a algo, sempre intencionado.

Graças à intencionalidade, o resultado da redução fenomenológica difere totalmente do resultado da dúvida cartesiana: o que resta ao termo da redução, seu “resíduo”, não é só o *eu penso* e seu *objeto de pensamento*, não o *ego cogito*, mas o *ego cogito cogitatum* (1973, p. 28).

Assim, a partir do momento em que a consciência se volta para si mesma descobrindo que sua relação com o mundo é intencional e que todas as coisas do mundo, bem como, o próprio mundo, passam a ser fenômenos, a tarefa da fenomenologia, a partir desse momento, será analisar o que é de mais próprio nessa correlação (sujeito-fenômeno): sua essência. Com vista a isso, a fenomenologia pode delimitar (e os são procedimentos realizados pelo método consistiam nisso) seu objeto de estudo que não são propriamente os fatos do mundo existente, mas o sentido dos mesmos.

Husserl sabia, a princípio, que era preciso descobrir uma nova forma de conhecimento que não fosse aquele das ciências positivas ou, até mesmo, que fosse diferente do conhecimento dedutivo. Todavia, seria necessário um conhecimento que transcendesse o factual, mas que também proporcionasse o *sentido* ou o *significado* a este factual. E como o significado ou o sentido se constitui somente na relação de uma vivência intencional que o sujeito tem com *relação* a um objeto, fica claro que a fenomenologia terá que analisar descritivamente esta relação. Assim, o conhecimento, do qual se ocuparia a fenomenologia (a filosofia propriamente dita, como deseja Husserl), seria indubitavelmente evidente. Não se ocuparia com a existência das coisas, mas do sentido desta existência.

No entanto, tal esforço fenomenológico encontra em certo momento, ainda que necessário, o obstáculo do solipsismo. No momento em que o *eu* realiza a *epoché*, o mundo, bem como, o *eu mesmo*, o outro, aquilo que é *estranho* ao *próprio*, passam a ser suspensos, sendo considerados como fenômenos da consciência do ego transcendental. Através da *epoché* evidencia-se que a consciência está comprometida com os fenômenos, ou, em outras palavras, descobre-se a tendência que a consciência tem de ser sempre consciência de alguma coisa, consciência sempre voltada para algo.

Todavia, neste “encontro” com aquilo que *me é próprio*, surgem algumas incógnitas acerca da objetividade do mundo e dos outros seres, dos quais se supõe gozarem também de um ego transcendental. Ainda que o conceito como de intencionalidade procure evidenciar que o ego transcendental está comprometido com o outro, é necessário perguntar se o *eu*, no mais profundo de suas vivências transcendentais, não caiu em um simples solipsismo.

O próprio Husserl se pergunta pela periculosidade de sua fenomenologia tomar a posição solipsista. Questiona-se sobre as conseqüências de sua filosofia manter-se na clausura estrutural do ego puro limitado ao pólo idêntico a si mesmo, ou seja, um *solus ipse*. Tais questionamentos, efetuados apropriadamente por Husserl, trazem à tona de modo mais determinante a busca pela constituição egológica, o afastamento do eu puro frente ao mundano, para desta forma, (fenomenologicamente) poder alcançar a constituição e sentido do mundo.

Quando eu, o eu que medita, me reduzo pela *εποχή* fenomenológica ao meu *ego* transcendental absoluto, não me torno por isso mesmo um *solus ipse* e não permaneço assim à medida que, sob o rótulo da “fenomenologia”, efetuo uma explicação de mim mesmo? Uma fenomenologia que pretendesse resolver os problemas relativos ao ser objetivo e se considerasse uma filosofia não seria estigmatizada como solipsismo transcendental? (HUSSERL, 2001, p. 104).

O objetivo de Husserl ao compor a *V Meditação* é dar uma resposta à crítica solipsista, recolocando em foco o ego transcendental para poder evidenciar, a partir dele, alguns fatores que permitem a compreensão da intersubjetividade. Seriam fatores que envolvem desde a questão da verdade, da intencionalidade e da consciência, até a possível constituição de um mesmo mundo, enquanto experiência comum, enquanto intersubjetivo.

Assim, o filósofo parte para uma descrição fenomenológica do outro a fim de resolver a questão do solipsismo, admitindo que, metodologicamente esse se encontra nas bases de sua fenomenologia. A partir disso, Husserl formula os fundamentos para a constituição da objetividade do mundo real.

## 2 CONCEITOS BÁSICOS DA 5ª MEDITAÇÃO ACERCA DA INTERSUBJETIVIDADE

### 2.1 Redução intersubjetiva

Através da *epoché* fenomenológica, o ego se desvela como ego transcendental, atitude tal que coloca o *eu* numa relação intencional com as estruturas *noético-noemáticas* da consciência. Nesse sentido, “a *epoché* irá delimitar, então, na subjetividade, o próprio conhecimento – o transcendental – separando-o dos estados mundanos, da tese natural, das relações cotidianas, do mundo e dos outros” (PELIZZOLI, 1996, p. 48). Assim, “a redução transcendental me liga à corrente dos meus estados de consciência puros e às unidades constituídas por atualidades e potencialidades” (HUSSERL, 2001, p. 104), fazendo com que todas as coisas adquiram sentido e se constituam na medida em que existem para um ego.

Ademais, a *epoché* fenomenológica coloca em suspenso não somente todas as coisas mundanas, mas o *eu*, pertencente a atitude natural, assim como o próprio outro. Mas é necessário nos perguntarmos: o que resta depois disto? Não fica vedado ao ego o acesso transcendental ao outro? Para tentar sair deste ciclo fechado, deste solipsismo que parece incomodar as bases da fenomenologia, enquanto ciência transcendental, Husserl, na *V Meditação*, desenvolve a explicitação fenomenológica do outro<sup>21</sup>, do mundo e da intersubjetividade, pois vê que a egologia transcendental “depende da constituição de um mundo comum e da objetividade, as quais dependem da intersubjetividade” (PELIZZOLI, 1996, p. 49).

O que está em questão para Husserl não é provar a existência ou inexistência dos *outros*, mas antes, descrever a possibilidade de conhecer a *experiência*<sup>22</sup> que temos de um

---

<sup>21</sup> Há autores que falam que foi precoce esta preocupação de Husserl com a explicitação do outro, sendo que, nos trabalhos anteriores ao de *Meditações Cartesianas*, o filósofo já tenha se preocupado com tal questão, como por exemplo, “nos volumes XIII, XIV e XV da Husserliana produzidas no período compreendido entre 1905 – 1910. Além do segundo volume das *Idéias diretrizes para uma fenomenologia pura e uma fenomenologia filosófica* (1912 – 1915). Importante mencionarmos que, o próprio conceito de empatia (tão caro à análise fenomenológica de Husserl sobre a intersubjetividade) figura nos escritos de 1909” (Cf. DEPRAZ, 2007, p. 80). A fim de delimitar nosso objeto de pesquisa, no presente texto trabalharemos a questão da intersubjetividade no que circunscreve às *Meditações Cartesianas*.

<sup>22</sup> Para HUSSERL, “a experiência é um modo de consciência em que o objeto é mostrado ‘no original’; com efeito, ao ter a experiência do outro dizemos, em geral, que ele está ali, ele mesmo, ‘em carne e osso’ diante de nós” (2001, p. 122).

*outro*. “Outrem não é para a Fenomenologia, uma *tese* a demonstrar, como fora outrora para Descartes – é um sentido a descrever. E um sentido de uma experiência sempre ‘minha’, seja quem for que, aí, para si mesmo diga ‘eu’” (ALVES, 2008, p. 339). Conforme a fenomenologia husserliana, a experiência que temos de outro, pertencente a minha esfera primordial de ego transcendental, não é imediata, mas, através e somente pela intencionalidade da consciência posso conhecer o outro, conforme *meus* vividos.

Ainda que, como afirmam COELHO JUNIOR E FIGUEIREDO, no século XX tenha ocorrido uma primeira tentativa de superação das dicotomias sujeito-objeto, eu-outro, através da filosofia husserliana, ainda assim se mantém a prevalência do sujeito do conhecimento.

Parte-se do reconhecimento do “abismo” entre eu e outro, e busca-se uma superação do solipsismo. Mas, é preciso admitir, mantém-se a afirmativa (ao menos no *primeiro Husserl*), de que só posso conhecer o outro de forma mediada, ou seja, por meio da minha consciência, que já não é mais uma consciência em si, fechada em si mesma, mas sim uma consciência que é sempre consciência-de-algo, aberta ao mundo, aos outros – *consciência intencional*. Mas o *Eu*, e também a consciência, continuam a ter prevalência na tarefa de conhecimento, sobre o mundo, sobre outros eus (2004, p. 14).

Mesmo diante da problemática da constituição do outro e da possível queda em um solipsismo, Husserl não abandona o projeto de fundamentar toda a filosofia, como ciência rigorosa, embasado num único fundamento absoluto: o *Ego Transcendental*. Dessa maneira, a constituição do outro, assim como qualquer objeto ou mesmo do mundo, se dará em um *ego transcendental*, através de sua vida intencional. Conforme Husserl:

Todo o sentido que tenha e possa ter para mim qualquer ser, tanto pelo que faz a sua essência como pelo que faz sua existência real 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. Trata-se, pois, de criar, para os problemas desse gênero – na medida em que, em geral, podem ter sentido – [...] nas quais a existência dos outros “constitui-se” para mim e explicita-se em seu conteúdo justificado, ou seja, no conteúdo que “preenche” suas intenções (2001, p. 106).

Contudo, no que se refere ao outro, só *posso* conhecê-lo na medida em que *tenho* a experiência dele. Essa experiência, primeiramente começa com uma experiência real do outro, experiência que parte do encontro ‘físico’ com o outro, com o corpo do outro. Esta questão para Husserl tem um alcance muito maior, pois fornece ao mesmo tempo o fundamento para uma teoria transcendental do mundo objetivo (Cf. HUSSERL, 2001, p. 107).

O primeiro passo efetuado para esclarecer com o que a fenomenologia se ocupará para uma explicitação do outro é a *epoché*, uma nova redução, uma redução dentro da redução, que permita que esta experiência se evidencie de forma transcendental, como ‘intencionalidade intersubjetiva’, fazendo com que nessa experiência o *eu* e o *outro* não se confundam<sup>23</sup>, mantendo o que é *próprio* de cada um. Sendo, portanto, uma redução que atinge a intencionalidade que constitui o outro, embora, através de *mim*.

Propondo uma redução intersubjetiva na esfera transcendental, Husserl quer evidenciar a constituição das subjetividades estranhas visando delimitar o objeto que se quer estudar.

A fim de não desviar o caminho, devemos, segundo as exigências de nosso método, proceder, *no interior da esfera transcendental universal, a uma nova εποχή, tendo por meta delimitar o objeto de nossas pesquisas*. Eliminamos do campo da pesquisa tudo aquilo que, agora, está em questão para nós, ou seja, *fazemos abstração das funções constitutivas da intencionalidade que se liga direta ou indiretamente às subjetividades estranhas a ela*, e delimitamos de início os conjuntos coerentes da intencionalidade – atual e potencial -, nos quais o *ego se constitui no seu ser próprio* e constitui as unidades sintéticas, inseparáveis entre si, que, em consequência, é preciso atribuir ao *ser próprio do ego* (2001, p. 107-8).

Dessa maneira, delimitado o ‘objeto de investigação’, através da redução, Husserl parte para a descrição da intersubjetividade, da experiência que o *eu* tem com o outro, ou como esse outro se apresenta para a consciência do ego. Este *eu* (pólo sempre idêntico e *locus* de toda a possível subjetividade) Husserl define como uma *mônada* – termo secularizado de Leibniz – e que expressa a tentativa husserliana de alcançar aquilo que é mais próprio de um *eu*, aquilo que poderia ser caracterizado pela esfera da *mesmidade*<sup>24</sup> e pode ser “*tomado em sua plenitude concreta*” (HUSSERL, 2001, p. 84). Vale considerar a discussão empreendida

<sup>23</sup> Nesse sentido trata PELIZZOLI: “Mas para que a experiência do eu e do outro não se confundam será preciso uma ‘nova’ redução (*epoché*), que evidencie uma intencionalidade intersubjetiva, vinculante e implicativa. Redução no mais profundo do ego, que reflita o que é próprio de cada um (eu e outro)” (1996, p. 49).

<sup>24</sup> Verificar a discussão que Sokolowski efetua acerca da *mesmidade* (2004, p.166).

por Sokolowski na qual esclarece que a análise da *mesmidade*, da esfera mais própria do ego, não pode ser tomada como análise de um eu isolado no sentido de uma solidão factual; ao contrário, ela deve servir para explicitar a experiência em que, justamente, os contrastes entre o *eu* e o outro não se fazem presentes. No entanto, a análise precisa trazer à luz a compreensão da experiência do outro.

Aqui entra em jogo não apenas a possibilidade em tematizar o ego em sua estrutura transcendental, mas em fazer ver como este ego possui a experiência do coletivo, como a ele é permitido tratar, para além do si mesmo, em direção a uma efetiva comunicação com o seu oposto, tentando assim, através de uma aproximação das singularidades, (com)viver numa estrutura comunitária monádica (Cf. ALES BELLO, 2004, p. 119).

## 2.2 Comunidade intermonádica

Segundo Husserl, o outro se constitui para *mim*, para *minha* mônada; por *analogia* compreendo que o outro é também uma mônada, e que possui um mundo vivido que lhe pertence. Deste modo, “na minha originalidade enquanto minha *mônada* apodicticamente dada, reflectem-se as mônadas estranhas, e esta espelhação é uma indicação que se comprova de modo conseqüente” (HUSSERL, 1992a, p. 46).

Primeiramente, o outro se apresenta para o *ego* através da percepção que se tem dele, percebendo-o como algo que rege um corpo fisiológico, existente, assim como o *meu*, de fato, em um mundo. Através da experiência perceptiva que tenho da corporeidade do outro, noto que ele é semelhante a *mim*, distinto de outros objetos que compõe o mundo ou animais que co-habitam ambientes em comum, pois o seu corpo se manifesta como algo que lhe é próprio, sendo um eu em si mesmo, possuindo suas próprias características, compartilhando as mesmas condições que, por ora, ocupam os outros corpos.

Por conseguinte, *vejo* que o outro possui, além da corporeidade, uma consciência que se expressa para *mim*, um ego transcendental, como um outro eu, ou melhor, um outro que também é um eu. Analogicamente<sup>25</sup> o eu cria consciência deste fator, pois, olhando para *mim*, não *posso* somente um corpo, mas, mais que isso, uma dimensão interior que engloba *minha*

---

<sup>25</sup> Segundo PAUL RICOEUR “a função da analogia, enquanto princípio transcendental é preservar a *igualdade* da significação ‘eu’, no sentido de que outros são *igualmente* ‘eus’” (1989, p.292).

subjetividade, *meu* mundo vivido, algumas condições que formam *minha* personalidade; que se encontram somente nas *minhas* vivências. O outro, por sua vez, analogamente a *mim*, possui esta dimensão interior, sendo, para *mim*, vedado fazer a experiência dessa dimensão subjetiva ou interior do outro, posto que ela lhe é própria. Da mesma forma, o outro não pode fazê-lo da *minha*. Podemos dizer que tanto o *ego* quanto o *alter ego*, permanecem singulares, mantêm suas individualidades próprias.

A experiência que temos do outro se diferencia da experiência que temos de qualquer objeto. Segundo Husserl, o objeto mostrado na percepção como *apresentação*, permite não somente ao ego vê-lo a partir do perfil que se mostra, mas também, sua face oculta. Esta se apresenta sempre e necessariamente para um ego que pode preencher por uma *apresentação* correspondente aquilo que a princípio, no seu perfil não se deixava ver<sup>26</sup>, mas que permite ao ego seu conseqüente preenchimento. Contrariamente, a apresentação referente à percepção analógica que o ego possui do outro, não ocorre da mesma forma, posto que, sobre ele, existe a impossibilidade de adentrar em sua esfera própria, sua esfera primordial.

É privado a todo e qualquer ser egológico fazer a experiência da singularidade do outro. Ao ego, é possível somente adentrar em sua mesmidade e, assim, podendo fazer uma equiparação ou proximidade muito distante daquilo que o outro, por outrora, poderia ter como significado. O sentido de outrem está muito longe de ser englobado em conceitos, ele está além de toda a percepção. Não obstante, faz-se necessário partir de algo primordial, da percepção, para chegarmos a uma descrição detalhada da experiência entre *eu-outro*.

A respeito da percepção do outro, “apercepção por analogia”, isto é, ato que torna o outro “co-presente” a partir da minha esfera de pertença, PELIZZOLI afirma que somente é possível pensar o outro

como algo de análogo ao que me pertence e ao que eu sou; e assim a “*appréhension*” – que evoca, em nosso entender, a parte tocante a uma “transgressão” ou “modificação intencional” do meu eu – depende da “*présentation*” – ato pelo qual o objeto se dá em pessoa, no original (1994, p. 36).

---

<sup>26</sup> Para maior contextualização acerca da discussão sobre a percepção, modos de apresentação e preenchimento indicamos a leitura do segundo e terceiro capítulo da obra de SOKOLOWSKI (2004), nos quais ele trata da experiência consciente na percepção de objetos e das estruturas formais.

Conforme Ales Bello, quando entramos em uma sala, logo distinguimos, através da percepção, o que são as pessoas e o que são cadeiras, cartazes, mesas... Desse modo, “junto com o ato perceptivo está este ato específico da entropatia que é um apreender o outro” (ALES BELLO, 2006, p. 63). Neste ato de *entropatia*<sup>27</sup>, forma perceptiva pela qual percebo o outro, o ego apreende o outro de forma diferente do modo como apreende qualquer objeto, percebendo a semelhança desse outro com o ego mesmo, portanto, dizendo que este outro é outro eu, um *alter ego*<sup>28</sup>. A respeito do *alter ego*, Husserl explica que “*alter* quer dizer *alter ego*, e o ego que aí está implicado sou eu mesmo, constituído no interior da esfera da minha vinculação ‘primordial’, como unidade psicofísica” (2001, p. 124).

A descrição fenomenológica da intersubjetividade tem como base a possibilidade que não se refere somente ao si mesmo, mas também ao outro que me é presente. Para Husserl, o *outro* se apresenta *analogamente* a meu *ego*, porém não idêntico, pois ele é um em si-mesmo, assim como *eu* também *sou*. Tal analogia não deve, aqui, ser entendida como uma operação de raciocínio, mas, como explicita DEPRAZ: “a doação analógica de outrem é vivida, carnal” (2007, p. 83). Dessa forma, Husserl reconhece que a existência do outro (assim como a existência do mundo, dos objetos transcendentais) está aí, independente de *mim*, porém o que lhe é próprio, a experiência que *tenho* com este outro, o seu sentido, se constitui em *mim*, como análogo ao meu *ego*. Dessa maneira, HUSSERL afirma que “‘o outro’ remete, por meio do seu *sentido* constitutivo, a mim mesmo; ‘o outro’ é um ‘reflexo’ de mim mesmo, e, no entanto, a bem dizer, não é um reflexo; ele é meu *analogon* e não é um *analogon* no sentido habitual do termo” (2001, p. 108).

---

<sup>27</sup> Ales Bello esclarece acerca da etimologia e o uso das palavras *empatia* e *entropatia*: “A palavra alemã utilizada por Husserl (*Einfühlung*) é composta por três partes, o núcleo *fühl* significa ‘sentir’. Há na língua grega uma palavra que poderia corresponder a *fühl* (e a *feeling*, derivada da língua latina): *pathos*, que significa ‘sofrer’ e ‘estar perto’. A palavra *empatia* é uma tentativa de tradução desse sentir em termos lingüísticos espontâneos do ser humano, para sentir o outro. Uma tradução poderia ser *entropatia*. [...] A entropatia é um ato específico, não pode ser confundido com a reação psíquica de simpatia. Usamos entropatia para dizer que, imediatamente, captamos que estamos diante de seres viventes como nós” (2006, p. 64-65).

<sup>28</sup> Na obra *Conferências de Paris* Husserl afirma que “o *ego* transcendental põe em si um *alter ego* transcendental, não de modo arbitrário, mas necessário” (1992a, p. 46). Nesse sentido, dando continuidade a análise deste texto, é possível falarmos em uma intersubjetividade, pois o eu transcendental se alarga para uma intersubjetividade transcendental, “em socialidade intersubjetividade transcendental, que é o solo transcendental para a natureza e o mundo intersubjetivo em geral, e não menos para o ser intersubjetivo de todas as objectualidades ideais” (HUSSERL, 1992a, p. 46-47).

Na experiência da entropatia, a relação do eu com o outro se dá em carne e osso, ou seja, não *tenho* experiência com o outro somente pelo seu corpo (*Körper*)<sup>29</sup>, mas pela sua vida psíquica, espiritual, intelectual e íntima.

[...] Enquanto o aparecer corporal desse último, e minhas próprias vivências psíquicas, me são dados imediatamente, outrem me revela meu próprio corpo, que me deixa freqüentemente opaco, assim como suas próprias vivências psíquicas, as quais não posso experimentar senão analogamente às minhas, de maneira mediata. Outrem me é assim dado em sua carne (*leib*) enquanto unidade de corpos e de vivências ao mesmo momento em que lhe sou dado na minha (DEPRAZ, 2007, p. 83).

O que ocorre neste estágio, segundo Husserl, é um *emparelhamento*, uma estreita relação do *ego* e do *alter ego*, numa posição original. Emparelhamento, para Husserl, significa “uma configuração em ‘pares’ que, em seguida, transforma-se na configuração em grupo, na multiplicidade – é um fenômeno universal da esfera transcendental” (2001, p. 126).

Para Husserl, o *emparelhamento* só ocorre quando o outro, o *alter ego*, possuindo um corpo físico, uma estrutura psíquica, entra na esfera da *minha* percepção (Cf. HUSSERL, 2001, p. 127). Em outras palavras, o emparelhamento acontece quando um corpo semelhante ao *meu* aparece na *minha* esfera primordial, ocorrendo, assim, uma *síntese passiva*<sup>30</sup> de comunhão intencional. Para Husserl, a síntese passiva ocorre antes da percepção, pois, sem nos darmos conta, reunimos elementos que permitem fazermos certos tipos de distinções. Tudo isso precede a percepção, pois, na medida em que *percebo* um corpo humano, *faço* a distinção desse com os demais corpos captados, sem *me* dar conta disso.

Na medida em que o emparelhamento promove a apresentação do corpo do outro com suas características próprias, o outro é aprendido como um eu de seu próprio mundo, como *mônada* que rege aparatos fisiológicos assim como o ego que me é próprio, corroborando a objetividade do real.

<sup>29</sup> Para melhor compreensão do sentido de *Körper* tratado por Husserl é necessário a contraposição com o termo alemão *Leib* que se traduz em uma “unidade concreta e integrante do sujeito” (DEPRAZ, 2007, 83).

<sup>30</sup> Natalie Depraz disserta acerca do conceito de *síntese passiva*: “Um tal emparelhamento de dois sujeitos de carne, em presença um do outro, faz-se por si mesmo, freqüentemente sem nos darmos conta. Por ocasião de uma discussão um pouco mais animada que as outras, gestos, sinais sensoriais, emoções passam de um ao outro sem que nem um nem o outro o percebam. Constituímo-nos um pelo outro e um com o outro segundo o modo de uma síntese passiva” (2007, p. 84).

Todavia, o outro, sendo *meu analogon*, se constitui como um *estranho* (como não-eu, como *alter ego*), regendo igualmente experiências que lhe pertencem. O ego transcendental concebe os outros como sujeitos que compartilham o mesmo mundo percebido pelo ego próprio e também, mundo no qual os outros *eus* são encontrados. Logo, o ego transcendental possui a experiência do mundo e dos outros, não de forma privada, mas como aspecto estranho a si, intersubjetivo, mundo existente para cada um e acessível a cada um em seus “objetos”. Husserl pretende, a começar por este viés, fornecer as bases de uma teoria transcendental da constituição do mundo objetivo.

Neste contexto, o outro não se manifesta apenas em sua corporeidade, (ainda que esta, para a análise, ocupe o papel fundamental), mas é justamente a partir dela, que o *eu* além de descobrir-se como tendo uma vida psíquica e espiritual, descobre que o *outro* pode estar vivenciando as coisas que o ego próprio pode vivenciar. Apesar do *eu* e do *outro* serem diferentes, o eu (ego) e o outro (*alter ego*) comunicam-se sobre as mesmas estruturas. Deste modo, explica Ales Bello:

Este é um fator importantíssimo para compreender os outros: a possibilidade de eu sentir que o outro está vivendo aquilo que eu mesmo *posso* viver. Isso significa que nos comunicamos, mas ao mesmo tempo somos diferentes: nós temos uma vida autônoma, apesar de existirem estruturas comuns que, de vez em vez, se ativam (2004, p. 119).

Como segue Ales Bello, nós possuímos as mesmas estruturas, mas não os mesmos conteúdos vividos. Por exemplo: quando falo para um amigo que eu estou muito triste, pois acabei de perder um ente querido. Certamente ele irá entender como é estar triste, porque certamente já deve ter se sentido triste e possivelmente ter perdido alguém próximo. Não obstante, a intensidade da tristeza e da indisposição que *estou* vivendo certamente ele nunca o saberá, mas perceberá e entenderá do que se tratam tais sentimentos. Assim, “nos comunicamos no nível das mesmas estruturas, mas não quanto aos mesmos conteúdos” (ALES BELLO, 2004, p. 119-120). Nesse sentido, HUSSERL fala acerca de uma comunidade de mônadas:

Uma comunidade de *eus* que existem uns com os outros e uns para os outros, e que engloba a mim mesmo. Em última análise, é uma

comunidade de mônadas e, notadamente, uma comunidade que constitui (por sua intencionalidade constituinte comum) um único e mesmo mundo (2001, p. 121).

A constituição da experiência objetiva do mundo implica, sobretudo, a presença de outras mônadas presentes no horizonte da comunicação intersubjetiva. Embora tendo diante de nós o mesmo mundo cultural do qual partilhamos experiências em comum, o mundo vivido de cada um é apreendido sob pontos de vistas diferentes. Não podemos nos limitar somente em um determinado ponto de vista solipsista de mundo, mas antes, um ponto de vista partilhado por uma comunidade da qual fazemos parte e da qual partilhamos nossas experiências do modo como vemos a vida.

Meu ego, mostrado a mim mesmo de maneira apodíctica – único ser que posso colocar como existente de maneira absolutamente apodíctica – só pode ser aquele que tem experiência do mundo se ele está em comunidade com outros *egos*, seus semelhantes, se ele é membro de uma sociedade de mônadas que lhe é mostrada de maneira orientada (HUSSERL, 2001, p.152).

### 2.3 Significado crítico da intersubjetividade

Diante desta problemática da intersubjetividade, Husserl propõe mostrar que o eu não está enclausurado, que a constituição da objetividade do mundo depende de uma relação intersubjetiva. Foi muitas vezes acusado, por parte dos filósofos – daqueles que foram seus discípulos ou que entraram em contato com suas obras –, de não conseguir sair do solipsismo e de não dar lugar ao *outro* conforme este merece.

ONATE cita o filósofo Alfred Schütz e as plausíveis críticas efetuadas por este ao projeto husserliano da intersubjetividade. Aqui vemos parte da discussão que Schütz direciona a Husserl:

Como determinar o *alter ego* na experiência original para que se possa atingir, mediante a segunda redução, o domínio do pertencimento do próprio? – Como distinguir, na experiência original, o *alter ego* enquanto objeto e enquanto co-sujeito da experiência, que co-

determina o sentido de toda a objetividade? Qual sentido pode ter o comportamento do outro como objeto de experiência interiormente coerente, de acordo com si mesmo e podendo ser neste acordo? – A comunicação transcendental das subjetividades repousa sobre a comunidade do mundo ou, ao contrário, o mundo comum é que se funda sobre a experiência da comunidade universal? (2006, p. 115).

Não cabe nesse texto tomar partido, ou procurar responder aos críticos de Husserl. A disposição encontra-se, desde o início, em elencar os elementos que Husserl acredita que o distanciam da visão simplista de que sua filosofia se constituiria como mero solipsismo. O objetivo aqui é mostrar a proposta de Husserl, na sua originalidade, no que se refere à intersubjetividade e a liberdade de podermos retomar seus conteúdos de uma nova forma. Ademais, esta questão passa a ser também explorada por outros filósofos da tradição fenomenológica, (Heidegger, Lévinas, Merleau-Ponty, Sartre, Waldenfels... dentre outros) que se dedicam ao esclarecimento ou re colocação destas questões problemáticas efetuando, críticas, modificações ou mesmo, ampliando o âmbito da filosofia de Husserl.

Como vimos, Husserl coloca o outro em uma posição na qual ele existe em si mesmo, como as demais coisas que compõem o mundo. Para que o outro exista não é necessário passar pela percepção de um ego. Ele está aí, não é uma unidade da minha percepção, senão uma unidade em si mesmo. Todavia, o outro possui um sentido<sup>31</sup>, se apresenta para a consciência de um *eu*, bem como este se apresenta para este outro, podemos encontrar aqui, de alguma forma, reciprocidade. Nesta medida, é possível descrever como o outro se apresenta para a consciência do ego. Descobre-se assim, que o outro se manifesta semelhante a mim, sua estrutura psicofísica é análoga a minha. Seu corpo somente ganha sentido a partir da analogia, da semelhança com o *meu*.

Não obstante, o outro é um *outro eu*, um *alter ego*, pois possui qualidades próprias, não se reduz a minha percepção e, na medida em que um outro se apresenta a consciência intencional do sujeito egológico, ele é constituído, não como um simples objeto, mas como um *eu* estranho, pois rege experiências que lhe são próprias. Dessa forma, se o outro transcende aquilo que chamamos de nosso, como pode que algo estranho a *mim* se constitua em *mim* mesmo?

---

<sup>31</sup> Este sentido nunca é dado como completo ou acabado. O sentido do outro depende de alguém que o adjudica. Mas longe de ser o sentido mesmo do outro, Husserl descreve detalhadamente como ocorre essa experiência. Não haveria como prescindir a subjetividade, mas apenas servir de base para descrever tudo o que é estranho a ela mesma.

Como pode ser que meu *ego*, no interior de meu ser próprio, possa, de alguma forma, constituir “o outro”, “justamente como lhe sendo estranho”, ou seja, conferir-lhe um sentido existencial que o coloca fora do conteúdo concreto que *eu mesmo* que o constitui? (HUSSERL, 2001, p. 109).

A perspectiva da apreensão do mundo pelo outro é vista de um ponto de vista diferente do *meu*. Não que se trate de mundos diferentes, mas o mesmo mundo. Para Husserl, o outro enriquece minha percepção de mundo, pois vê sempre o outro lado, aquele que para mim está apenas em potência<sup>32</sup>. Ao mesmo tempo que *visamos* o mesmo objeto, *fazemos (eu-outro)* dele perfilações diferentes, pois *somos* distintos e nos encontramos em posições corporais díspares.

Dessa maneira, é possível uma constituição da objetividade do mundo, pois o *eu* e o outro percebem, sobre pontos de vistas diferentes, objetos que estão no mesmo mundo. A partir da relação intersubjetiva, constituímos, *eu* e o *outro*, o mesmo mundo em cada consciência que nos pertence enquanto sujeitos particulares.

Mas, precisamente, o mundo objetivo, como idéia, como correlato ideal de uma experiência intersubjetiva idealmente concordante – de uma experiência em comum na intersubjetividade –, deve em essência ser relacionado com a intersubjetividade, constituída, ela própria, como ideal de uma comunidade infinita e aberta, cujos sujeitos particulares são dotados de sistemas constitutivos que correspondem uns aos outros e se ligam entre si. Em conseqüência, a constituição do mundo subjetivo comporta essencialmente uma ‘harmonia’ das mônadas [...] (HUSSERL, 2001, p. 122).

No livro *Introdução à Fenomenologia*, Ales Bello afirma que sem a intersubjetividade, sem uma comunidade de partilha, de troca, seria impossível a apreensão de um mundo comum, não seria possível a história, nem a arte, muito menos as diversas culturas,

---

<sup>32</sup> Nesse sentido afirma Sokolowski: “Se outros estão presentes, então constatamos que quando vemos o objeto desse lado os outros atualmente vêm-no de algum outro ângulo, um ângulo que poderíamos possuir se nos movêssemos para onde eles estão. O que é potencial para nós é real para eles. O objeto por essa razão assume uma maior transcendência para nós: ele não é somente o que vemos e o que poderíamos ver, mas também o que eles vêm no momento. Além do mais, apreciamos ao objeto tal como transcendendo nosso próprio ponto de vista: vemo-lo precisamente como sendo visto por outros e não apenas por nós. Esse nível de sua identidade é dado para nós. O objeto é ou pode ser dado intersubjetivamente, e é apresentado para nós enquanto tal” (2004, p. 164).

não poderíamos falar em uma esfera do espírito. Tudo isso faz parte, não somente de um sujeito, mas de uma comunidade intersubjetiva, de um “nós”.

A redução fenomenológica proposta por Husserl não isola o sujeito em um mundo diferente, deixando-o somente em relação com coisas abstratas. Todas as essências constituídas em um ego provêm do concreto, do empírico. A intencionalidade denuncia que a consciência está comprometida com o outro, pois está sempre direcionada para uma determinada situação, objeto ou um outro *eu*. Não está fechada em si mesma.

Segundo Husserl, a insistência por parte de seus críticos da acusação de solipsismo apenas denuncia a pouca compreensão de seu programa quanto à busca da rigorosidade do conhecimento<sup>33</sup>. Afirma Husserl:

Como noviços em filosofia, não podemos nos intimidar por dúvidas desse tipo. A redução ao *eu* transcendental talvez não tenha mais que a aparência de um solipsismo; o desenvolvimento sistemático e conseqüente da análise egológica nos conduzirá talvez, muito pelo contrário, a uma fenomenologia da intersubjetividade transcendental e – dessa forma – filosofia transcendental em geral. Veremos, com efeito, que um solipsismo transcendental não passa de uma escala inferior da filosofia [...] (2001, p. 48)

Há no ego uma estrutura intencional que permite ver o outro como alguém, como um *eu*, como um *alter ego*. Mesmo não conseguindo alcançar suas vivências, não sabendo o que se passa, muitas vezes, com o outro em sua própria consciência, o *eu* tem a capacidade de se colocar em seu lugar, como se estivesse nesse lugar que é do outro, alguém estranho a *mim*.

A questão de um outro sujeito, um *alter ego*, entrar na investigação fenomenológica, se deve a necessidade de validar a constituição da objetividade. No entanto, é preciso conhecer esse outro, saber se o modo como procede seu corpo, suas estruturas são semelhante a *minha*. Por isso, Husserl parte para uma explicitação fenomenológica, para saber se realmente podemos confiar numa constituição egológica que se estende em uma constituição intersubjetiva.

Em suma, o tratamento fenomenológico, abordado por Husserl na V meditação, acerca do outro (*não-próprio*) permanece na tentativa de procurar uma via analogizante de acesso ao

---

<sup>33</sup> Consideramos elucidativa a leitura do Epílogo da *Meditações Cartesianas* para melhor compreensão acerca da refutação husserliana a crítica solipsista e seu programa de elaboração de uma ciência universal fundada na fenomenologia intersubjetiva.

outro, uma subjetividade estranha através da descrição de uma subjetividade própria, o ego transcendental. Nesse sentido, percebe-se os limites e o paradoxo desta via de acesso, pois o outro se define por algo que *me* é inapropriável, inacessível<sup>34</sup>. *Posso me* aproximar de outrem, mas jamais possuí-lo enquanto fenômeno puro de minhas vivências, pois *ele* escapa aos domínios do *próprio*.

---

<sup>34</sup> Waldenfels cita que “según Husserl el carácter de lo extraño consiste en la forma paradójica de una accesibilidad de lo originalmente inaccesible” (2006b, p. 20-21). Se trata de um paradoxo, pois, o “acesso” ao outro se evidencia como uma acessibilidade do inacessível. O outro se mostra como algo inapropriável, pois *me* é inacessível e intransferível o fluir de suas vivências. Sua estranheza se determina pela sua acessibilidade.

### 3 O “ÉTICO” COMO SUPERAÇÃO DO SOLIPSISMO

#### 3.1 O corpo como paradigma da alteridade (Merleau-Ponty)

Várias foram as preocupações de Husserl a partir das questões que envolvem a constituição do ego transcendental. Ao lado da redução, a constituição para o filósofo ocupa papel principal. Toda a dimensão intencional deixará implicada a questão do mundo. É pelos sentidos presentes em um determinado corpo, que nos fazemos presentes em diversos contextos e, através da percepção daquilo que chamamos mundo, fazemos nossas significações e expressões inerentes à linguagem.

O filósofo Maurice Merleau-Ponty no ensaio *O Filósofo E Sua Sombra* fala em retornar ao pensamento husserliano, sobretudo, em algo impensado ainda presente nos textos e na filosofia de Husserl. Diz ele: “quando Husserl termina sua vida, há um impensado de Husserl, que é muito seu e que, no entanto, abre para uma outra coisa” (1975, p.431), ou seja, ao utilizarmos as idéias de algum filósofo, no caso Husserl, o interessante é ver o que ainda não foi pensado e o que ainda poderíamos interpretar de suas teorias. Para isso é necessário repensar o pensado<sup>35</sup>.

Ao reconhecer que seu pensamento foi influenciado por Husserl, Merleau-Ponty nos diz que não pretende fazer uma exegese de seu pensamento expresso objetivamente em seus escritos. O que ele quer é se colocar na trilha deste impensado procurando explicitá-lo. Assim, tal como Husserl, a leitura dos textos que nos são oferecidos pela história da filosofia visa sublinhar a visão dos filósofos. Com efeito, foi assim que Husserl procedeu na análise do Cogito Cartesiano, da história da ciência, do empirismo inglês, da filosofia transcendental de Kant. O que Merleau-Ponty faz agora é aplicar este projeto à própria fenomenologia de Husserl às noções de comportamento e de forma utilizadas pela filosofia contemporânea (CAPALBO, 1987, p. 10).

---

<sup>35</sup>“Se quisermos reencontrar o pensamento e a obra, e se quisermos ser fiéis a eles, só nos resta um caminho: pensar de novo” (MERLEAU-PONTY, 1975, p. 432).

É nesse sentido que Merleau-Ponty constrói sua filosofia baseada no fenômeno da percepção<sup>36</sup>, uma fenomenologia que pretende reaprender a “ver” o mundo<sup>37</sup> a partir do lugar onde se manifestam todas as significações: o corpo, enquanto “campo onde se localizam meus poderes perceptivos” (MERLEAU-PONTY, 1971, p. 437). Parte da perspectiva do *ser no mundo*, imerso em uma relação indissolúvel com o mundo sensível e inter-humano.

O corpo, maneira pela qual nos estabelecemos no mundo<sup>38</sup> é, em certa medida, facticidade no momento em que está aí juntamente com as demais coisas as quais interage; contudo, não pode ser considerado somente facticidade, pois por meio dele é que se tem acesso às coisas, ao mundo e, sobretudo, a ele mesmo. Por isso não somos uma subjetividade que possui um corpo, mas somos o próprio corpo que se manifesta no comportamento revelado por gestos e atitudes que nele se expressam.

Através da relação corpo-mundo, tomada de forma exclusiva pelo filósofo, Merleau-Ponty almeja lançar luz sobre a dicotomia entre internalismo e externalismo, entre o pensado e o vivido, sujeito e o objeto; problemática essa que percorre grande parte da história filosófica. É pelo corpo que se tem acesso privilegiado tanto à consciência, onde se encontra a reflexividade, quanto ao objeto onde se permite a visibilidade. Contudo, o corpo não se reduz à imanência da consciência, tampouco a exterioridade biológica, mas antes, é o espaço onde tais coisas acontecem presentes em um mundo sensível. Ele é a simultaneidade onde ocorrem o vidente e o visível.

Merleau-Ponty procura, com sua proposta filosófica, tornar mínimo o papel de uma consciência constituinte (egologia pura) que põe significado e conceitua as demais coisas, como fazia a fenomenologia husserliana, atribuindo ao sujeito transcendental o núcleo central das constituições. Assim, procura estabelecer na relação sensível do corpo, o campo doador de uma consciência perceptiva, que está em constante ligação com o mundo sensível. Nesse contexto, o outro aparece em sua forma originária, tornando-se visível a partir de um lugar. A respeito disso, afirma o filósofo:

---

<sup>36</sup> Ao tratar da percepção, Merleau-Ponty na introdução da obra *Fenomenologia Da Percepção* escreve o que se refere e o que ela envolve: “A percepção não é uma ciência do mundo, não é mesmo um ato, uma tomada de posição deliberada, no fundo sobre o qual todos os atos se destacam e ela está pressuposta por eles. O mundo não é um objeto no qual possui no meu íntimo a lei da constituição, ele é o meio natural e o campo de todos os meus pensamentos e de todas as minhas percepções explícitas. A verdade não “habita” somente o “homem interior”, ou mais precisamente, não há homem interior, o homem está no mundo, é no mundo que ele se conhece” (1971, p.8).

<sup>37</sup> “A verdadeira filosofia reaprende a ver o mundo” (MERLEAU-PONTY, 1971, p. 18).

<sup>38</sup> “O mundo não é o que eu penso, mas o que eu vivo, estou aberto ao mundo, comunico-me indubitavelmente como ele, mas não o possuo, ele é inesgotável” (MERLEAU-PONTY, 1971, p. 14).

No que concerne à consciência, temos de concebê-la não como uma consciência constituinte e como um puro ser-para si, mas como uma consciência perceptiva, como o sujeito de um comportamento, como ser-no-mundo ou existência, porque só assim o outro poderá aparecer no cume de seu corpo fenomenal, e receber uma espécie de “localidade” (1971, p. 355).

Ao falar da relação entre “egos” proposta pela fenomenologia de Husserl, Merleau-Ponty afirma que tais dificuldades, que se apresentam na constituição e na percepção do outro, não indicam um fracasso da percepção ou do método utilizado pela fenomenologia, mas antes, que Husserl conseguiu descrever como realmente o outro se manifesta na percepção.

Eu me empresto ao outro, eu o faço como meus próprios pensamentos. Não se trata de um fracasso da percepção do outro, mas, justamente, da percepção do outro. Não esmagaríamos com nossos comentários importunos, não o reduziríamos avaramente ao que é atestado objetivamente como sendo dele, se de início, não estivesse ali para nós, sem dúvida, não com a evidência frontal de uma coisa, mas instalado transversalmente em nosso pensamento, detentor em nós, como outro-nós-próprios, de uma região que lhe pertence exclusivamente (MERLEAU-PONTY, 1975, p. 429).

A proposta de saída do solipsismo realizada por Merleau-Ponty visa considerar o outro empiricamente, a partir da percepção corporal-sensível de outrem. Em Husserl, além de colocar em suspenso o existir factual do ser, também não há “lugar” ao outro senão pela consciência. É através dela que se institui valor ao ser; portanto, o ser objetivo só tem status de ser através da consciência constituinte. Para Merleau-Ponty, “já na camada ‘solipsista’, portanto, o outro não é impossível, porque a coisa sensível é aberta” (1975, p. 441).

Ao analisar a questão do solipsismo presente na fenomenologia husserliana, Merleau-Ponty afirma:

Com efeito, para Husserl, a coisa “solipsista” não é *primeira*. Nem o *solus ipse*. O solipsismo é “experiência em pensamento”, e o *solus ipse*, “um sujeito construído”. É um modo de pensamento isolante destinado muito mais a revelar os entrelaçamentos do tecido intencional do que rompê-los. [...]. Na realidade, o *solus ipse* não merece seu nome. A abstração que realizamos, porque justificada

intuitivamente, não dá o homem isolado ou a pessoa humana isolada. Além disso, tal abstração não consistiria em preparar um assassinato coletivo dos homens e dos animais de nossos arredores, poupando exclusivamente o sujeito humano que sou eu. O sujeito solitário que permanece, ainda seria sujeito humano, seria sempre objeto intersubjetivo apreendendo-se e pondo-se como tal (1975, p. 444).

O solipsismo é inconcebível visto que, desde o princípio, estamos corporalmente conectados com a realidade da vida e em comunhão com o mundo e com os outros, dos quais percebemos como seres já aí, pertencentes ao mesmo mundo. Todavia, como é possível falarmos acerca da possibilidade do solipsismo?

Se de todas as maneiras temos a experiência do outro, como falar da possibilidade de um solipsismo? A existência do outro é indiscutível no horizonte da ‘minha vida’, embora o meu conhecimento do outro seja, em sua maioria, imperfeito. O próprio fato de estar no mundo já nos identifica como seres sociais, aonde afirmamos nossa subjetividade e necessariamente a *relação com os outros* (GUAMANGA, 2006, p.19)<sup>39</sup>.

Uma vez que existimos estamos no mundo e nos relacionamos com ele. O solipsismo, dessa forma, somente seria aceitável se alguém conseguisse comprovar taticamente que sua existência sequer seja concebível, sem ninguém fazer nada (Cf. MERLEAU-PONTY, 1971, p. 365), o que seria algo inconcebível, visto que existir é levar em conta um mundo à disposição da qual possuímos uma relação que foge de uma mesmidade fechada e solitária.

Para Merleau-Ponty, a intersubjetividade é possível através da fala que se manifesta na carne, no corpo<sup>40</sup>. A linguagem, enquanto encarnada, é algo primordial pela qual o filósofo deposita confiança ao tratar da relação que envolve o outro e o *eu*, modo originário que não visa priorizar uma subjetividade, mas antes, constituir algo em comum:

---

<sup>39</sup> “Si de todas maneras tenemos experiencia del otro ¿cómo hablar de la posibilidad de un solipsismo? La existencia Del otro es indiscutible en el horizonte de ‘mi vida’, pese a que mí conocimiento del otro es en su mayoría imperfecto. El mismo hecho de estar en el mundo nos identifica ya como seres sociales, em donde afirmamos nuestra subjetividad y necesariamente la *relación con lo otros*” (GUAMANGA, 2006, p.19).

<sup>40</sup> Para Waldenfels, ao tratar de Merleau-Ponty, afirma que é o corpo que constitui o núcleo do comportamento responsivo, o *ethos* corpóreo: “Il proprio corpo non è semplicemente implicato in una qualche maniera nem comportamento de rispondere, piuttosto costituisce Il nucleo più autentico di questo tipo di comportamento. Non basta ipotizzare che il corpo proprio assuma tratti etici, piuttosto l'*ethos* stesso risulta al contrario un *ethos* corporeo. In ogni caso una tale prospettiva acquista pienamente forza in Merleau-Ponty solo poco per volta, lasciandosi alle spalle un'iniziale 'cattiva ambiguità'. Intendo ora indagare questo progressivo spostamento di accento” (WALDENFELS, 2007, p.13).

Há, em particular, um objeto cultural que vai ter um papel essencial na percepção do outro: é a linguagem. Na experiência do diálogo, é constituído entre o outro e eu um terreno comum, meu pensamento e o seu formam um único tecido, meus propósitos e os do interlocutor são exigidos pelo estado da discussão, eles se inserem numa operação comum da qual nenhum de nós é o criador (MERLEAU-PONTY, 1971, p. 358).

A intersubjetividade só é possível graças à apreensão do corpo próprio<sup>41</sup>. Eu e o outro se relacionam intercorporalmente. É a subjetividade encarnada, num corpo sensível que estabelece a relação com outra percepção e sensibilidade. É nesta relação que nos percebemos enquanto humanos. Sendo assim, se o outro deve existir para mim, então ele deve estar abaixo da ordem do pensamento, pois antes de qualquer juízo ou pensamento, o outro se faz presente sensivelmente.

Através da sensibilidade *minha* vida é anunciada para *mim mesmo*, mas também anuncia o outro. Sem a categoria da sensibilidade não haveria lugar para a alteridade. É em meio ao sensível que é permitido que o outro apareça enquanto um corpo estranho, alguém único que contorna com sua presença corporal uma ausência através de seu comportamento.

Um corpo percipiente que vejo é também uma certa ausência, escavada e preparada atrás dele por seu comportamento. E, no entanto, a própria ausência está enraizada na presença; aos meus olhos, a alma do outro é alma graças ao seu corpo” (MERLEAU-PONTY, 1971, p. 443).

A filosofia de Merleau-Ponty instaura na corporalidade do humano o primado essencial da consciência, isto é, a consciência ganha forma, corpo. Não há mais como conceber uma separação entre substância pensante e corporal estabelecidas categoricamente por Descartes, pois por mais que fossem substâncias que pudessem ser distinguidas, elas estão presentes em uma totalidade corporal unificada no homem.

Através do corpo sensível e reflexivo é que nos vemos entrelaçados no mundo, vivendo e percebendo todas as coisas que nos rodeiam, todos os outros humanos com quem

---

<sup>41</sup> “Se ‘a partir’ do corpo próprio, posso compreender o corpo e a existência do outro, se a co-presença do outro e de mim, é porque o ‘eu posso’ e o ‘outro existe’ pertencem desde sempre ao mesmo mundo, porque o corpo próprio é premonição do outro, a *Einfühlung*, eco de minha encarnação, e porque um relâmpago de sentido torna-os substituíveis na presença absoluta das origens” (MERLEAU-PONTY, 1975, p. 445).

convivemos. Pelo corpo podemos perceber e sermos percebidos. Protagonizamos a abertura necessária para a reflexividade do sentido que ultrapassa e transcende o já dado e conceituado.

Corpo e mundo formam a base para a comunicação e percepção de outros humanos encarnados. Estamos ligados intercorporalmente, nos conhecemos, enquanto sujeitos, na medida em que vivemos com outras pessoas presentes em diversos contextos culturais. Dessa forma, surge daí o reconhecimento de vivências e situações em comum. Somos seres que não apenas existimos, mas estamos destinados a coexistir uns com os outros reciprocamente.

### 3.2 Encontrar o outro é falar (Levinas)

Emmanuel Levinas lembra que, para Husserl, “a verdadeira filosofia não sai da cabeça de um só pensador” (s.d, p. 12), ou seja, o pensar filosófico, assim como, a construção de grandes idéias, depende de várias gerações de pensadores que, por ensaios e, muitas vezes, por erros, acabam construindo edifícios sólidos para um saber consistente. Assim, é importante analisar como a fenomenologia de Edmund Husserl foi uma importante contribuição para pensadores que o precederam por deixar sem discussão muitas questões que envolvem seu sistema filosófico e ver, a partir disso, a contribuição e o surgimento de novas idéias e teorias.

A grande preocupação de alguns filósofos pós Husserl é de preparar bases sólidas e éticas para a relação entre o eu e o outro inseridos no mundo. Vimos que a fenomenologia trabalha com estas questões, todavia, Husserl ainda permanece na tentativa de explicitar o outro através da estrutura na qual o *eu* é a base para as demais coisas, sobretudo, para descrever a relação com o outro. Não obstante, a partir de Husserl vê-se a necessidade da tentativa de sair da relação idealista sujeito-objeto aos moldes da filosofia moderna, sobretudo, cartesiana.

Como afirma ORTEGA Y GASSET, essa saída do *mesmo* não significa uma volta à ingenuidade antiga de saída para a exterioridade, mas antes, uma saída que conserve sua intimidade, sua subjetividade.

O Eu é intimidade, é o que está dentro de si, é para si. Contudo, é preciso que, sem perder essa intimidade, o eu encontre um mundo

fundamentalmente diverso dele e que saia, fora de si, para esse mundo. Portanto, que o eu seja, ao mesmo tempo, íntimo e exótico, recinto e campo livre, prisão e liberdade (1971, p. 140, 141).

Esta tentativa de superação do idealismo em suas formas de subjetivismo e solipsismo estão presentes nas filosofias que primam pela tentativa de tematizar a realidade da vida, do outro e do mundo. Esta intimidade para consigo trás uma abertura que perfaz uma nova filosofia, onde se procura fazer justiça a todas as demais coisas, uma justeza ética nas relações intersubjetivas, atribuindo uma descentralização de uma mesmidade substancial.

O *eu* moderno se sente isolado do mundo e das demais coisas, ficou reduzido ao absoluto interior. A subjetividade contemporânea procura superar essa solidão e reencontrar todo um mundo à sua disposição, bem como o outro que é o propriamente diverso do que *sou*.

O eu quisera, na medida do possível, superar sua solidão mesmo a custa de não ser ele tudo; isto é, que, agora, o que quer é ser um pouco menos para viver um pouco mais – quisera coisas em torno diferentes dele, outros eus diferentes com os quais conversar, isto é, *tu* e *ele* e, sobretudo, esse *tu*, o mais diverso de mim, que é o *tu* que é ela ou, para o eu dela, o tu que resulta ser ele. Em suma, o eu necessita sair de si mesmo, achar um mundo a sua volta (ORTEGA Y GASSET, 1971, p. 139).

Em Husserl percebemos que o ponto de partida para a tentativa de saída da relação onde o eu enclausura todas as demais coisas, é partir de um sujeito sensível, concreto, corporalmente presente no mundo e intencionalmente ligado a ele, bem como a todas as demais pessoas, outros eus, presentes no mundo. O sentido da vida e do mundo não está no simples pensar nele, mas no viver constante, em suas diversas formas, em comunidade, em sociedade... que transcende uma relação apenas de conhecimento para uma relação na qual nos permite tratar a concretude do humano. Cabe à ética, enquanto filosofia primeira, fazer ouvir a voz do outro, em sua radicalidade e alteridade.

O pensamento de Emmanuel Levinas se caracteriza não pelo desejo de conhecer o ser das coisas, como acontecia em Husserl ou em Heidegger, mas antes, de analisar as relações inter-humanas, relação fundamental com o rosto do outro, que para o filósofo, se manifesta na linguagem. O outro, que segundo Levinas significa outrem, excede qualquer tipo de compreensão ou totalização, está fora de dominação. “O rosto está presente na sua recusa de

ser conteúdo. Nesse sentido, não poderá ser compreendido, englobado. Nem visto ou tocado – porque na sensação tátil, a identidade do eu implica a alteridade do objeto que precisamente se torna conteúdo” (LEVINAS, 1988, p. 173).

Levinas tece críticas a todas as formas de totalização realizadas pelo pensamento moderno, racionalização e posse dos conceitos. Ao pensamento solipsista, que tudo abarca e domina transformando todas as coisas e demais conceitos em objeto do pensamento. Nessa concepção, tudo que o *eu* pode abarcar, sobretudo o outro que não pertence ao que for do mesmo, têm nele a categoria de ser.

A não conformidade com as filosofias idealistas e toda forma de pensamentos baseados nos parâmetros de uma subjetividade abarcante, levaram Levinas fundamentar, na relação com o outro, uma ética da alteridade, ou seja, considerar o outro enquanto absolutamente outro, em sua identidade e condição de outrem. Assim afirma o filósofo:

O Outro metafísico é outro de uma alteridade que não é formal, de uma alteridade que não é um simples inverso da identidade, nem de uma alteridade feita de resistência ao Mesmo, mas de uma alteridade anterior a toda a iniciativa, a todo o imperialismo do Mesmo; outro de uma alteridade que não limita o Mesmo, porque nesse caso o Outro não seria rigorosamente Outro: pela comunidade da fronteira, seria, dentro do sistema, ainda o Mesmo. O absolutamente outro é outrem; não faz número comigo. A coletividade em que eu digo «tu» ou «nós» não é um plural de «eu». Eu, tu, não são indivíduos de um conceito em comum. Nem a posse, nem a unidade do número, nem a unidade de conceito me ligam a outrem (LEVINAS, 1988, p. 26).

A questão em discussão não é negar a subjetividade, mas antes, de firmá-la não mais como fundamento ou base para se pensar a relação com o outro, mas de mostrar a outra face, a oculta, que prima pela “saída” da solidão e da própria eguidade, uma luta constante contra a indiferença frente à face do outro, buscando delinear a responsabilidade do ser humano na busca desejosa pelo outro.

Para Levinas, não menos importante que considerar a sensibilidade<sup>42</sup> da subjetividade, é o poder de falar, de atribuir sentido as demais coisas que esse sujeito tem. O discurso é a relação pela qual o outro se coloca enquanto absolutamente outro. É pela fala que as demais

---

<sup>42</sup> Com relação à sensibilidade, Levinas afirma que ela é fruição: “a sensibilidade põe em relação com uma pura qualidade sem suporte, com o elemento. A sensibilidade é fruição. O ser sensível, o corpo, concretiza a *maneira de ser* que consiste em encontrar uma condição naquilo que, por outro lado, pode aparecer como objecto de pensamento, como simples constituído” (1988, p. 120).

coisas ganham justeza de sentido. A relação do eu e do outro se figura não por uma afinidade de conhecimento do ser, mas antes, Levinas procura repensar o conceito de racionalidade baseado na ética e tudo o que ela abarca. Pensa-se em uma racionalidade ética.

Com Husserl, temos a possibilidade de pensarmos o solipsismo. Herdeiro da tradição do pensamento moderno, ele foi o primeiro a colocar esta questão e tentar esclarecê-la, tomando-a como resultado o [auto] estranhamento nas bases da subjetividade com o aparecimento do outro.

O fenomenólogo, ao suspender a tese geral da atitude natural, um mundo e pessoas constituídas – constituídas, é certo, por meio de todas as relações – pensamentos, sentimentos, paixões e ações que o ligam a vida concreta; mas tem aceso a ele através de suas noeses, ele toma como suas mesmo na sua estranheza. Não há solipsismo, mas possibilidade de solipsismo. Ela caracteriza uma maneira de ser em que a existência existe a partir de si mesma (LEVINAS, s.d, p. 64).

Diagnosticada a estrutura do pensamento moderno, a possibilidade do solipsismo presente na leitura que Husserl faz em sua obra *Meditações Cartesianas*, se faz necessário o atrevimento da renovação do pensamento, uma nova forma de abordagem nas relações intersubjetivas, descartando o modo violento e egoísta da subjetividade ocidental, pensada, até então, enquanto absoluta e indiferente frente à “presença” do outro<sup>43</sup>.

No momento de propor uma nova forma de pensamento, Levinas alvitra um pensamento que se distinga da racionalidade totalitária que seria para ele pura violência. Para isso é preciso uma alternativa na qual se pense uma nova forma de linguagem que ultrapasse o dado, o nomeado, o compreendido, visto que, na “tradição metafísica ocidental, todas as coisas estão desde sempre associadas ao ato de nomear e, com isso, dependentes do tempo mensurável da totalidade” (SAYÃO, 2011, p.109). É nesta tentativa de repensar a estrutura das relações na qual a linguagem serve como base, que surge o conceito de justiça, presente na metafísica cujo desejo é de transcendência da exterioridade além do saber.

---

<sup>43</sup> “Ao considerar a absurdidade existente, Levinas chega ao *modus operandi* ocidental que, em sua base, é violento e aviltante, porque nega a alteridade. Se há crise e sofrimento, e se transitamos em meio a sombras e a suspensão de toda moral, é porque a razão e o pensamento, como os conhecemos, funcionam já dentro de esquemas de indiferença e negação do outro sobre o qual os esquemas do mundo prático se inspiram. Levinas afirma que a absurdidade não se deve à falta de conhecimento ou à ignorância, mas ao modo como essas se configuram, ao sentido desde o qual essas se erguem no aí, e, de pronto, ele lança dúvidas ao contexto que diz que é preciso aperfeiçoar nosso modo de conhecer e compreender o mundo e os outros, a fim de se suplantarem as dores do mundo” (SAYÃO, 2011, p. 106-107).

Para Levinas a linguagem não condiz somente com sistemas de significados já dados ou prontos. O novo conceito de linguagem, que abarca o indizível, o impensado, o estranho, está presente na relação na qual o rosto do outro se mostra, mesmo escapando de toda e qualquer dominação e tematização. A subjetividade, nesse sentido, já não pode mais se colocar numa relação que tudo pode abarcar. O finito não pode abarcar o infinito, mas nada impede que o relacionamento aconteça<sup>44</sup>. Relação esta que não envolve um sujeito e um objeto de conhecimento, mas antes uma relação face a face, cortejada pela linguagem, pela fala<sup>45</sup>.

Pelo chamado do outro, por meio de sua fala, que a subjetividade é identificada pelo ser ético, pela resposta inevitável pelo encontro com o ser estranho, que rompe com a simultaneidade da representação.

A relação que se estabelece – relação de ensino, de domínio, de transitividade – é linguagem e só produz no falante que, conseqüentemente, faz *frente* ele próprio. A linguagem não se acrescenta ao pensamento impessoal, que domina o Mesmo e o Outro; o pensamento impessoal produz-se no movimento que vai do Mesmo ao Outro e, conseqüentemente, na linguagem interpessoal, e não apenas impessoal (LEVINAS, 1988, p. 229).

Antes de qualquer tematização, pensamento, relações fundamentadas na ética, “sem o encontro com o outro, não há pensar” (FABRI, 2007, p.19). Em outras palavras, há pensamento em vista daquilo que ele *mesmo* não pode abarcar. O estranho, o indizível, o outro configura *nosso* desejo pelo infinito que se oculta no rosto de outrem, de algo que sobrevive a qualquer tipo de totalização ou compreensão. Nesse sentido, a alteridade extravasa a intencionalidade pura e simplesmente como uma noese direcionada para um noema. O Outro, o infinito, dito por Levinas, não aceita qualquer tipo de tematização.

Ainda que Levinas teça críticas ao modelo de racionalidade moderna e até mesmo fenomenológica, é válido acrescentar que o filósofo parte dos pressupostos fenomenológicos da intersubjetividade nos moldes da fenomenologia para ressaltar na subjetividade uma alteridade vigente.

---

<sup>44</sup> Todavia “a relação com outrem não anula a separação” (LEVINAS, 1988, p. 229).

<sup>45</sup> O dizer não pode ser confundido com o dito, mas é aproximação do outro, a partir do dito. Antes de toda tematização do dizer, a fala está ligada ao sensível. O dizer é antes de toda ontologia. No ato de falar já está pressuposto o falar, a exposição.

Se Levinas, por um lado, aponta a violência e a periculosidade da razão fenomenológica e egológica-globalizadora diante da alteridade, sua crítica, no entanto, não é absoluta, pois ele precisa do modelo da abordagem da intersubjetividade ao modo do conhecimento filosófico para contrapor o seu modelo da transcendência do rosto, modelo discursivo-desejante. Ele precisa embater-se à prioridade do modelo racionalista-sistêmico para ressaltar a outra modalidade do humano, que está aquém ou além daquela inteligibilidade” (PELIZZOLI, 1994, p. 98).

Ademais, se apresenta nas entrelinhas da filosofia levinasiana à busca pela coerência e justiça do encontro com o outro que, por ora, se faz presente na fenomenologia. Levinas parte da sensibilidade para mostrar a verdadeira vocação do eu no momento em que o mesmo se isola, sai de cena para viver a solidão e “descobre”, em sua alteridade<sup>46</sup>, a face de outrem que se exprime no chamado de sua fala. É pela anástrofe da prioridade do sujeito que *vemos* florescer uma nova filosofia, na qual o outro vem ao encontro tirando o *mesmo* de sua solidão.

Na assimetria ética, mediante o discurso, o *mesmo* mantém uma relação com o outro sem inscrevê-lo a partir de si mesmo visto que a linguagem é uma relação entre separação de termos (Cf. LEVINAS, 1988, p. 229).

### 3.3 Encontrar o outro é responder (Waldenfels)

Várias são as perguntas e temas que no decorrer da história do pensamento filosófico ganham espaço para a discussão, contudo, o mesmo não ocorre com a pergunta sobre o estranho, o outro enquanto estrangeiro (Cf. WALDENFELS, 1998-99, p. 85). O outro, sempre quando tematizado, era compreendido como sendo “igual” ao *mesmo* (eu). Segundo Waldenfels, a partir de Husserl a temática do estrangeiro (*das Fremd*) começa a “formar parte dos temas fundamentais do pensamento fenomenológico” (WALDENFELS, 1997a, p. 18)<sup>47</sup>. Husserl tentou, por meio da fenomenologia, alçar discussão sobre esta problemática.

---

<sup>46</sup> “A alteridade do outro, aqui, não resulta da sua identidade, mas constitui-a: o outro é outrem. Outrem enquanto outrem situa-se numa dimensão da altura e do abaixamento - glorioso abaixamento; tem o semblante do pobre, do estrangeiro, da viúva e do órfão e, ao mesmo tempo, do senhor chamado a bloquear e a justificar a minha liberdade” (LÉVINAS, 1988, p. 229).

<sup>47</sup> “forma parte de los temas fundamentales del pensamiento fenomenológico” (WALDENFELS, 1997, p. 18).

O fenomenólogo Bernhard Waldenfels dedica parte de sua investigação fenomenológica ao problema, procurando explorar (ou mesmo criticar) o tratamento da experiência do *estrangeiro* (*das Fremd*) dispensado ou iniciado por Husserl. Segundo o autor, Husserl, apesar de insistir em seu projeto egológico fundamental<sup>48</sup>, “nos proporciona meios para pensar de maneira nova a diferença entre o próprio e o estranho” (WALDENFELS, 2001, p. 125).<sup>49</sup> Dessa maneira, com seu projeto de uma fenomenologia responsiva (logos da resposta) põe ênfase à inacessibilidade do *estrangeiro*, uma fenomenologia que pretende mostrar o que somente aparece na medida em que propriamente não aparece, algo como uma ausência encarnada (Cf. WALDENFELS, 1997a, p. 21).

Sua investigação parte de uma análise acerca da semântica da palavra ‘*estranho*’, em alemão ‘*fremd*’:

Em primeiro lugar, se refere ao que é estrangeiro ou forasteiro a nosso próprio âmbito, o forâneo, o que não é de aqui, deste continente; em segundo lugar, indica aquilo que não é nosso, que não possuímos, isto é, o que é alheio, porque não é de nossa incumbência e propriedade, senão que pertence a outros; e também significa, em terceiro lugar, o que não é ou nos resulta estranho, o que nos provoca problemas: surpresa e curiosidade, assombro e admiração e inclusive incerteza, medo e terror por sua heterogeneidade, por seu caráter enigmático e inquietante (WALDENFELS, 2006, p. 9).<sup>50</sup>

Para B. Waldenfels, assim como para Husserl o *estrangeiro* não se manifesta mais como os demais fenômenos (Cf. WALDENFELS, 2006, p. 19). *Ele* se assinala por três aspectos diferentes. A partir destes aspectos de *lugar*, *posição* e *modo* é possível caracterizar a experiência com o *estrangeiro*. Para o filósofo,

O estranho é, em primeiro lugar, o que sucede fora do nosso próprio âmbito; em segundo lugar, o que pertence a outro, e, em terceiro

---

<sup>48</sup> “Husserl é aqui apenas o ponto de partida, pois seu pensamento encontra dificuldades para superar a egologia que, em última instância, define a fenomenologia transcendental” (FABRI, 2006, p. 77).

<sup>49</sup> “Nos proporciona medios para pensar de manera nueva la diferencia entre lo propio y lo extraño” (WALDENFELS, 2001, p. 125).

<sup>50</sup> “En primer lugar, se refiere a lo que es *extranjero* o *forastero* a nuestro propio ámbito, lo forâneo, lo que no es de aquí, de este continente; em segundo lugar, indica aquello que no es nuestro, que no poseemos, es decir, lo que es *ajeno* porque no es de nuestra incumbencia y propiedad sino que pertenece a otros; y también significa, em tercer lugar, lo que no es o nos resulta *extraño*, lo que nos provoca problemas: sorpresa y curiosidad, asombro y admiración, e incluso incertidumbre, miedo y terror por su heterogeniedad, por su carácter enigmático e inquietante” (WALDENFELS, 2006, p. 9).

lugar, o que é de modo estranho, de índole estranha. Trata-se, portanto, de aspectos de *lugar*, de *posição* e de *modo* que conferem ao estranho, em contraposição com o próprio, sua mutável marca (WALDENFELS, 2006, p. 21) <sup>51</sup>.

Entre os três, Waldenfels destaca como importante o aspecto de *lugar*, pois “o estranho não é pensável sem uma certa forma de outro lugar [*anders-wo*, outro-onde, estar em outra parte]” (WALDENFELS, 2006, p. 21) <sup>52</sup>. O filósofo, recorrendo à fenomenologia husserliana, procura uma resposta sobre o lugar do *estrangeiro* na experiência com o *próprio*.

A experiência do *estrangeiro* se mostra, em termos de escrita, de um “não-lugar” <sup>53</sup>, algo que transpassa, de certa forma, a experiência. Esta experiência se traduz em momentos de estranheza <sup>54</sup> (ou estruturas de estranhabilidade), manifestos em diferentes contextos culturais, essenciais para conferir ao outro (estrangeiro) o lugar que lhe é devido, preservando o seu espaço.

A estranhabilidade não advém somente de outrem, interpessoal, mas do próprio sujeito, intrapessoal, uma vez que “a ninguém é dada a completa acessibilidade aos próprios sentimentos e impulsos, às próprias formas de expressões lingüísticas e aos próprios hábitos culturais; ninguém pertence completamente à própria cultura (WANDENFELS, 2008, p.140) <sup>55</sup>. Em outras palavras, somos um estranho em nossa própria casa, pois “jamais há um

---

<sup>51</sup> “lo extraño es, en primer lugar, lo que sucede fuera de nuestro propio ámbito; en segundo lugar, lo que pertenece a otro, y, en tercer lugar, lo que es de modo extraño, de índole extraña. Se trata, por tanto, de aspectos del *lugar*, de la *posesión* y del *modo* que confieren a lo extraño, en contraposición con lo propio, su cambiante impronta” (Id., 2006, p. 21).

<sup>52</sup> “Lo extraño no es pensable sin una cierta forma de otro-lugar [*anders-wo*, otro-donde, estar em otra parte]” (Ibid., p. 21).

<sup>53</sup> “Lo extraño es para mí lo que se retira a um lugar en el que no puedo estar sin dejar de ser yo mismo. Lo extraño no está em-otro-sitio del mundo, que perteneciera a éste, sino que constituye un em-otro-sitio, un no-lugar (*non-lieu*), como dice Lévinas” (Id., 1998-99, p. 93).

<sup>54</sup> Waldenfels chega a dizer que “no existe ‘lo extraño’, sino que hay estilos de extrañeza” (1997a, p. 20). No artigo “La pregunta por lo extraño”, Waldenfels distingue os níveis de estranheza: “Hay una extrañeza *cotidiana* o *normal*, que afecta a todo lo que queda dentro del orden respectivo; por ejemplo, la extrañeza de los transeuntes en la calle, o determinadas lagunas en nuestros conocimientos. Hay, además, una extrañeza *estructural* que afecta a todo aquello que pertenece a otro orden, ya sean calendarios extraños, lenguas o rituales extranjeros, que pertenecen a un mundo cultural extraño. Queda, finalmente, una extrañeza *anárquica* que apunta más allá de todo orden, como en el caso del eros, el éxtasis, la violencia o la muerte. Queda excluida, es verdad, una extrañeza total: una lengua absolutamente extraña no sería identificada ni siquiera como lengua extranjera” (1998-99, p. 94).

<sup>55</sup> “A nessuno è data la completa accessibilità ai propri sentimenti e impulsi, alle proprie forme d’espressione linguistica e alle proprie abitudini culturali; nessuno appartiene completamente alla propria cultura” WANDENFELS, 2008, p.140)

mundo no qual estamos completamente em casa, nem há jamais um sujeito que mande em sua própria casa” (WALDENFELS, 1997, p. 19)<sup>56</sup>.

A subjetividade nesse sentido é repensada, é recolocada a partir uma análise de si mesma; ainda a frase “conhece-te a ti mesmo” tem uma ocupação fundamental dentro da filosofia, especialmente em Waldenfels. O estranhamento não advém somente de outrem, mas antes, da própria intimidade.

Ademais, o princípio da alteridade está na estranhabilidade, pois se não houvesse o estranhamento, estaríamos (eu-outro) contidos dentro da esfera própria. Para conhecer o *estrangeiro*, posso me identificar com ele, traçar semelhanças possíveis; porém, não transformá-lo em algo *apropriável* ou, até mesmo, rechaçá-lo. Entretanto, como preservar o espaço do *estrangeiro* enquanto algo *estranho*? (Cf. WANDENFELS, 1997a, p. 21). Como preservar a sua estranheza?

Enquanto que, para Husserl, o corpo próprio é concebido como órgão do querer, da motivação e vontade, entre os quais outros *corpos estranhos* são postos em analogia; para Waldenfels, ao contrário, a reflexão do fenômeno do outro não parte de uma analogia, mas é a partir da estranhabilidade do próprio corpo (esfera própria) que torna possível o encontro ético com o *estrangeiro*. Dessa forma, a fim de descrever o fenômeno *estrangeiro* em sua originalidade, Waldenfels recorre à questão cultural, entendendo o estrangeiro enquanto consciência geográfica.

Na medida em que se reconhece o *estrangeiro* em sua estranhabilidade, é necessário pensar meios de integração, em termos culturais e éticos. Waldenfels pensa para além dos centrismos e fala em uma descentralização do ego. Propõe que se “trate” o *estrangeiro* de forma contrária da maneira como tratavam as formas de egocentrismo e etnocentrismo. Deve-se tratar o *estrangeiro* preservando sua estranheza, sem o igualar ao *próprio*.

Quisera colocar a pergunta de como podemos tratar com o estranho, o falar dele, sem roubar-lhe sua estranheza, isto é, sem igualá-lo ao próprio, tal como ocorre em todas as formas de egocentrismo e etnocentrismo, e sem articulá-lo dentro de um universal, como ocorre nas formas, mais fortes ou mais débeis, de logocentrismos (WANDENFELS, 1998-99, p. 95)<sup>57</sup>.

<sup>56</sup> “jamás hay un mundo em el que estemos completamente en casa, jamás hay un sujeto que mande em su propia casa (Id., 1997a, p. 19).

<sup>57</sup> “Quisiera plantear la pregunta de cómo podemos tratar con lo extraño, o hablar de ello, sin robarle su extrañeza, es decir, sin igualarlo a lo propio, tal como ocurre en todas las formas de egocentrismo y

A forma como o *estrangeiro* se manifesta nos provoca uma resposta<sup>58</sup> que vai além da intencionalidade<sup>59</sup>. Aqui Waldenfels põe em questão algumas teses da fenomenologia husserliana, em especial, o conceito de intencionalidade. Para o filósofo, este conceito não está em condições de preservar o espaço do *estrangeiro* como *estranho*, posto que, a intencionalidade sempre visa uma forma de apropriação, isto é, não há como concebê-la de outra forma senão implicativa. Assim, nesta perspectiva, o outro só adquire sentido para uma consciência de um ego constituinte.

Uma coisa parece segura: o momento da *intencionalidade*, que Brentano introduziu na filosofia contemporânea, que a partir de Husserl supõe o rasgo fundamental da fenomenologia e que há dado também fruto nas teorias hermenêuticas e analíticas da compreensão, tornado em si mesmo, não está em condições de procurar espaço ao estranho como estranho. Intencionalidade significa que é *algo* é pensado *como algo* e compreendido *como algo*, portanto, que é concebido ou tratado em um determinado *sentido*. Posto que, deste modo, o estranho é pré-compreendido de antemão num determinado sentido, se converte em *parte de uma totalidade de sentido*, ainda quando ele tão somente se desvela pouco a pouco e nunca totalmente. Compreender já é uma forma de apropriação (WALDENFELS, 1997a, p. 21)<sup>60</sup>.

Ao contrário, para Waldenfels, o *eu* não se define mais como alguém que tem a primeira palavra, o protagonista – o primeiro a questionar ou indagar - mas como aquele que responde inevitavelmente a uma *pretensão estrangeira*, sendo que este responder não se

---

etnocentrismo, y sin articularlo dentro de un universal, como ocurre en las formas, más fuertes o más débiles, de logocentrismo” (WALDENFELS, 1998-99, p. 95).

<sup>58</sup> Entiendo por respuesta (*Antwort*) uma palavra (*Wort*) que comieza em outra parte, pero, al principio, no como un habla expresa, sino como un ver, oír, apetecer que surge allí donde no es y no puede ser. El resto es normalidad, rutina, método; abarca todo lo que llega *post festum* (Ibid, p. 96).

<sup>59</sup> “La responsividad no nos remite ante todo a la intencionalidad, como direccionalidad de los actos de conciencia, sino a un ámbito de apelación en el que la respuesta rompe la neutralidad intencional, precisamente en cuanto desenfoca el punto de origen y su pretendido término” (PAREDES-MARTÍN, 2011, p. 207).

<sup>60</sup> “Una cosa me parece segura: el momento de la *intencionalidad*, que Brentano introdujo en la filosofía contemporánea, que a partir de Husserl supone el rasgo fundamental de la fenomenología y que ha dado también fruto en las teorías hermenéuticas y analíticas de la comprensión, tornado en si mismo, no está en condiciones de procurar espacio a lo extraño como extraño. Intencionalidad significa que *algo* es pensado *como algo* y comprendido *como algo*, por tanto, que es concebido o tratado em um determinado *sentido*. Puesto que, de este modo, lo extraño es precompreendido de antemano en un determinado sentido, se converte en *parte de una totalidad de sentido*, aun cuando el tan solo se desvela poco a poco y nunca totalmente. Comprender es ya una forma de apropiación” (WALDENFELS, 1997a, p. 21).

esgota no dito<sup>61</sup>, não se esgota nas expressões de linguagem. Dessa maneira, o sentido do *estrangeiro* surge na *resposta* dada ao seu chamado e o *eu* se determina enquanto sujeito que responde.

É válido ressaltar que acima de uma resolução lógica ou ontológica, a experiência do *estrangeiro* se caracteriza pelo desafio ético de compreendê-lo como algo incomparável, singular ao qual recorreremos ao responder. A partir disso, surge assim, como fundamento necessário à possibilidade da intersubjetividade e a interculturalidade não um *eu* ou um *outro*, mas um “entre nós” que a garante.

---

<sup>61</sup> “Como es sabido, ninguna respuesta también es una respuesta” (WALDENFELS, 1997a, p. 24).

## CONCLUSÃO

A corrente filosófica surgida no século XX, conhecida como fenomenologia, continua tendo grande influência e reconhecimento dentro da tradição filosófica e das demais ciências. Basta analisarmos a história da filosofia contemporânea e veremos que a maior parte dos filósofos entrou em contato com as obras de Husserl e com suas teorias, mesmo sendo para criticá-las. É possível verificar a influência da fenomenologia nas pesquisas científicas de várias áreas, principalmente na psicologia, servindo como suporte teórico-metodológico profícuo, em especial, nas ciências sociais e humanas.

Husserl, figura principal da fenomenologia, desde seus primeiros passos tentou, incansavelmente, elevar a filosofia ao patamar merecido. Espectador da crescente crise e desvalorização da filosofia (séc. XIX) – concomitante a progressiva ampliação e desenvolvimento das ciências, - e desacreditando que as ciências dariam conta da fundamentação do conhecimento, se empenha em elaborar um método capaz de alcançar o fundamento primeiro de todo o conhecimento e reabilitar a filosofia estabelecendo-a em bases sólidas e seguras, para torná-la uma ciência de rigor, suporte para todas as demais.

Consta como pedra angular do pensamento fenomenológico o conceito de intencionalidade herdado de Brentano. Com este conceito, pode-se dizer que não existe uma consciência vazia ou fechada em si mesma, mas que: consciência é sempre consciência de algum *objeto*. Um *objeto* somente é, quando visado por uma consciência. Assim, pode-se afirmar que não existe um sem o outro, ou em termos fenomenológicos, não existe *noema* sem *noese*, nem *noese* sem *noema*.

Ao contrário das tendências científicas e idealistas, a especificidade da fenomenologia, enquanto método, não é analisar o que é ‘dado’, senão descrever este ‘dado’ que é captado enquanto fenômeno pelo sujeito. Para colocar o mundo fenomênico dos objetos e demais realidades relacionadas à vida consciente do sujeito, Husserl opera a *epoché* fenomenológica.

Esta, ao colocar entre parênteses toda a atitude natural – acrítica e opiniões ingênuas do senso comum – permite ao sujeito compreender-se enquanto *eu puro*, com os vividos da consciência que lhe são próprios, permitindo que todas as coisas existam para o sujeito, não mais como *ego cogito*, a *res pensante de Descartes*, mas como *ego transcendental*, como consciência encarnada.

Com a *epoché* fenomenológica, Husserl pretende *voltar às coisas mesmas*, buscando a superação da dicotomia entre sujeito-objeto, entre mundo-consciência e entre as correntes filosóficas: realismo-idealismo. Assim, o retorno *às coisas mesmas* significa voltar àquilo que aparece de mais primordial ao sujeito, o puro fenômeno. Este não é o mero aparecer da coisa, senão seu próprio ser.

Conforme Husserl, com a fenomenologia, a filosofia restitui seus fundamentos sólidos e seguros a partir da subjetividade pura, transcendental, elevando-se ao patamar de *ciência primeira*. Ela não irá se ocupar dos resultados empíricos ou factuais do mundo, mas sim dos sentidos, das essências desse factual.

Não obstante, todo o empenho em restituir a filosofia como ciência rigorosa, contemporâneos de Husserl consideram que ele tenha deixado algumas questões em aberto que não foram suficientemente desenvolvidas. A principal crítica efetuada a seu pensamento foi de ter produzido uma filosofia solipsista. Tendo em vista tal crítica, o fenomenólogo propõe a realização de uma nova investida fenomenológica a fim de resgatar a relação com o *outro*, a intersubjetividade e, assim, ‘superar’ a crítica solipsista, ou, ao menos, justificá-la.

A importância de discutir a questão do solipsismo é ver que na história da filosofia esse tema aparece como algo incômodo em diversas filosofias que almejavam fundamentar novas idéias na subjetividade. Já em Agostinho, assim como, em Descartes, essa problemática aparece, mas não ganha uma discussão merecida e as tentativas de uma possível superação não nos parece convincente.

Em Husserl a importância de tematizar acerca do solipsismo é de demonstrar que é possível permanecer no sujeito e procurar novas formas de superação, sem precisar recorrer a uma idéia divina como seus antecessores. Efetuada a nova *epoché*, proposta da *V Meditação*, o sujeito husserliano não permanece enclausurado nas artimanhas de um eu transcendental, em um mundo à sua medida. Ao contrário, o outro ocupa um lugar primordial. Em especial, o outro se torna necessário para garantir a compreensão objetiva do mundo, além de enriquecer *minha* percepção e constituição do mundo. No entanto, é preciso conhecer este outro, saber como posso apreender aquilo que o torna semelhante e o que o torna único. É necessário explicitar fenomenologicamente como se dá este outrem.

Husserl não abandona o projeto de fundar na subjetividade a evidência que, até então, almejava trazer para a filosofia através do ego transcendental. Reconhece que o outro somente tem sentido, somente se constitui em um sujeito (assim como o fenômeno do mundo), a partir da consciência intencional de um ego transcendental.

Todavia, como os objetos, o outro também é constituído, mas como estranho, como outro *eu*. A *epoché* fenomenológica procurará evidenciar uma intencionalidade intersubjetiva e vinculante. Sendo assim, Husserl considera – o eu e o outro – como mônadas que vivem em uma comunhão intencional, em comunidade monádica, para a qual o mundo possui validade objetiva, para todos. Portanto, esta comunidade monádica é encontrada em *mim* mesmo, no âmbito da intersubjetividade.

Na medida em que reconhece que o outro é alguém, cuja estrutura psicofísica é semelhante e análoga à *minha*, Husserl afirma que este *outro* é um *alter ego*. É um outro *eu*, que também é um *eu* em si mesmo. Através do ato da empatia, *consigo* perceber que o outro possui grande semelhança *comigo*, mas não é um igual ou idêntico a *mim*. Ao mesmo tempo em que é semelhante, ele é singularmente único e estranho, pois em seu próprio mundo vivido, radica experiências que só a ele pertencem, embora partilhemos o mesmo mundo.

Como vimos, discutir a intersubjetividade implica em tocar em alguns elementos não pouco problemáticos: a constituição da objetividade do mundo e a questão do solipsismo, entre outros. No entanto, Husserl acredita ter lançado luz a estas questões quando da elaboração e desenvolvimento dessas problemáticas na *V Meditação Cartesiana*.

Posterior à publicação das *Meditações* as críticas são renovadas buscando pôr em xeque os resultados até então obtidos, mas Husserl justifica que o aparente solipsismo, presente em sua fenomenologia, não passa de um recurso metodológico não bem compreendido por seus críticos ou um momento destinado a ser ultrapassado. Contudo, inegável é o caráter inaugural que estes e outros problemas filosóficos tomam a partir da fenomenologia husserliana, pois, ainda que não possuam uma resolução satisfatória, abrem para a discussão propondo novas formas de pensar.

Outrossim – ainda que não haja certezas – não pode ser rejeitada a possibilidade de que esses problemas sejam revistos, futuramente, com as publicações das *Husserlianas* e que o fundador da fenomenologia, permaneça, efetivamente, presente no cenário da filosofia contemporânea, multiplicando as investigações nessas temáticas.

É inegável a importância na fenomenologia para um debate sobre questões éticas. Husserl, além de servir de base para se pensar uma psicologia genética, suscita questões onde o embate sobre o eu e o outro sofre por não podermos mais igualar os inigualáveis ou juntar os opostos. É a necessidade de pensar o outro como alguém que ocupa o papel primordial na relação e formação das identidades. É através do outro que podemos rever nossas condições de sentido em comum, de um mundo compartilhado intersubjetivamente.

Desde Husserl percebemos que a intenção geral dos filósofos contemporâneos é a procura de uma saída da relação estrutural sujeito-objeto. Através da ética, tendo como objeto específico a alteridade, os filósofos Merleau-Ponty, Levinas e Waldenfels procuram tratar as relações com o outro em sua diferença ou estranheidade. É pela alteridade que dependemos ao remeter a nossa própria identidade ou subjetividade, ou seja, o outrem e o *mesmo* estão em uma constante relação recíproca que, tanto um quanto outro estão fora e dentro do indivíduo ao mesmo tempo.

Merleau-Ponty procura se colocar no caminho da fenomenologia, sobretudo em algo impensado presente nos textos husserlianos. Baseando-se nisso, aponta para a primazia da percepção corporal e sua relação indissociável com o mundo sensível e demais seres humanos que nele (co)existem. Ao tratar do solipsismo, o filósofo dá o seu parecer, vendo-o como inconcebível, uma vez que desde o princípio estamos existindo no mundo intersubjetivamente. Relacionamo-nos intercorporalmente. Somos uma subjetividade encarnada que se relaciona com outras percepções e sensibilidades. Corpo, mundo e linguagem formam a base para a coexistência entre nós reciprocamente.

Emmanuel Lévinas busca a justeza de se tratar a relação com o outro. Inspirado na fenomenologia husserliana, Lévinas almeja fazer da filosofia da intersubjetividade uma inversão de valores, na qual o *eu* não seja o protagonista que tudo conhece e contém em si mesmo, enclausurando-se em sua visão solipsista. Para o filósofo é o outro que vem ao encontro tirando ao *mesmo* de sua solidão. A relação entre o outro e *eu* não é regida mais pelo conhecimento, mas uma relação do existir um com o outro, face a face. É no chamado do outro, por meio de sua fala, que a subjetividade é identificada pelo ser ético, pela resposta inevitável, pelo encontro com o ser estranho.

Na tentativa de procurar o modo de acesso ao outro dentro de sua alteridade que Bernhard Waldenfels, percorrendo o caminho traçado pela fenomenologia da intersubjetividade, faz jus à experiência do estrangeiro (*das Fremd*) preservando a sua estranheidade. O outro, estrangeiro, reduz nosso acesso a toda a compreensão, provocando uma resposta que vai além dos domínios de uma consciência intencional. Na resposta dada ao chamado do outro, a subjetividade se define e o estrangeiro na medida em que provoca uma resposta de uma esfera própria.

Através da análise da filosofia de Husserl no que concerne a consciência constitutiva que Waldenfels analisa que, já na fenomenologia, o outro aparece enquanto estranho. Na constituição de outrem aparece a invisibilidade de algo. Então, o papel da fenomenologia

responsiva visa preservar o modo como nos encontramos com o estrangeiro enquanto alguém estranho, uma ausência encarnada. Estamos numa relação tal que nos é impossível não responder, visto que a tentativa de uma não resposta implica, desde já, uma resposta.

Sendo assim, a questão do solipsismo que parece incomodar as bases da fenomenologia não é vista mais como um problema ao ser tratado pela ética da alteridade. Husserl foi o ponto de partida para se pensar na possibilidade do conhecimento do outro, contudo sua abordagem da constituição de outrem se vê, por ora, limitada. Filósofos como Merleau-Ponty, Lévinas e Waldenfels partem não mais da relação de conhecimento, mas da relação concreta com outro, preservando sua estranheza de outro absoluto. Na diversidade do tratamento do problema do outro que aparecem em suas filosofias à tentativa do modo mais adequado e não violento de abordagem da alteridade.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

AGOSTINHO, Santo. **Solilóquios; A vida feliz**. Revisão H. Dalbosco. São Paulo: Paulus, 1998.

ALES BELLO, Angela. **Fenomenologia e ciências humanas: psicologia, história e religião**. Organização e tradução de Miguel Mahfoud e Marina Massimi. São Paulo: EDUSC, 2004.

\_\_\_\_\_. **Introdução à fenomenologia**. Tradução Ir. Jacinta Turolo Garcia e Miguel Mahfoud. São Paulo: EDUSC, 2006.

ALVES, Pedro M. S. Empatia e ser-para-outrem: Husserl e Sartre perante o problema da intersubjetividade. **Estudos e Pesquisas em Psicologia**. Rio de Janeiro: UERJ, Ano 8, n. 2, 1 semestre de 2008, pp. 336-356.

CAPALBO, Creusa. O pensamento de Merleau-Ponty sobre a fenomenologia de Husserl. **Revista Brasileira de Filosofia**. São Paulo: Instituto Brasileiro de Filosofia, v.36, n. 145, janeiro, 1987, pp. 31-37.

CARMO, Raymundo E. do. **Fenomenologia existencial: estudos introdutórios**. Belo Horizonte: O Lutador, 1974.

COELHO JUNIOR, Nelson Ernesto; FIGUEIREDO, Luís Cláudio. Figuras da intersubjetividade na constituição subjetiva: dimensões da alteridade. **Interações**, on-line, v. 9, n. 17, jan./jun./2004. Disponível em: <[http://www.smarcos.br/interacoes/arquivos/artigo\\_17.pdf](http://www.smarcos.br/interacoes/arquivos/artigo_17.pdf) > Acesso em: 4 out. 2011, pp. 9-28.

DARTIGUES, André. **O que é a fenomenologia?**. Rio de Janeiro: Eldorado, 1973.

DEPRAZ, Natalie. **Compreender Husserl**. Tradução de Fábio dos Santos. Rio de Janeiro: Vozes, 2007.

DESCARTES, René. **Meditações Cartesianas**. Introdução, notas e tradução dos textos introdutórios Homero Santiago; Tradução Maria Ermantina Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

FABRI, Marcelo. A atualidade da ética Husserliana. **Veritas**. Porto Alegre: PUC, v. 51, n. 2, jun./ 2006, pp. 69-78.

\_\_\_\_\_. **Fenomenologia e cultura**: Husserl, Levinas e a motivação ética do pensar. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2007.

FERRATER MORA, J. **Dicionário de Filosofia**. Tomo IV. São Paulo: Edições Loyola, 2001.

GILSON, Étienne. **Introdução ao estudo de Santo Agostinho**. Tradução Cristiane Negreiros Abbud Ayoub. São Paulo: Discurso Editorial; Paulus, 2006.

GUAMANGA, Miguel Hdo. Aproximación al problema de la intersubjetividad en la fenomenología de Husserl y en la de Merleau-Ponty. **Revista Légein**. N. 2, Colombia: Universidad del Valle, Enero-Junio 2006. Disponível em [http://revistalegein.univalle.edu.co/documentos/legein2/miguel\\_hernando\\_guamanga.pdf](http://revistalegein.univalle.edu.co/documentos/legein2/miguel_hernando_guamanga.pdf)

HESSEN, Johannes. **Teoria do conhecimento**. Tradução de João Vergílio Gallerani Cuter. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

HEIDEGGER, Martin. **Conferências e escritos filosóficos**: meu caminho para a fenomenologia. Tradução e notas de Ernildo Stein. São Paulo: Abril Cultural, 1979. (Os Pensadores) p. 295-302.

HUSSERL, Edmund. **A crise da humanidade européia e a filosofia**. Introdução e tradução de Urbano Zilles. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1996. p. 12-36.

\_\_\_\_\_. **Conferências de Paris**. Lisboa: Edições 70, 1992a.

\_\_\_\_\_. **La filosofía como ciencia estricta**. Traducción de Elsa Tabernig. Buenos Aires: Almagesto, 1992b.

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

LEVINAS, Emmanuel. **Descobrimo a existênciã com Husserl e Heidegger**. Lisboa: Instituto Piaget, s.d.. (Pensamento e Filosofia).

\_\_\_\_. **Totalidade e Infinito**. Tradução José Pinto Ribeiro. Lisboa: Edições 70, 1988.

LYOTARD, Jean-François. **A fenomenologia**. Tradução de Armindo Rodrigues. Portugal: Edições 70, 1954.

NODARI, Paulo César. A busca de Deus nos Solilóquios de Agostinho. **Teocomunicação**. v. 41, n.1, Porto Alegre, 2011, pp. 150-168.

MERLEAU-PONTY, Maurice. **Fenomenologia da Percepção**. Tradução de Reginaldo Di Piero. Rio de Janeiro: Livraria Freitas Bastos, 1971.

\_\_\_\_. **O Filósofo e sua Sombra**. In: Os Pensadores. São Paulo: Abril Cultural, 1975, pp. 425-450.

ONATE, Alberto Marcos. A noção husserliã de subjetividade transcendental. **Veritas**, Porto Alegre: PUC, v. 51, n. 2, jun./ 2006, p. 109-116.

ORTEGA Y GASSET, José. **Que é filosofia**. Rio de Janeiro: Ibero-Americano, 1971.

PAREDES-MARTÍN, María del Carmen. La atención: una mirada desde la fenomenología responsiva. **Ética & Política / Ethics & Politics**, XIII, n.1, 2011, pp. 206-216.

PELIZZOLI, Marcelo Luiz. A intersubjetividade em Husserl e Levinas. **Veritas**, Porto Alegre: PUC, v. 41, n. 161, mar./1996, pp. 47-55.

\_\_\_\_. **A relação ao outro em Husserl e Levinas**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1994.

RICOEUR, Paul. **Do texto a ação**: ensaios de Hermenêutica II. Portugal: Rés, 1989.

\_\_\_\_. **Na escola da fenomenologia**. Tradução de Ephraim Ferreira Alves. Rio de Janeiro: Vozes, 2009.

SARTRE, Jean-Paul. **A imaginação**. Tradução de Salinas Fortes. São Paulo: Difusão Européia do Livro, 1964. p. 106 – 120.

SAYÃO, Sandro Cozza. Entre o dizer e o dito: sobre a precariedade e a finitude de nosso saber em Emmanuel Levinas. **Conjectura**, v. 16, n. 1, Caxias do Sul, jan./abr. 2011.

SCHNÄDELBACH, Herbert. **Filosofia in Alemania**. Tradução de Pepa Linares. Madrid: Cátedra, 1991.

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

WALDENFELS, Bernhard. Europa frente a lo extraño. *Recerca. Revista de pensament I Anàlisi*. N. 6, ISSN:1130-61-49, 2006, pp. 9-22.

\_\_\_\_\_. **Fenomenologia dell'estraneità**. Traduzione a cura de Ferdinando G. Menga. Milano: Raffaello Cortina, 2008.

\_\_\_\_\_. La pregunta por lo extraño. **Logos: Anales del Seminario de Metafísica**. ISSN 1575-6866; n. 32, 1998-99, pp. 85-98.

\_\_\_\_\_. La responsività del proprio corpo. Tracce dell'altro nella filosofia di Merleau-Ponty. In: **Kainós**, online, n° 2, 4/7/2007, 23pg. Disponível em: <<http://www.kainos.it/numero2/sezioni/emergenze/waldenfels.html>> Acesso em: 02. 2012.

\_\_\_\_\_. Mundo familiar y mundo extraño: problemas de la intersubjetividad y de la interculturalidad a partir de Edmund Husserl. **Ideas y Valores**. n. 116, Bogotá, Colômbia, 2001, pp.119-131.

\_\_\_\_\_. Respuesta a lo extraño: rasgos fundamentales de una fenomenología responsiva. *Dailmwn*. **Revista de Filosofia** (Murcia), n. 14, 1997a, pp. 17-26.