

Allan Josué Vieira

**REDUÇÃO FENOMENOLÓGICA, IDEALISMO
TRANSCENDENTAL E INTERSUBJETIVIDADE:
O PROBLEMA DA QUINTA MEDITAÇÃO CARTESIANA DE
HUSSERL**

Dissertação submetida ao Programa de
Pós-graduação em Filosofia da
Universidade Federal de Santa
Catarina para a obtenção do Grau de
Mestre em Filosofia
Orientador: Prof. Dr. Roberto Wu

Florianópolis
2016

Ficha de identificação da obra elaborada pelo autor, através do
Programa de Geração Automática da Biblioteca Universitária da UFSC.

Vieira, Allan Josué

Redução fenomenológica, idealismo transcendental e intersubjetividade : O problema da Quinta Meditação Cartesiana de Husserl / Allan Josué Vieira ; orientador, Roberto Wu - Florianópolis, SC, 2016.

228 p.

Dissertação (mestrado) - Universidade Federal de Santa Catarina, Centro de Filosofia e Ciências Humanas. Programa de Pós-Graduação em Filosofia.

Inclui referências

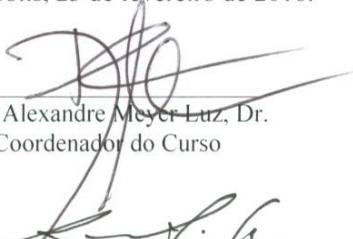
1. Filosofia. 2. Fenomenologia. 3. Redução fenomenológica. 4. Idealismo. 5. Intersubjetividade. I. Wu, Roberto. II. Universidade Federal de Santa Catarina. Programa de Pós-Graduação em Filosofia. III. Título.

Allan Josué Vieira

**“REDUÇÃO FENOMENOLÓGICA, IDEALISMO
TRANSCENDENTAL E INTERSUBJETIVIDADE:
O PROBLEMA DA QUINTA MEDITAÇÃO
CARTESIANA DE HUSSERL”**

Esta dissertação foi julgada adequada para obtenção do Título de “Mestre em Filosofia”, e aprovada em sua forma final pelo Programa de Pós-Graduação em Filosofia.

Florianópolis, 23 de fevereiro de 2016.



Prof. Alexandre Meyer Luz, Dr.
Coordenador do Curso

Banca Examinadora:



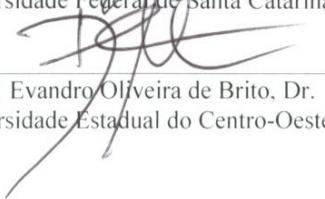
Prof. Roberto Wu, Dr.
Orientador
Universidade Federal de Santa Catarina



Prof. Celso Reni Braida, Dr.
Universidade Federal de Santa Catarina



Prof. Marcos José Müller, Dr.
Universidade Federal de Santa Catarina



Prof. Evandro Oliveira de Brito, Dr.
Universidade Estadual do Centro-Oeste

À Libiane – meu porto seguro, minha amiga mais sincera, minha namorada para todo o sempre –, pelo amor, compreensão e força imensuráveis, mesmo nos momentos mais extenuantes desta jornada – te amo, Bi! À minha querida mãe, ‘dona’ Lourdes, pelos constantes carinho e apoio nas ocasiões cruciais – um beijo desse filho que te ama, *vecchia!*

AGRADECIMENTOS

Ao PPG-Filosofia da UFSC, pela oportunidade de realizar esta pesquisa.

À CAPES, pela bolsa de estudos (DS) que tornou possível a elaboração do presente trabalho.

Ao meu orientador, professor Roberto Wu, não somente pelas atenciosas e sempre precisas orientação e discussão filosófica, mas também pela amizade e pelos valiosos conselhos concernentes a essa tão decantada – e por vezes tão pouco estimada pelos aspirantes à filosofia – dimensão de nossa vida que aqui nomeio grosseiramente de *práxis*.

Aos professores Celso Reni Braidia e Marcos José Müller, pelas sugestões respeitadas e preciosas durante o exame de qualificação, bem como na arguição de defesa desta dissertação.

Ao professor Evandro Oliveira de Brito, pelas férteis contribuições cartesiano-brentanianas na arguição de defesa da dissertação.

Aos professores do PPG-Filosofia da UFSC.

Aos meus colegas da pós-graduação que, direta ou indiretamente, contribuíram no processo de gestação do presente trabalho: Italo Lins Lemos, André Luiz Ramalho da Silveira, Jean Herpich, Cedric Steinlen Cuevas – um ‘muito obrigado’ pela amizade sincera e pelo sempre revigorante debate filosófico.

Ao amigo Cláudio Reichert do Nascimento, pelo inestimável auxílio ainda nos tempos de seleção para o mestrado e pela amizade que já perdura há quase cinco anos. Um grande abraço, *tchê!*

Aos meus ex-professores da época de graduação na UFFS, em relação aos quais jamais poderei mensurar minha dívida acadêmica e com os quais a vida me proporcionou manter aquela forma mais pura de estima que os gregos nos legaram sob o nome de *philia*: Clóvis Brondani, Juliano Caram, Élsio Corá, Ediovani Gaboardi – aos mestres, a devida reverência.

Aos meus ex-colegas, também da UFFS, que terão *ad infinitum* um lugar em minha memória e coração: Neyha Dariva, Michaela Bernardes Silva, Itamar Belebom e Jian Frare.

Ao meu primo Douglas Walker, pela grande ajuda nos dois últimos anos.

E, *last but not least*, ao meu pai João, pela palavra trocada no café do fim de tarde; aos meus irmãos: Marcelo, pelo incentivo à vida acadêmica; Solimar, pela conversa sempre alegre e despreocupada; e, por fim, meu ‘mano’ Sandro, cujo amor e encorajamento datam já de

uma outra vida, mais leve e embalada pela mais profunda paixão pela música – te amo, *Bruder!*

É solipsista, portanto, a investigação fenomenológica? Não limita a investigação ao eu individual e, mais concretamente, ao campo de seus fenômenos psíquicos individuais? Em absoluto [...] Pode se dizer que a insensata teoria do conhecimento própria do solipsismo surge da ignorância do princípio radical da redução fenomenológica, mas, no mesmo objetivo da desconexão da transcendência, confunde-se a imanência psicológica e psicologista com a verdadeira fenomenológica. (HUSSERL, *Problemas fundamentais da fenomenologia*, 1910-11).

Devemos, agora, porém, formular a única objeção verdadeiramente inquietante. Quando eu, o eu que medita, me reduzo ao meu *ego* transcendental absoluto e ao que aí se constitui, através da *epoché*, não me torno num *solus ipse* e não será toda esta filosofia da autorreflexão um puro solipsismo, mesmo que fenomenológico-transcendental? (HUSSERL, *Conferências de Paris*, 1929).

Ora, tudo se complica logo que se pensa que só na intersubjetividade a subjetividade é o que é: eu funcionalmente constitutivo. (HUSSERL, *Crise das ciências europeias*, § 49, redigido entre 1935-37).

RESUMO

A presente pesquisa se propõe a investigar um dos problemas mais debatidos e extensamente criticados da filosofia husserliana: o da intersubjetividade. O volume e o tom majoritariamente censurador das discussões acerca do tema não são nada de surpreendente para uma filosofia que viu no retorno ao *ego cogito* e na construção de uma verdadeira *egologia* a pedra de toque para a refundação das ciências e da própria filosofia. Parece que se está diante de um dos limites da filosofia husserliana, um ponto nevrálgico capaz de fazer ruir toda a empreitada do pai da fenomenologia. Entre os textos publicados ainda durante a vida de Husserl, seguramente aquele que se detém de maneira mais profunda nos problemas da intersubjetividade é *Meditações cartesianas*, de 1931. Trata-se de ponto comum entre os comentadores e os herdeiros da fenomenologia husserliana acusar o fracasso de Husserl em sua tentativa, neste texto, de discutir a dimensão intersubjetiva a partir da perspectiva proporcionada pelos métodos da epoché e da redução fenomenológica. Como seria possível fazer justiça à experiência intersubjetiva após a limitação do campo de investigação à própria consciência? Além disso, outro elemento ajuda a compor e a tornar mais complexo este quadro: o autoproclamado idealismo transcendental que Husserl identifica à própria fenomenologia. Como se poderia, dada a adoção explícita de uma postura idealista, evitar a acusação de solipsismo? E, pior: como seria mesmo pensável superá-la? O que nossa pesquisa pretende abordar é o fato de que, a despeito das inúmeras críticas e vereditos comuns apontando o fracasso e a impossibilidade da empreitada husserliana de justificar a experiência intersubjetiva, os intérpretes tendem a não chegar a um acordo sobre, afinal, qual seria o problema específico, relativo à intersubjetividade, do qual Husserl se ocupa na Quinta Meditação. Nossa investigação buscará, então, como peça-chave de nossas indagações, delimitar algumas das características definidoras destes dois elementos que parecem tornar aporética qualquer tentativa de lidar com a dimensão intersubjetiva a partir de uma perspectiva husserliana: a epoché/redução fenomenológica e o idealismo transcendental-fenomenológico. A partir daí, o que se pretende é chegar a um entendimento que possa se pôr no pórtico das possíveis objeções ao que Husserl está propondo, pois, pensa-se que uma das condições para determinar em que medida ele obtém sucesso ou não é definir minimamente aquilo sobre o qual, enfim, o filósofo está lançando sua atenção e esforços.

Palavras-chave: Fenomenologia. Redução fenomenológica. Idealismo. Intersubjetividade. Husserl.

ABSTRACT

This research aims to investigate one of the most discussed and widely criticized problems in Husserl's philosophy: the intersubjectivity. The volume and censorious tone of these discussions is not surprising for a philosophy that saw the return to the *ego cogito* and the building of a real egology as the touchstone for the re-foundation of science and philosophy itself. It seems that we are facing one of the limits of Husserl's philosophy, a neuralgic point able to collapse the whole enterprise of the father of phenomenology. Among other texts published during Husserl's life, certainly the one that holds more deeply in the problems of intersubjectivity is *Cartesian Meditations*, from 1931. Commentators and heirs of Husserl's phenomenology expressly acknowledge the failure of Husserl's attempt in this text to discuss the intersubjective dimension from the perspective provided by the methods of *epoché* and phenomenological reduction. How is it possible to do justice to the intersubjective experience after limiting the field of research to one's own conscience? Besides, another element concurs to compose and to make more complex this picture: the self-proclaimed transcendental idealism that Husserl identifies with phenomenology. How can an explicit adoption of an idealistic posture avoid the charge of solipsism? And worse, how could be even thinkable to overcome it? Our research aims to address the fact that, despite the many criticisms and common verdicts pointing the failure and the impossibility of Husserl's endeavor to justify our intersubjective experience, interpreters do not even reach an agreement, after all, on what would be the specific problem on the intersubjectivity which Husserl is concerned at the Fifth Meditation. Our investigation then seeks, as a key part of our inquiries, to delimit some of the defining characteristics of these two elements that seem to make aporetic any attempt to deal with the intersubjective dimension from a Husserlian perspective: the *epoché*/phenomenological reduction and the transcendental-phenomenological idealism. From thereon, the aim is to reach an understanding that can be placed on the threshold of possible objections to what Husserl is proposing, insofar as one of the conditions to determine to what extent Husserl succeeds or not is to minimally clarify the matter that the philosopher is devoting its attention and efforts.

Keywords: Phenomenology. Phenomenological Reduction. Idealism. Intersubjectivity. Husserl.

LISTA DE SIGLAS

- CM:* *Cartesianische Meditationen* (Meditações cartesianas)
- EP II:* *Erste Philosophie. Zweiter Teil. Theorie der phänomenologischen Reduktion* (Filosofia primeira, segunda parte: Teoria da redução fenomenológica)
- EU:* *Erfahrung und Urteil: Untersuchungen zur Genealogie der Logik* (Experiência e juízo: Investigações sobre a genealogia da lógica)
- FTL:* *Formale und transzendente Logik* (Lógica formal e transcendental)
- GP:* *Grundprobleme der Phänomenologie* (Problemas fundamentais da fenomenologia)
- Id I:* *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch. Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie* (Ideias para uma fenomenologia pura e para uma filosofia fenomenológica, livro I: Introdução geral à fenomenologia pura)
- Id II:* *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Zweites Buch. Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution* (Ideias para uma fenomenologia pura e para uma filosofia fenomenológica, livro II: Investigações fenomenológicas sobre a constituição)
- Id III:* *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Drittes Buch: Die Phänomenologie und die Fundamente der Wissenschaften* (Ideias para uma fenomenologia pura e para uma filosofia fenomenológica, livro III: A fenomenologia e os fundamentos das ciências)
- IP:* *Die Idee der Phänomenologie* (A ideia da fenomenologia)
- Krisis:* *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie* (A crise das ciências europeias e a fenomenologia transcendental)
- LU:* *Logische Untersuchungen* (Investigações lógicas)
- Nachwort:* Posfácio às *Ideias*

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO – AS <i>MEDITAÇÕES CARTESIANAS</i> E O PROBLEMA DA INTERSUBJETIVIDADE	19
1 A REDUÇÃO TRANSCENDENTAL E AS DIFICULDADES DA VIA CARTESIANA.....	23
1.1 CONSIDERAÇÕES METODOLÓGICAS PRELIMINARES.....	24
1.2 A EPOCHÉ COMO SUSPENSÃO DA ATITUDE NATURAL.....	29
1.2.1 A intencionalidade e a superação da dicotomia sujeito-objeto: o mundo como correlato intencional	37
1.2.2 Redução e ‘inversão’	42
1.2.3 Epoché e redução: proteção contra a <i>metabasis</i>	45
1.3 A VIA CARTESIANA DAS MEDITAÇÕES.....	49
1.3.1 Estrutura geral da via cartesiana	50
1.3.2 Empreendendo a via cartesiana nas <i>CM</i>	51
1.3.3 Dificuldades ligadas à via cartesiana para a redução fenomenológica.....	57
1.3.3.1 <i>Cisão entre mundo e ‘resíduo fenomenológico’</i>	59
1.3.4 A via ontológica de <i>Krisis</i>	65
1.4 O MOMENTO DA ‘INVERSÃO TRANSCENDENTAL’ COMO ORIGEM DAS DIFICULDADES.....	69
2 O IDEALISMO TRANSCENDENTAL-FENOMENOLÓGICO	77
2.1 A TESE DO IDEALISMO TRANSCENDENTAL NAS <i>MEDITAÇÕES</i>	78
2.1.1 O idealismo fenomenológico enquanto ‘transcendental’	81
2.1.2 A operatividade (<i>Leistung</i>) da consciência como constituição transcendental	84
2.1.3 Evidência e síntese de confirmação: razão e efetividade	88
2.1.4 Constituição e transcendência: o status ideal de todas as objetividades.....	93
2.1.5 A constituição genética e o <i>ego</i> como ‘mônada’	98

2.2	O IDEALISMO DE HUSSERL É UM IDEALISMO?.....	105
2.2.1	Noema e idealismo	110
2.3	IDEALISMO, MUNDO, METAFÍSICA	120
3	O PROBLEMA DA QUINTA MEDITAÇÃO	127
3.1	A OBJEÇÃO DO SOLIPSISMO: QUAL PROBLEMA PARA A FENOMENOLOGIA?.....	128
3.2	A EMERGÊNCIA DO SOLIPSISMO TRANSCENDENTAL.....	139
3.2.1	Da <i>Einführung</i> ao solipsismo	145
3.3	ALTER EGO E EXISTÊNCIA	149
3.4	ELUCIDAÇÃO DA <i>FREMDERFAHRUNG</i> : A INTROPATIA.....	157
3.4.1	A segunda epoché: redução à esfera primordial.....	161
3.4.2	A experiência do outro: apercepção analógica e emparelhamento	171
3.4.3	A inacessibilidade como fundamento da alteridade do alheio.....	175
3.4.4	Comunalização das mônadas: o idealismo como monadologia.....	178
3.5	A QUESTÃO (OU QUESTÕES?) DA QUINTA MEDITAÇÃO.....	182
3.5.1	Entre fenomenologia e realismo transcendental: uma possível questão para a Quinta Meditação?	193
	CONCLUSÃO.....	209
	REFERÊNCIAS.....	217

INTRODUÇÃO – AS MEDITAÇÕES CARTESIANAS E O PROBLEMA DA INTERSUBJETIVIDADE

É inegável a importância que o tema da intersubjetividade desfrutava, perante os olhos de Husserl, para o desenvolvimento da fenomenologia, tal como o ele a concebeu enquanto projeto filosófico. Embora possa parecer que tal problemática somente tenha ganhado relevância na fase tardia do pensamento husserliano¹, os volumes XIII, XIV e XV da *Husserliana* (*Zur Phänomenologie der Intersubjektivität*) não deixam de prestar testemunho em contrário: desde a primeira década do século passado, Husserl já dedicava inúmeros manuscritos de pesquisa às questões aí implicadas, algo que se estendeu até o fim de sua vida. Não obstante a dimensão colossal do espólio husserliano coligido nestes textos, certamente a obra que figura como ponto de referência em relação à temática da intersubjetividade em Husserl é *Meditações cartesianas*, publicada pela primeira vez, em francês, em 1931. Especificamente, é à Quinta Meditação que cabe a tarefa de abordar os problemas da intersubjetividade a partir da perspectiva de um modo de filosofar que, lúcida e determinadamente, assumiu para si a tarefa de reconduzir a filosofia a seu papel de ciência fundamental a partir do retorno ao *ego cogito*, a certeza primeira capaz de oferecer a pedra de toque deste ambicioso projeto. Ora, é ponto pacífico na história da filosofia o reconhecimento das dificuldades enfrentadas por qualquer pensamento que, de uma forma ou de outra, assuma o ponto de vista de uma típica filosofia da consciência. Como evitar a recaída em alguma forma de solipsismo? Como sair da ‘ilha’ da própria consciência e alcançar, efetivamente, o outro, já que ele não se reduz a uma representação subjetiva, mas é, ele mesmo, *outro* sujeito, *alter ego*? Aqui, talvez, caiba uma pergunta: seria este o horizonte no qual o problema da intersubjetividade encontra seu lugar na fenomenologia

¹ Essa impressão é justificada: nas primeiras grandes obras de Husserl, as *Investigações lógicas* (1900-1901) e *Ideias para uma fenomenologia pura* (1913), as menções à dimensão intersubjetiva são escassas e transversais. É somente em 1929, em *Lógica formal e transcendental*, que Husserl se detém com maior atenção no tema, mas apenas em algumas poucas páginas (§ 96). É em *Meditações cartesianas* (1931) que os problemas entrelaçados à dimensão da experiência de um outro *ego* receberão uma abordagem mais extensa e pormenorizada (a Quinta Meditação, na qual o problema é tratado, apresenta quase o mesmo número de páginas que as quatro Meditações anteriores reunidas!). E, finalmente, no texto de *Crise das ciências europeias* (1936), o mundo da vida, comunal, histórico e intersubjetivo, tem papel fundamental.

husserliana? O que temos na filosofia de Husserl é um *ego* retraído sobre si mesmo, desconectado do mundo e dos outros? Um *ego* que se constitui como soberano de seus domínios, apenas para, logo em seguida, dar-se conta da estreiteza de seus limites e da esterilidade de suas possessões? Com a introdução destas questões, cabe-nos encetar o caminho que nossa pesquisa pretende trilhar.

A Quinta Meditação Cartesiana, com seu tratamento da questão da intersubjetividade, talvez seja o texto mais debatido e, sobretudo, severamente criticado na tradição de estudiosos da filosofia husserliana. Desde a famosa crítica de Schutz (1968), debatida no não menos notório *Husserl-Colloquium* de Royauumont, em 1957; passando por filósofos que, de alguma forma, assumiram o legado husserliano, como é o caso de Ricoeur (1989; 2009), até leituras recentes, tais como as de Theunissen (1984), Mensch (1988) e Steinbock (1995), os críticos são unânimes a respeito de um ponto: o retumbante fracasso de Husserl em derivar a experiência do *alter ego* do domínio da subjetividade pura. Entretanto, a despeito dessa concordância, há outro aspecto envolvido, a respeito do qual as opiniões, por outro lado, não encontram consenso: afinal, qual seria o *problema* ao qual Husserl dedica as análises fenomenológicas da Quinta Meditação? Este curioso fato, observado por Staehler (2008, p. 99-100), a saber, que *a harmonia de vereditos sobre a falha do intento husserliano não encontra paralelo na determinação de a respeito de quem ele fracassa*, fornece a tônica inicial de nosso trabalho. Ora, como julgar de forma definitiva acerca do insucesso de Husserl se nem ao menos se chegou a compreender, ao longo de quase 100 anos de interpretações, o que é, exatamente, aquilo no qual ele fracassa?

A isso vem se somar outro elemento, também indicado por Staehler (2008, p. 111-12), estreitamente vinculado ao primeiro: os comentadores tendem a tratar a Quinta Meditação como uma peça completa por si mesma, frequentemente desconectada dos desenvolvimentos teóricos traçados nas quatro Meditações anteriores. Neste ponto, nossa pesquisa conquista contornos mais precisos.

O objetivo do trabalho apresentado nas páginas seguintes é caracterizar qual seria, afinal, o problema ao qual Husserl procura dar uma resposta na Quinta Meditação. Para tanto, procurar-se-á chegar a tal entendimento por meio de um itinerário capaz de delimitar dois temas que emergem de forma proeminente nas quatro Meditações iniciais: o da *redução fenomenológica*, bem como o do *idealismo transcendental* que Husserl faz coincidir com sua fenomenologia. É através da abordagem destes tópicos que se buscará compreender como e por que o problema da intersubjetividade irrompe em meio à apresentação da fenomenologia

traçada por Husserl nas *Meditações*.

O primeiro capítulo de nosso trabalho examina dois dos conceitos centrais da fenomenologia husserliana, que se mostram congenitamente ligados: o da epoché e o da redução fenomenológica. Considerados por Husserl como constituindo o método fenomenológico por excelência, estes procedimentos são expostos de maneira quase sumária no decorrer da Primeira Meditação. Assim, buscaremos apoio em outros textos de Husserl capazes de propiciar um entendimento mais consistente das características centrais destas duas noções que determinam, em grande medida, os desdobramentos posteriores que conferem muito do teor da própria fenomenologia. Procuraremos delimitar os traços essenciais pertencentes à epoché e à redução, especialmente do modo em que elas são introduzidas nas *Meditações*, por meio da chamada *via cartesiana* para a redução fenomenológica. Esse caminho, claramente inspirado numa crítica epistemológica de estilo cartesiano, não deixa de insinuar suas particularidades, bem como origina algumas dificuldades ligadas ao seu desenvolvimento. Pretendemos, então, discutir alguns desses problemas, na tentativa de especificar a natureza da epoché e da redução, assim como seus resultados, que deveriam servir de ponto de partida para a fenomenologia que Husserl pretendia consequentemente pôr em movimento.

No segundo capítulo, o tema central a ser discutido será o idealismo transcendental que Husserl assume como equivalente à fenomenologia na Quarta Meditação, após uma série de análises construídas ao longo das *Meditações* II-IV. Certamente um dos assuntos mais controversos do universo conceitual husserliano, o idealismo fenomenológico apresenta uma série de especificidades que, a despeito da aparente clareza com a qual Husserl o concebe como o desdobramento natural da redução fenomenológica e das análises intencionais, impõe dificuldades no que concerne à sua interpretação. Com efeito, o próprio Husserl não cansa de alertar sobre a natureza inédita de seu idealismo transcendental. Assim, o objetivo de nossas investigações será definir os elementos centrais dessa posição adotada por Husserl, especialmente em ligação essencial com o conceito de *constituição*. Nossos estudos conduzirão, então, a um desvio por uma discussão do estatuto do correlato intencional dos atos de consciência, o *noema*, a fim de delimitar ainda mais as peculiaridades do idealismo afirmado por Husserl. Com isso, será preciso debater algumas das implicações metafísicas desse idealismo, que terão como resultado a emergência de certas questões que, de início, parecerão tornar surpreendente, senão paradoxal, a posição das dificuldades relativas ao

alter ego ao início da Quinta Meditação.

Um alerta se faz necessário a respeito do decurso dos dois primeiros momentos de nossa exposição: como se tornará perceptível ao longo do texto, poucas referências serão feitas à problemática da experiência ligada ao *alter ego* antes de alcançarmos o terceiro capítulo, no qual se pretende explorá-la de forma mais detida. Não se trata, entretanto, de uma decisão arbitrária ou sem justificação. O que pretendemos com esse modo de abordagem dos temas de nosso trabalho é consoante ao intuito inicial da pesquisa. Pensa-se que devemos tentar alcançar um entendimento a respeito da redução fenomenológica e do idealismo transcendental-fenomenológico que seja independente das ligações que eles possam ter com o problema do solipsismo e da intersubjetividade (mesmo que essa pretensa independência só possa funcionar a título de ideia reguladora, num sentido kantiano). Isso porque nosso objetivo é tentar compreender o problema da Quinta Meditação a partir do plano mais amplo dos conceitos, centrais para a fenomenologia husserliana, da redução e do idealismo transcendental, e não o contrário.

Como corolário do percurso traçado nos dois primeiros terços de nosso trabalho, o terceiro capítulo deverá abordar, enfim, o problema da intersubjetividade que Husserl explora em sua Quinta Meditação. Neste terceiro movimento, ter-se-á como ponto de partida algumas das conclusões conquistadas na parte inicial da exposição, e buscar-se-á determinar qual seria a questão que fornece a tônica da problemática discutida por Husserl. Tentar-se-á compreender qual o sentido que o problema acerca do *alter ego*, e, posteriormente, da intersubjetividade, poderia apresentar tendo como ponto de partida aquilo que Husserl estabelece nas quatro primeiras Meditações, sobretudo os temas que gravitam na órbita dos procedimentos da epoché/redução fenomenológica e do idealismo transcendental-fenomenológico. Veremos que, em primeiro plano, será preciso tentar entender se o problema do solipsismo é, de fato, uma complicação legítima dentro do universo construído por Husserl nas Meditações anteriores. A partir de uma reconstrução da cadeia de motivações internas ao decurso da exposição de Husserl, que procura conduzir o leitor desde um ponto de vista ainda ‘ingênuo’, atado àquilo que o filósofo chama de atitude natural, até uma perspectiva genuinamente fenomenológica, procurar-se-á delimitar qual problema Husserl aborda e procura incansavelmente dar uma resposta na complexa e largamente debatida Quinta Meditação Cartesiana.

1 A REDUÇÃO TRANSCENDENTAL E AS DIFICULDADES DA VIA CARTESIANA

Compreender a natureza e os fins a que deve servir o método fenomenológico por excelência, a epoché fenomenológico-transcendental, não parece ser algo que possa facilmente ser desconectado do próprio *ethos* filosófico perseguido (e, poder-se-ia dizer, vivido) por Husserl. O ideal da filosofia como uma ciência universal, rigorosa e edificada sobre um fundamento último é algo proclamado ainda no período maduro da filosofia husserliana, como o deixa atestar o *Nachwort* de *Ideias*¹. Na busca da realização desse ideal, é bem sabido que Husserl construiu uma filosofia voltada para o sujeito, compreendido como subjetividade transcendental. Mesmo no texto de *Krisis*, em que a redução fenomenológica é precedida por um retorno à experiência do mundo da vida histórico e intersubjetivo, há um movimento final nas análises de Husserl que conduz, mais uma vez, à virada subjetiva, reorientando o *Lebenswelt* para o *ego* transcendental apodítico e absoluto. Esta espécie de ‘revolução husserliana’ (para utilizar uma expressão análoga àquela de Kant) deixa-se atestar, talvez em sua forma mais clara e direta (poder-se-ia mesmo dizer quase agressiva), nas páginas iniciais das *Meditações cartesianas*. A necessidade de uma fundamentação última leva o pai da fenomenologia a traçar um itinerário que conduz do ideal científico à descoberta do *ego* transcendental como o pilar último de sustentação de uma arquitetura filosófica ainda a ser construída.

Este caminho, delineado na Primeira Meditação, é conhecido como a ‘via cartesiana’ para a redução transcendental. Procedendo por meio de uma crítica epistemológica feroz, ela acaba por revelar o *ego* como a única evidência cujo valor epistêmico é capaz de garantir ao filósofo o ponto arquimediano necessário para o início absoluto de uma nova forma de fazer filosofia: a fenomenologia.

Os primeiros passos de nossa exposição serão marcados pela tentativa de delinear certos traços determinantes acerca da natureza da epoché e da redução fenomenológica. Questões a respeito das feições assumidas pelo método da redução transcendental, de sua finalidade e resultados serão abordadas. Especial atenção será dada aos pontos que denotam o esforço husserliano para superar as aporias que comumente acompanham as filosofias de orientação subjetivista, especialmente aquela referente à oposição entre um ‘interior’ subjetivo e um ‘exterior’

¹ Cf. HUSSERL, 1989, p. 405-30.

objetivo, problema este que, para Husserl, acarreta o enigma maior concernente à possibilidade do conhecimento, a saber, o problema da *transcendência*² (HUSSERL, 2008, p. 58).

Em seguida, procurar-se-á acompanhar os movimentos de Husserl ao início das *Meditações*, buscando expor o percurso que, nesta obra, conduz à redução fenomenológica. Também serão brevemente discutidas algumas dificuldades ligadas à via cartesiana para a redução que parecem lhe conferir um inultrapassável caráter problemático, senão mesmo aporético. Em especial, procuraremos nos deter nas razões para que certas dificuldades surjam como inerentes ao caminho cartesiano até a dimensão das investigações fenomenológicas.

1.1 CONSIDERAÇÕES METODOLÓGICAS PRELIMINARES

Antes de adentrarmos os estudos acerca do sentido e dos resultados da redução fenomenológica, algumas considerações de cunho metodológico se fazem necessárias. Em primeiro plano, observando a multiplicidade de significados (e, conseqüentemente, de diferentes operações) que podem ser abarcadas sob os termos ‘epoché’ e ‘redução fenomenológica’³, é preciso determinar aquilo sobre o qual se tratará neste primeiro capítulo. A confusão mais comum provavelmente se encontra entre a redução *eidética* e a *fenomenológica* ou *transcendental*. Utilizando as definições de Spiegelberg (1981, p. 62), a primeira seria o procedimento que conduz dos objetos particulares às suas respectivas essências (*eidós*), o que libertaria todo conhecimento a respeito de essências da posição de fatos⁴; enquanto a segunda seria “o portão de entrada para a fenomenologia pura ou para a própria fenomenologia”⁵ (SPIEGELBERG, 1981, p. 62, tradução nossa). Esta segunda operação, essencialmente coordenada com a epoché fenomenológica, é que será o tema dos primeiros movimentos de nosso trabalho. No entanto, aqui já começam a se delinear as dificuldades iniciais; especificamente, aquelas

² “Como pode o conhecimento ir além de si mesmo, como pode ele atingir um ser que não se encontra no âmbito da consciência?” (HUSSERL, 2008, p. 22).

³ Lohmar (2001) identifica nada menos que seis tipos de reduções que se pode chamar de ‘fenomenológicas’ (além do fato deste autor não distinguir entre redução e epoché). Spiegelberg (1981, p. 71) afirma que a redução pode ser aplicada a diferentes níveis de fenômenos (mundo natural, mundo científico, mundo da vida, mundo intersubjetivo, mundo psíquico), o que acarreta, então, tipos diferentes de reduções.

⁴ Cf. *Id I*, § 4.

⁵ “*The entrance gate to pure phenomenology or phenomenology proper*”.

relativas à distinção entre *epoché* e *redução fenomenológica* e à relação existente entre ambas.

Diversos intérpretes da obra de Husserl oferecem uma clara separação entre os sentidos dos termos e, com isso, entre seus respectivos papéis dentro da fenomenologia. Zahavi (2001, p. 11; 2003a, p. 46) e Smith (2003, p. 27) definem a *epoché* como a suspensão ou ‘colocação entre parênteses’ da tese da efetividade do mundo natural e a redução como a reorientação da atenção do sujeito a partir da *epoché*: não mais voltada aos objetos ‘puros e simples’, mas às vivências intencionais da consciência nas quais estes mesmos objetos são dados (consequentemente, ocorre a restrição do domínio de investigação à consciência pura). Spiegelberg (1981, p. 63) afirma que a *epoché*, como suspensão da crença na existência do mundo, é a primeira parte da redução; esta, por sua vez, seria o retorno às origens do mundo *na* subjetividade transcendental. Drummond (2007), em seu *Historical Dictionary of Husserl's Philosophy*, trata a diferenciação entre estes conceitos de forma muito próxima. A *epoché* seria a ferramenta metodológica pela qual suspendemos nossa participação na crença dirigida à efetividade do mundo; ela seria um momento dependente dentro do processo mais amplo configurado pela redução transcendental-fenomenológica (DRUMMOND, 2007, p. 67-8). Esta última, então, seria uma ‘recondução’ da atenção, partindo dos objetos experienciados para as vivências das quais eles são os correlatos (DRUMMOND, 2007, p. 159, p. 207). Os adjetivos ‘transcendental’ e ‘fenomenológica’ ajudariam a captar o pleno sentido da redução: o primeiro, concernente ao voltar-se para o *sujeito* da experiência; o segundo, no caso da atenção ser dirigida para o fenômeno dado e *tal como dado* (DRUMMOND, 2007, p. 208). No entanto, estas distinções se tornam problemáticas. O próprio Drummond assinala a ambiguidade dos termos, afirmando que a *epoché*, quando universal (isto é, quando se efetua a ‘parentetização’ total do mundo), também é considerada como a própria redução fenomenológica (2007, p. 68). As equívocas parecem atingir até mesmo as definições oferecidas pelo autor, já que em dois momentos ele se refere à redução fenomenológica como aquilo que suspende ou neutraliza a tese geral da atitude natural (ou seja, a crença na efetividade do mundo) (DRUMMOND, 2007, p. 160, p. 201). Deste modo, *epoché* e redução parecem não se distinguir.

De outra parte, temos outros tantos intérpretes de Husserl que tratam flagrantemente de forma indiscriminada ‘*epoché*’ e ‘redução fenomenológica’, assumindo tacitamente, então, uma pressuposta sinonímia entre as expressões. Com exemplo, pode-se citar os casos de

Kern (1977), Brainard (2003), Drummond (1975) e Lohmar (2003), que, ao longo de suas discussões, usam ora um, ora outro termo, para indicar a ‘colocação entre parênteses’ da crença na efetividade do mundo, bem como a ‘reorientação do olhar’ em direção à subjetividade transcendental e sua vida de experiências nas quais as objetividades são dadas. Também é digno de nota que English (2009, p. 114ss), em seu *Le vocabulaire de Husserl*, no verbete “*Réduction*”, utilize alternadamente ‘epoché’ e ‘redução’ como equivalentes.

É inegável que estas ambiguidades encontram sua ‘razão suficiente’ nos textos do próprio Husserl. Em *IP*, a redução fenomenológica é tratada como a exclusão da posição das realidades transcendentais (HUSSERL, 2008, p. 22), logo, num sentido muito próximo àquele que a epoché terá em *Id I*⁶. Neste último texto, os termos são utilizados sem maiores cuidados, de forma que aparentam ser intercambiáveis (HUSSERL, 2006, p. 81, p. 84, p. 85, p. 130). Nas *CM*, há um esforço em busca de uma delimitação mútua entre os conceitos, mas eles acabam por ser identificados novamente (HUSSERL, 2010, p. 69, p. 196-7). Por fim, em *Krisis*, Husserl fala abertamente da epoché e da redução (2012b, p. 197⁷, p. 202), sendo a primeira tomada como a condição de possibilidade da segunda (2012b, p. 123). Mas o filósofo não expõe claramente a definição de cada conceito, nem a natureza exata das relações entre ambos⁸. Estes problemas teriam levado Husserl a permanecer insatisfeito com a formulação da concepção da redução fenomenológica, mesmo no período tardio de seu pensamento (SPIEGELBERG, 1981, p. 68).

De início, manteremos a distinção entre epoché e redução fenomenológica. Mas, trataremos estes conceitos como estreitamente ligados, no sentido de que a epoché, a suspensão universal da validade do mundo, é um procedimento que deve reconduzir à consciência como instância constitutiva do sentido e da validade ôntica do mundo. Logo, a conexão entre as noções será pensada como essencial. O princípio que nos guia nesta decisão, e que se pretende que não a deixe cair sob a sombra de uma arbitrariedade infundada, é a fidelidade ao lema maior

⁶ English (2009, p. 116-7) trata as duas operações, a exclusão das realidades transcendentais de *IP* e a recusa da tese geral da atitude natural (a tese da existência do mundo) em *Id I*, como um mesmo processo.

⁷ Na tradução para o português omitiu-se a conjunção. No texto da *Husserliana* VI, lê-se “*Epoché und Reduktion*” (HUSSERL, 1976b, p. 246, negrito nosso).

⁸ As dificuldades assinaladas a partir de *Id I* são apontadas por Spiegelberg (1981, p. 64-8).

da fenomenologia: ‘às coisas mesmas!’), que, no nosso caso, são os textos do próprio Husserl, que permitem que se mantenha viva a ambiguidade e a ligação congênita entre epoché e redução fenomenológica. Na sequência de nosso trabalho, especialmente na delimitação dos caracteres essenciais da efetuação da redução fenomenológica (sobretudo na comparação entre as vias cartesiana e ontológica), espera-se que se torne menos problemática a compreensão do nó górdio que se apresenta entre os dois procedimentos metodológicos maiores da fenomenologia husserliana.

Outro problema sobre o qual não podemos silenciar, ao nos propormos tratar da redução fenomenológica, é aquele concernente ao início da filosofia enquanto fenomenologia; isto é, a questão do *contexto* em que alguém deve iniciar seu filosofar⁹. O ato inicial da filosofia é apresentado por Husserl, desde *Id I*, como a efetuação da epoché (LENKOWSKI, 1978, p. 300). A discussão sobre as razões para que o filósofo realize a redução¹⁰ encerra diversos problemas. Por que, afinal, alguém deveria pôr em prática a epoché fenomenológica a fim de filosofar? Para explicitar esta necessidade, Husserl apresenta aquilo que viria a se tornar conhecido como as ‘vias para a redução fenomenológica’. Drummond (1975, p. 47) e Brainard (2003, p. 81) assinalam que o papel destas vias é preparar o caminho para a redução, isto é, mostrar por que alguém deveria realizá-la, abandonando a atitude natural e assumindo a atitude fenomenológica ou transcendental. Fundamentalmente, Husserl deveria demonstrar que a própria ideia de filosofia exige a epoché. Em sua análise, Kern (1977) identificou três vias: a *cartesiana*, que procede por meio de uma crítica epistemológica, visando alcançar uma evidência primeira; a *psicológica*, que se inicia com a busca do domínio da psique pura e conduz à subjetividade transcendental; e a *ontológica*, representada, sobretudo, pelas análises do mundo da vida de *Krisis*, que acabam, também, por revelar o *ego* absoluto. Não poucos problemas residem aí. Dada a descontinuidade total entre a atitude natural (pré-filosófica) e a fenomenológica (a única realmente filosófica, para Husserl), como poderia emergir, da primeira,

⁹ É sob estes termos que Lenkowski (1978, p. 299-300) coloca o problema da situação inicial do filósofo que se dispõe a iniciar uma investigação filosófica enquanto fenomenológica.

¹⁰ Assume-se, aqui, a ambivalência entre epoché e redução, tal como Husserl o faz em *Id I*. Isso em nada contraria nossa afirmação anterior da ligação essencial entre os dois conceitos, dado o contexto da discussão presente e o fato de que a epoché, ao menos num primeiro olhar, conduz à redução fenomenológica.

a motivação para a realização da epoché e o abandono daquela atitude? Com efeito, esta é a questão que guia o artigo de Lenkowski (1978), que discute a problemática do início da filosofia relativamente à fenomenologia husserliana. Fink (1970, p. 105ss) aponta que nenhuma motivação provinda da atitude voltada ao mundo natural pode explicar a redução fenomenológica, pois o verdadeiro problema da filosofia fenomenológica só surge após a redução. Deste modo, toda apresentação da performance da redução (as vias para a redução), é, de algum modo, falsa. Fink ainda assinala que, com o objetivo de introduzir as concepções essenciais da fenomenologia, vários caminhos foram adotados, tomando como ponto de partida problemas tradicionais – teoria do conhecimento, autorreflexão radical etc. (1970, p. 94). Mas, toda determinação inicial para a redução deve ser superada a partir de sua performance (1970, p. 105-6). Nas lições de *GP*, Husserl afirma que “à fenomenologia não é necessário imputar, em absoluto, motivo algum de por que ela desconecta a posição da experiência, pois, enquanto fenomenologia, não tem nenhum de tais motivos; o fenomenólogo pode tê-los, e são fatos privados”¹¹ (HUSSERL, 1994, p. 92, grifo do autor, tradução nossa). No entanto, há autores que veem motivos suficientes, ainda na atitude natural, para a epoché e a redução. Zahavi (2001, p. 2, p. 4) conecta a epoché com a necessidade de superação de certas inadequações das ciências positivas (isto é, uma motivação ligada a intenções crítico-epistemológicas), bem como com o que seria a tarefa magna da fenomenologia: compreender o mundo, o que demandaria, a fim de se evitar pré-juízos dogmáticos, uma suspensão de nosso pré-entendimento acerca de seu status ôntico. Para Lohmar (2003, p. 91-4, p. 101-3), a redução desempenha um papel metódico singular, que é o de evitar um círculo nas análises fenomenológicas: excluir do campo temático aquilo que está sob investigação¹². No caso da redução transcendental, o que se procuraria clarificar é o status da efetividade do mundo; logo, esta teria que ser suspensa, ‘posta entre parênteses’, a fim de elucidar sua legitimidade.

Como se pode perceber, a complexidade e o escopo de tais problematizações excedem os objetivos da presente pesquisa. Manteremos tão somente, como horizonte inicial de investigação, que

¹¹ “*A la fenomenología no se necesita imputar en absoluto motivo alguno de por qué desconecta la posición de experiencia, pues en tanto fenomenología no tiene ninguno de tales motivos; el fenomenólogo puede tenerlos, y son hechos privados*”.

¹² Logo, é flagrante a equiparação que Lohmar impõe entre epoché e redução.

aquilo que motiva a efetuação da epoché e da conseqüente redução fenomenológica é a pretensão husserliana, expressa na introdução de *Id I*, de “abrir acesso” à fenomenologia pura, descortinando a necessidade de uma “nova maneira de se orientar, inteiramente diferente da orientação natural na experiência e no pensar” (HUSSERL, 2006, p. 26-7).

Entretanto, voltar-se-á a tocar em alguns dos problemas aqui mencionados quando da discussão de determinadas características da via cartesiana para a redução, dado que este é o caminho empreendido por Husserl nas *CM*, e que conduz (ao menos, aparentemente) ao problema do solipsismo fenomenológico e à abordagem do tema da intersubjetividade; logo, ligando-se, mesmo que indiretamente, ao tema de nossa pesquisa.

1.2 A EPOCHÉ COMO SUSPENSÃO DA ATITUDE NATURAL

A redução transcendental-fenomenológica, considerada por Husserl “o método fenomenológico fundamental” (2010, p. 69), parece ser um expediente intimamente ligado à necessidade de um começo radical a absoluto para a filosofia. O início da filosofia, do *filosofar* (logo, da fenomenologia), para Husserl, deve ser um ato sem paralelo com qualquer outro com o qual se esteja habituado; deve apresentar um caráter de total descontinuidade com toda atividade que lhe anteceda¹³. Este ato, que servirá, então, como irrupção do labor filosófico, não é outro senão a *epoché fenomenológica* (LENKOWSKI, 1978, p. 300, p.

¹³ Drummond (1975, p. 48) e Brainard (2003, p. 81) afirmam que o objetivo da epoché é garantir à fenomenologia um início absoluto. Com efeito, isso parece se adequar àquilo que Husserl enuncia em vários momentos a respeito do caráter inédito da fenomenologia: a necessidade da “ausência de pressupostos” (2012a, p. 17); de dados absolutos que garantam a possibilidade do início de uma crítica fenomenológica do conhecimento (2008, p. 51-5); de encontrar o caminho para a nova ciência da fenomenologia (2006, p. 25); de um conhecimento primeiro que sirva de pedra de toque para a refundação das ciências (2010, p. 57-65); ou, ainda, de um novo aporte científico que permita a abordagem do mundo da vida (2012b, p. 100-10, p. 120-1). Esta natureza pretensamente única da fenomenologia como um novo modo de se fazer filosofia parece, então, exigir uma ruptura, um ponto inicial para além do qual não seja possível remontar. No entanto, esta perspectiva é fonte de uma ramificação de questões que impõem dificuldades para que se compreenda com clareza o contexto e as exigências do ponto de partida da fenomenologia husserliana. Cf. seção I.1.

303-4). A realização deste verdadeiro início da filosofia, dada sua faceta *sui generis*, configura-se como uma espécie de “instauração originária, que é uma autocriação originária”¹⁴ (HUSSERL, 1972, p. 26, tradução nossa).

Mas, afinal, qual a natureza deste início absoluto? O que ele apresenta que seja radicalmente distinto de toda outra prática comum? Quais motivações lhe são subjacentes? Qual seu parentesco com a dúvida metódica cartesiana, dado que em várias das exposições de Husserl sobre a redução fenomenológica, esta vem acompanhada de observações sobre o método cartesiano, tal como nas lições de *IP*, em *Id I* e nas *CM*? Esta última questão indica um aspecto relevante para que se inicie uma busca pelos caracteres essenciais da epoché e da redução fenomenológica, pois, segundo Kern (1977, p. 145, tradução nossa), “nada prejudicou tanto o entendimento da redução fenomenológica de Husserl quanto a sua conjunção (como o próprio Husserl faz) com as reflexões cartesianas sobre a dúvida”¹⁵. Assim, pensa-se ser de não pouco valor determo-nos neste ponto¹⁶.

A epoché fenomenológica, de forma inicial, pode ser caracterizada como a suspensão (ou o ‘pôr entre parênteses’) daquilo que Husserl designa como “*tese geral da atitude natural*” (HUSSERL, 2006, p. 77, grifo nosso). Na atitude natural, o sujeito é constantemente consciente de um mundo que está aí, já dado:

Na atitude espiritual natural viramo-nos, intuitiva e intelectualmente, para *as coisas* que, em cada caso, nos estão dadas e obviamente nos estão dadas, sem bem que de modo diverso e em diferentes espécies de ser, segundo a fonte e o

¹⁴ “[...] *instauration originaire qui est une autocréation originaire*”.

¹⁵ “*Nothing has so harmed the understanding of Husserl’s phenomenological reduction as conjoining it (as Husserl himself does) with the Cartesian reflections on doubt*”.

¹⁶ Ricoeur (2009, p. 182), por exemplo, é da opinião que a suspensão da crença ontológica ligada ao mundo, que resume o que seria a efetuação da epoché, exhibe um parentesco evidente com a dúvida cartesiana. No entanto, reconhece-se que a epoché não é identificada com esta última por Ricoeur, mas, tampouco a natureza deste ‘parentesco’ é esclarecida. Também Drummond (1975, p. 48) afirma que Husserl, em *IP*, começa colocando todo conhecimento em dúvida. No entanto, o autor esquece de assinalar que Husserl se vale do exemplo cartesiano, mas de uma forma “convenientemente modificada” (HUSSERL, 2008, p. 52).

grau de conhecimento (HUSSERL, 2008, p. 37, grifo do autor).

Eu o encontro [o mundo] em intuição imediata, eu o experimento. Pelo ver, tocar ouvir etc., nos diferentes modos da percepção sensível, as coisas corpóreas se encontram *simplesmente aí para mim*, numa distribuição espacial qualquer, elas estão, no sentido literal ou figurado, “à disposição” [vorhanden]¹⁷, quer eu esteja, quer não, particularmente atento a elas e delas me ocupe, observando, pensando, sentindo, querendo (HUSSERL, 2006, p. 73, grifo do autor).

A atitude natural, então, implica um modo determinado de orientação em direção ao mundo, orientação que traz como um caráter seu inalienável o fato de que

eu encontro a “efetividade” [Wirklichkeit]¹⁸, como a palavra já diz, *estando aí*, e *a aceito tal como se dá para mim, também como estando aí*. Toda dúvida e rejeição envolvendo dados do mundo natural não modifica em nada *a tese geral da atitude natural* (HUSSERL, 2006, p. 77, grifo do autor, tradução modificada)¹⁹.

A crença permanente na efetividade do mundo no qual se está inserido desde sempre é o que configura a *tese geral da atitude natural*; ela é aquilo que subjaz a tal atitude, por meio do qual se está continuamente consciente da efetividade do mundo, de seu caráter de ‘disponível’, de ‘sempre aí’: “a vida é permanentemente viver na certeza do mundo” (HUSSERL, 2012b, p. 116). Entretanto, a tese geral “*não* consiste *num ato específico próprio*, num juízo articulado *sobre* existência. Ela é algo que permanece constante por toda a duração dessa atitude, isto é, enquanto se está imerso na vida natural desperta” (HUSSERL, 2006, p. 78, grifo do autor, tradução modificada). Em nossa vida cotidiana estamos constantemente ocupados com coisas do

¹⁷ Cf. HUSSERL, 1976a, p. 56.

¹⁸ Cf. HUSSERL, 1976a, p. 61.

¹⁹ A tradução de *Ideias* para o português opta pelo termo ‘orientação’ para verter o alemão ‘*Einstellung*’. Aqui, preferiu-se manter a tradução comumente utilizada, ‘atitude’.

mundo, sejam elas objetos, outras pessoas ou mesmo ‘ideias’. Em nenhum momento questionamos o status ôntico desse mundo ‘sempre aí dado’. Não passaria pela cabeça de alguém (a não ser de um cartesiano convicto!) questionar a efetividade desse mundo ao qual estamos perenemente referidos. É a esta crença sempre presente, mas não necessariamente expressa, que Husserl chama de ‘tese geral da atitude natural’.

A epoché fenomenológica consiste em “tirar de circuito”, “pôr entre parênteses” esta tese, modificando-a radicalmente (HUSSERL, 2006, p. 78). É a retirada da “validade ingênua” conferida como um “fato óbvio” ao mundo na experiência natural (HUSSERL, 2010, p. 66). Por meio da epoché “eu inibo, portanto, toda ingenuidade relativa à validade e ao ser objetivo dotado de validade”²⁰ (HUSSERL, 1972, p. 251, tradução nossa)²¹. Mas, qual é, afinal, esse procedimento? Qual sua natureza? Que tipo de ‘suspensão’ está em jogo? É aqui que Husserl se vale do recurso ao expediente metódico da dúvida universal cartesiana. No entanto, tão importante quanto apreender a analogia entre a epoché e o procedimento de Descartes é atentar para seus pontos de afastamento.

Smith (2003, p. 21) enfatiza que a epoché fenomenológica não é o mesmo que pôr em dúvida alguma coisa: ela *não envolve* e *não é* um processo de dúvida. Isso fica mais claro ao atentarmos para a apresentação da epoché em *Id I* (num primeiro momento, aparentemente abrupta e inesperada). No § 31, Husserl indica que o “ensaio de dúvida universal” de Descartes deve se prestar a um fim totalmente outro daquele pretendido pelo pai da modernidade filosófica: deve “nos servir apenas *como expediente metódico* para salientar certos pontos que, estando inclusos em sua essência, ele pode ajudar a trazer à luz da evidência” (HUSSERL, 2006, p. 78, grifo do autor). Trata-se, como já indicado, de alcançar a convicção de que é possível modificar “radicalmente” a atitude natural, com uma espécie de “pôr entre parênteses” de sua tese geral (HUSSERL, 2006, p. 78). Para Dodd, nem

²⁰ “*J’inhibe donc toute naïveté relative a lá validité et à l’être objectif doté de validité*”.

²¹ Esta é uma passagem que denuncia a ambiguidade de Husserl ao utilizar ora ‘epoché’, ora ‘redução fenomenológica’ (ou transcendental). No contexto da discussão empreendida nesta passagem, extraída de *EP II* (1923-1924), Husserl trata a redução fenomenológica em estreita conexão com a suspensão da validade ‘ingênua’ do mundo. A distinção entre epoché e redução só seria abordada por Husserl durante a redação das *CM*, em 1929 (SPIEGELBERG, 1981, p. 66).

em Descartes, nem em Husserl, trata-se de algo como um ‘estar em dúvida’; antes, o objetivo é

refletir sobre possibilidades potencialmente interessantes que permanecem dormentes na posição da dúvida natural, possibilidades das quais somos apenas vagamente conscientes quando verdadeiramente sob a influência ou domínio da dúvida em si mesma²² (DODD, 2004, p. 178, tradução nossa).

Ou seja, a questão é submeter a dúvida metódica a uma análise da qual se espera que surjam elementos que permitam efetuar uma suspensão da tese geral da atitude natural, ‘reorientando’ o olhar do fenomenólogo para uma perspectiva outra daquela que lhe é essencialmente ligada.

A simulação de uma dúvida é algo à mercê de nossa liberdade. É nessa ‘simulação’ que repousa o interesse de Husserl, pois ela traz consigo certa *revogação da tese de existência* daquilo sobre o qual é projetada (HUSSERL, 2006, p. 79). Mas não é o caso da transformação de uma posição em sua antítese, sua negação:

Não abrimos mão da tese que efetuamos, não modificamos em nada a nossa convicção [...] E, no entanto, ela sofre uma modificação – enquanto permanece em si mesma o que ela é, nós a colocamos, por assim dizer, “*fora de ação*”, *nos a tiramos de circuito*”, “*a colocamos entre parênteses*”. Ela ainda continua aí, assim como o que foi posto entre parênteses continua a ser entre eles, assim como aquilo que foi tirado de circuito continua a ser fora da conexão com o circuito (HUSSERL, 2006, p. 79, grifo do original).

Como Husserl ainda destaca, o único componente do ensaio de dúvida universal cartesiano que lhe interessa é este “tirar de circuito”, o “pôr entre parênteses” que resulta numa epoché de caráter específico, que é “certa suspensão de juízo que é compatível com a convicção da verdade, convicção que permanece inabalada e eventualmente, por sua

²² “*To reflect on potentially interesting possibilities that lie dormant in the positioning of natural doubt, possibilities of which we are only dimly aware when actually under the sway, or in the grip of doubt itself*”.

evidência, inabalável” (HUSSERL, 2006, p. 80). Agora, quando aplicada à tese geral da atitude natural, a qual deve, portanto, permanecer em suspenso, o resultado é assim descrito:

Colocamos fora de ação a tese geral inerente à essência da atitude natural, colocamos entre parênteses tudo o que é por ela abrangido no aspecto ôntico: isto é, todo este mundo natural que está constantemente “para nós aí”, “a nosso dispor”, e que continuará sempre aí como “efetividade” para a consciência, mesmo quando nos aprouver colocá-la entre parênteses. Se assim procedo, como é de minha plena liberdade, então não nego este “mundo”, como se eu fosse sofista, não duvido de sua existência, como se fosse cético, mas efetuo a ἐποχή “fenomenológica”, que me impede totalmente de fazer qualquer juízo sobre existência espaço-temporal (HUSSERL, 2006, p. 81, grifo do autor, tradução modificada).

Isso significa que a epoché não é nenhum tipo de dúvida, instaurada por uma vontade arbitrária, contra uma verdade tacitamente aceita com base em evidências sempre aí presentes. Segundo Cairns (2013, p. 6), o esforço de qualquer crítica a respeito de um conhecimento dado (como é o caso da crítica epistemológica husserliana, utilizada nas *CM*, em busca de uma evidência primeira) não implica necessariamente uma dúvida a seu respeito. A atitude de suspensão de uma crença relativa a alguma suposta verdade “não é uma rejeição, nem mesmo uma dúvida. Ela é um tipo de ‘parentetização’ ou suspensão da suposta porção de conhecimento”²³ (CAIRNS, 2013, p. 6, tradução nossa). Quando a suspensão tem como alvo a crença característica da atitude natural, o mesmo autor ainda afirma que não se perde de vista o mundo no qual se acredita; ele se mantém como ‘fenômeno’, juntamente com a crença que lhe é inerente – apenas não tomamos mais parte nessa crença (CAIRNS, 2013, p. 7).

A validade da efetividade do mundo, agora, é somente “um simples fenômeno de validade” (2010, p. 66). A própria crença que sustenta a tese geral da atitude natural não é eliminada, ‘riscada do mapa’, mas é tomada como *fenômeno de crença*; ela continua aí

²³ “Is not a rejecting, nor even a doubting. It is a sort of ‘parenthesizing’ or bracketing the alleged bit of knowledge”.

presente – o mundo é visado *como* algo em que se acredita na atitude natural. A crença não é transformada em dúvida; a ‘parentetização’ se opõe a qualquer tomada de posição (HUSSERL, 2006, p. 80). A suspensão não é dúvida, pois, se o fosse, a epoché seria impraticável, dado que duvidar não é algo que esteja sob o controle de nossa vontade; é algo que depende de experiências que abalem uma convicção (SMITH, 2003, p. 22). A epoché, conforme já indicado, é um ato de nossa mais completa liberdade (HUSSERL, 2006, p. 79; 2012b, p. 191). A dúvida, sendo algo motivado, não possui caráter reflexivo, ao contrário da simulação de dúvida (da qual Husserl extrai o ‘pôr entre parênteses’). Esta possui algo de reflexivo na medida em que se trata de manter em suspenso aquilo sobre o qual se está avaliando o valor epistêmico. Ou seja, somos livres em relação àquilo que será objeto de reflexão. Assim, a epoché não é nada além de um processo reflexivo elevado à potência de uma profunda radicalidade filosófica (SMITH, 2003, p. 24-5). Ela não altera nossas convicções; apenas lhes adiciona “um determinado modo específico de consciência” (HUSSERL, 2006, p. 79), qual seja, a ‘parentetização’. Este novo modo específico de consciência, esta modificação da tese posta ‘entre parênteses’, é o que verdadeiramente interessa a Husserl. De acordo com Brainard (2003, p. 84, tradução nossa),

O que mais interessa a Husserl a respeito desta modificação [que pode ser retirada da dúvida cartesiana] é a transformação de atitude que ela pode acarretar; ela é portadora de um resultado completamente a parte de outras modificações, como a negação [...] Quando alguém nega na atitude natural, permanece na atitude natural. Mas, quando a parentetização ou exclusão mencionada atinge a tese mais fundamental – portanto, a tese geral – ela não nega simplesmente esta tese, mas a neutraliza completamente, e dá lugar a uma atitude totalmente nova, a atitude fenomenológica. É precisamente a diferença entre o efeito da negação e o da neutralização que causa a ruptura de Husserl com o esforço de dúvida de Descartes²⁴.

²⁴ “*What interests Husserl most about this modification is the transformation in attitude it can bring about; it harbors a result that is worlds apart from other modifications, such as negation [...] When one negates in the natural attitude,*

A suspensão da validade do mundo, tal como vivida na atitude natural, permite uma *mudança de atitude*. Em *Krisis*, é notável que Husserl se refira deste modo, por várias vezes, à redução fenomenológica (HUSSERL, 2012b, p. 65, p. 120-1, p. 123). A nova atitude é a *fenomenológica* ou *transcendental*, perspectiva por meio da qual não mais vivemos *na tese geral*, no direcionamento ‘ingênuo’ para o mundo, mas efetuamos atos de reflexão sobre os vividos da consciência na qual se constituem e confirmam quaisquer teses a respeito das coisas (HUSSERL, 2006, p. 117-8). Esta nova orientação, proporcionada pela ‘colocação fora de circuito’²⁵ da atitude natural, é, na verdade, uma “inversão do modo de pensar natural”²⁶ (HUSSERL, 1970b, p. 321, tradução nossa). Isso significa não mais compreender o mundo como algo ‘em si’, independente e oposto ao sujeito, mas como algo que lhe é correlato. Por isso Husserl pode afirmar que a epoché, ao instaurar a atitude fenomenológica, fornece “o derradeiro ponto de vista pensável de experiência e de conhecimento” (HUSSERL, 2010, p. 26). Mas, como tais conclusões podem ser extraídas da simples suspensão da tese geral da atitude natural? O que pode ainda restar após a ‘parentetização’ da validade do mundo, dado que este é, para Husserl, “o contexto de toda a nossa experiência *em geral*, e, portanto, de todo o *sentido*”²⁷ (LENKOWSKI, 1978, p. 301, grifo do autor, tradução nossa), e isso a despeito das afirmações de que a epoché não é uma negação? O que podem ser o “mundo fenomenológico” e suas objetividades, que permaneciam ocultos à atitude natural, e que só vêm à luz com a adoção da atitude fenomenológica (HUSSERL, 2006, p. 84-5)? Responder tais questões implica investigar a natureza *intencional* da consciência, buscando compreender como o mundo pode ainda permanecer um

one remains in the natural attitude. But when the bracketing or exclusion just mentioned targets the most fundamental thesis – thus, the general thesis – it does not merely negate that thesis, but neutralizes it altogether, and gives rise to a wholly new attitude, the phenomenological attitude. It is precisely the difference between the effect of negation and neutralization that causes Husserl to break with Descartes’s attempt to doubt”.

²⁵ Aqui, percebe-se a ligação entre epoché e redução (consequentemente, a mudança de atitude). Sobre essa ligação, que parece estar à base do uso indiscriminado, por parte de Husserl, dos termos ‘epoché’ e ‘redução fenomenológica’, cf. abaixo nota 65.

²⁶ “[...] *renversement du mode de penser naturel*”.

²⁷ “[...] *the context of all our experience in general, and therefore of all meaning*”.

objeto da nova ciência da fenomenologia, bem como as consequências da inversão de perspectiva acarretada pela redução transcendental.

1.2.1 A intencionalidade e a superação da dicotomia sujeito-objeto: o mundo como correlato intencional

Após a redução fenomenológica, a mudança de perspectiva aí envolvida determina que não mais se aceite ‘ingenuamente’ a existência de um mundo em si, mas que o olhar se volte para os vividos da consciência nos quais este mesmo mundo se dá. A redução marca o início de um retorno ao *ego* dos atos de consciência, ou, na linguagem de *Krisis*, de uma “questão retrospectiva” (*Rückfrage*) sobre os modos subjetivos de doação das objetividades (HUSSERL, 2012b, p. 83). Logo, o “resíduo fenomenológico”, o *ego* transcendental²⁸, não pode ser uma entidade desprovida de conteúdo; antes, deve se revelar como “*uma nova região do ser até agora não delimitada naquilo que lhe é próprio*” (HUSSERL, 2006, p. 83, grifo do autor). É preciso, então, atentar para o que ainda está dado ao *ego*, mesmo com a suspensão da totalidade de sentido que é o mundo.

O caráter essencial da consciência, o da intencionalidade, isto é, a especificidade da consciência de ser sempre consciência *de* algo, tem, aqui, um papel central. Ele anuncia a permanência, após a redução transcendental, do mundo e de todos os seus objetos, com seus respectivos horizontes de indeterminação, *como fenômenos reduzidos*, como puros correlatos da consciência. A intencionalidade garante ao *ego* a referência objetiva àquilo que se dá como fenômeno, e tal como se dá. Husserl assinala que

as vivências da consciência são também denominadas *intencionais*, em que a palavra ‘intencionalidade’ não significa, então, outra coisa senão esta propriedade universal e fundamental da consciência de ser consciência *de* qualquer coisa, de transportar em si, enquanto *cogito*, o seu próprio *cogitatum* (HUSSERL, 2010, p. 80, grifo do autor).

A redução não modifica essa característica das vivências intencionais, ela “não altera o fato de as múltiplas *cogitationes*, que se

²⁸ Sobre o problema do estatuto transcendental do *ego* revelado pela epoché, cf. abaixo seção 1.3.3.1.

referem ao mundano, transportarem em si próprias essa referência”, o que significa que “toda consciência é consciência disto ou daquilo. O *ego cogito* transcendental deve ser alargado: todo *cogito* traz, de uma maneira peculiar, seu *cogitatum*” (HUSSERL, 2010, p. 80, grifo do autor). Isso quer dizer que, com a *epoché* fenomenológica, não se perde o mundo; ele é mantido como o *cogitatum* do *cogito*. Assegura-se uma dupla direção: pelo lado noético (os atos intencionais do *ego*), a vida pura da consciência, e pelo lado noemático (o correlato da noese), o mundo tal como visado (HUSSERL, 2010, p. 83). A redução, portanto, “não nos põe perante um nada” (HUSSERL, 2010, p. 69); isto significa que “não perdemos propriamente nada, mas ganhamos todo o ser absoluto, o qual, corretamente entendido, abriga todas as transcendências mundanas, as ‘constitui’ em si” (HUSSERL, 2006, p. 117); tudo o que foi suspenso (o mundo em sua totalidade, a crença ‘óbvia’ em sua existência) não desaparece do campo da fenomenologia, mas é aí reencontrado sob “uma mudança de valor dos sinais”, é agora “apenas posto entre parênteses” (HUSSERL, 2006, p. 166)²⁹.

Aquilo que, à primeira vista, poderia parecer uma perda, um isolamento do *ego*, acarretado por um redobramento sobre si mesmo, revela-se como abertura para o mundo, reorientação do olhar em direção ao sentido que este mundo tem para nós enquanto correlato da consciência. O caráter intencional da consciência indica a possibilidade de superação de uma concepção dualista e estática da relação sujeito-objeto: a objetividade não é mais exterioridade, mas intencionalidade (DEPRAZ, 1995, p. 65). De acordo com Ricoeur (2009, p. 189, grifo do autor),

a exclusão do mundo não suprime a relação com o mundo, mas precisamente a faz aparecer como a ultrapassagem do *ego* para um sentido que ele traz

²⁹ Também em *Krisis*, Husserl não cessa de repetir aquilo que foi um alerta constante durante toda sua obra: “O mundo [...] precisamente do mesmo modo como era antes e ainda é para mim, como meu, como nosso, mundo humano, válido nos modos sempre subjetivos, não desapareceu, mas apenas é visto, durante a *epoché* levada a cabo de modo consequente, puramente como correlato da subjetividade para ele doadora do sentido de ser, subjetividade por cuja validade ele em geral ‘é’” (HUSSERL, 2012b, p. 124, grifo do autor). O problema da referência objetiva *pós*-redução será discutido, em conexão com os temas do idealismo transcendental-fenomenológico e do estatuto do noema (o objeto intencional, *tal como visado*), no capítulo II de nosso trabalho, seções 2.2, 2.2.1 e 2.3.

em si [...] A “reflexão” assume ao mesmo tempo o seu sentido amplo: refletir sobre si mesmo não é encaramujar-se ou retrair-se em uma solidão filosófica sem raízes no mundo, mas é também, e principalmente, refletir sobre o *cogitatum* do *cogito*, sobre o mundo em si, sobre o noema mundo. A reflexão não separa o *cogito* do *cogitatum*, mas cinde o mundo visado do mundo existindo absolutamente.

A concepção de uma relação intencional entre sujeito e objeto é o que permite a Husserl ir além da dualidade típica da modernidade e das teorias representacionais do conhecimento que, tradicionalmente, concebem esta relação como consistindo na oposição entre uma representação mental interna e um objeto externo³⁰. Para Husserl, de forma diferente, “as coisas não estão nelas [nas vivências da consciência] como num invólucro ou num recipiente”, mas se *constituem* na correlação com a subjetividade (HUSSERL, 2008, p. 30).

Para compreender adequadamente a inclusão do objeto intencional na esfera dos fenômenos reduzidos, é preciso ter em mente as distinções elaboradas por Husserl ainda nas lições de *IP*, em 1907. Após assegurar o caráter indubitável dos dados absolutos da consciência como um ponto de partida seguro para uma crítica fenomenológica do conhecimento (HUSSERL, 2008, p. 52-4), são expostos dois conceitos de imanência e, de forma correlata, de transcendência. Aquilo que se dá de forma imanente pode ser compreendido como: 1) o componente real (*reell*) da vivência (*Erlebnis*) intencional da consciência³¹; ou 2) aquilo

³⁰ Essa oposição é vista por Husserl como aquela originada na matematização do mundo a partir de Galileu: pela abstração de todo resquício subjetivo, deveria restar uma natureza objetiva, um “*mundo de corpos realmente encerrado em si*” (HUSSERL, 2012b, p. 47-8, grifo do autor). Com este passo, estaria preparado o caminho para o dualismo moderno, que emergiria logo em seguida com Descartes (HUSSERL, 2012b, p. 48). Com efeito, o problema da oposição entre as ideias ‘na’ alma e a existência dos objetos ‘fora’ dela é o tema central da Sexta Meditação de Descartes. Cf. DESCARTES, 2005, p. 109-34. Sobre a matematização da natureza e o surgimento do dualismo moderno, cf. *Krisis*, §§ 9-11.

³¹ Nas *LU*, Husserl identifica os componentes reais (*reellen*) como as partes ‘internas’ ao ato intencional. Elas são a *matéria* (o ‘como-o-quê’ o objeto é visado, o modo específico de determinação da referência objetiva), a *qualidade* (que estipula se um ato é um juízo, um desejo, uma representação etc.) e os *conteúdos representantes* (dados de sensação, no caso de uma percepção, por

que se dá em si mesmo de maneira absoluta. De forma correlata, a transcendência é o que não entra como realmente contido no ato intencional, assim como o que não se dá de forma absoluta (HUSSERL, 2008, p. 58-9). Aquilo que é imanente, na segunda acepção, é chamado por Husserl “*imanente no sentido intencional*” (2008, p. 81, grifo do autor). Esta imanência intencional permite a Husserl manter sob o olhar do fenomenólogo as objetividades dadas por meio dos atos da consciência, embora estas não estejam realmente inclusas no vivido. É evidente, ou seja, é algo dado de maneira absoluta, portanto, de acordo com o segundo sentido da imanência, que o objeto visado se dá *tal como visado*. Isso significa que “vemos diretamente e apreendemos diretamente o que intentamos (*meinen*) intuitiva e apreensivamente” (HUSSERL, 2008, p. 75, grifo do autor). Deste modo, tem-se a demarcação, já em *IP*, da dupla ramificação das análises fenomenológicas, segundo a imanência real (*reell*) – orientação noética, para o que está realmente incluso no ato – e segundo a imanência intencional – orientação noemática, para o objeto tal como visado pela consciência (HUSSERL, 2008, p. 81). Logo, após a redução fenomenológica, não estamos restritos ao conteúdo real (*reell*) das vivências intencionais; antes, no terreno fenomenológico de investigação, estão incluídas todas as objetividades visadas pela consciência. Trata-se de uma “restrição à esfera do *dar-se em si puro*”, e isso equivale a uma restrição “à esfera do que está dado exatamente no sentido em que é visado” (HUSSERL, 2008, p. 88, grifo do autor).

No fenômeno puro reduzido, isto é, após a ‘colocação entre parênteses’ da efetividade do mundo, ainda se encontra a característica essencial de “referir-se ao transcendente, intentá-lo neste ou naquele modo” (HUSSERL, 2008, p. 71). É o que Husserl chama, nas lições de *GP*, de 1910-11, de “transcendência na imanência”³² (HUSSERL, 1994, p. 101, tradução nossa), mas que já se anunciava desde as lições de *IP*: “A noção de *transcendência imanente* está, assim, presente desde 1907,

exemplo). Ou seja, são os momentos realmente contidos no próprio ato intencional, diferentemente do objeto visado, que está contido no ato somente de maneira *intencional* (o objeto não está ‘na’ vivência). Em *Id I*, esta visão é ligeiramente alterada, passando por algumas reformulações terminológicas: aquilo que é componente real de um ato são os *dados hiléticos* (dados de sensação) e as ‘*apreensões*’ (*Auffassungen* – caracteres noéticos que ‘animam’ os dados hiléticos). Cf. HUSSERL, 1985, p. 60-78; 2006, p. 193-7, p. 223-6; 2012a, p. 340-3, p. 353-7, p. 367-8. Para uma apresentação rápida destas noções, cf. DRUMMOND, 2007, p. 176.

³² “*Transcendencia en la inmanencia*”.

sob a figura de uma consciência imanente alargada, que acolhe em si sempre mais de teor transcendente de sentido”³³ (DEPRAZ, 1995, p. 32, grifo da autora, tradução nossa). A transcendência, a partir da reestruturação que Husserl confere a esse conceito, não mais é pensada somente em termos de contraposição à imanência real (o que ainda manteria a discussão sob a chancela de uma imanência psíquica que se opõe a uma exterioridade absoluta do objeto), mas é compreendida em termos intencionais. Isso indica que a transcendência, agora, nada mais significa do que uma ‘realização’ ou ‘operatividade’ (*Leistung*) intencional da consciência³⁴ (HUSSERL, 2006, p. 117; 2010, p. 42, p. 126; ZAHAVI, 2001, p. 10, p. 12).

A partir do que foi exposto sobre o conceito de ‘transcendência na imanência’, o que nos interessa, nesta altura de nossa pesquisa, é manter em mente que a correlação intencional não deve ser admitida sob os moldes de uma dicotomia tradicional entre sujeito e objeto, o que, para Husserl, seria uma “ingenuidade” (HUSSERL, 2012b, p. 212); e que a epoché não nos deixa com um *ego* desprovido de qualquer conteúdo. A tarefa da fenomenologia se revela como a de “*explicitar o sentido que este mundo tem para todos nós, antes de todo filosofar*” (HUSSERL, 2010, p. 186, grifo do autor), o que implica dizer que o mundo e sua infinidade de objetos e de horizontes de indeterminação não desaparecem com a redução fenomenológica, mas são delimitados como “fenômenos no sentido da fenomenologia” (HUSSERL, 2010, p. 69), isto é, tal como visados nas vivências intencionais da subjetividade transcendental³⁵.

³³ “*La notion de transcendance immanente est donc présente dès 1907, sous la figure d’une conscience immanente élargie qui accueille en elle toujours davantage de teneur transcendante de sens*”.

³⁴ Obviamente, este tipo de reorientação das concepções ligadas à atitude natural, provocada pela epoché, já deixa antever o idealismo transcendental no qual irá culminar a fenomenologia husserliana. A mudança de atitude, que permite ao fenomenólogo perceber que o sentido da transcendência (e, num aprofundamento das análises, da efetividade) dos objetos do mundo é algo constituído na e pela consciência, conduz à afirmação da anterioridade ontológica desta última frente ao mundo natural (HUSSERL, 2006, p. 114-8, p. 128-30; 2010, p. 69). Esta constatação, de acordo com Lavigne (2001, p. 313-4), é já a tese central do idealismo de Husserl. No entanto, procurar-se-á abordar o tema do idealismo transcendental-fenomenológico de forma mais detida na sequência do trabalho (capítulo II).

³⁵ Novamente, assinalamos que o problema da permanência do mundo após a epoché/redução e da referência objetiva a este mundo será discutido abaixo,

1.2.2 Redução e ‘inversão’

Como consequência daquilo que viemos discutindo, pensa-se ser possível compreender os momentos essenciais da redução fenomenológica. No entanto, um aspecto citado *en passant* deve agora prender nossa atenção, dada sua relevância. Trata-se daquilo ao qual Husserl (2010, p. 67; 2012b, p. 162, p. 197) alude como sendo uma *inversão* ou *reversão* (*Umstellung, Umwendung*)³⁶. Para Kern (1977, p. 145, tradução nossa), que fala de uma “inversão transcendental”³⁷, este conceito é aquilo que Husserl teria em mente ao tentar alcançar o sentido final da redução fenomenológica. Depraz (1995, p. 63, tradução nossa) usa o termo “conversão reflexiva”³⁸. De que se trata?

Conforme indicado anteriormente, a atitude fenomenológica ou transcendental significa uma reestruturação de nossa compreensão natural do mundo. Este não mais é visto como algo ‘em si’ e ‘por si’, simplesmente dado e oposto ao sujeito que dele faz experiência. Ele se torna correlato intencional da consciência, constitui-se nas vivências do *ego*. Ou, nas palavras de *IP*, em uma passagem que já parece prenunciar o idealismo transcendental a ser proclamando abertamente nas *CM*, a objetividade em geral “só é o que é na sua correlação com o conhecimento possível” (HUSSERL, 2008, p. 105). É esta inversão do olhar, agora voltado para a “consciência doadora de sentido” (HUSSERL, 2006, p. 128), que se liga essencialmente à redução fenomenológica. De acordo com Kern, a redução marca a passagem de uma perspectiva sobre o mundo a outra:

[A redução transcendental] é a transição (*Übergang*) do caráter limitado da consciência natural, que vê os objetos apenas positivamente como coisas estáticas, fixas e estranhas, que permanecem ali adiante, para o pensamento filosófico, que reconhece o mundo como a realização própria da consciência, mudando e se

seções 2.2, 2.2.1 e 2.3.

³⁶ Em *Krisis*, § 70, Husserl utiliza o mesmo termo que é citado por Kern (1977, p. 144), “*Umstellung*”. A tradução para o português optou por ‘transformação’. Segue-se, aqui, a indicação de Kern e a edição da *Husserliana VI*. Cf. HUSSERL, 1976b, p. 247.

³⁷ “*Transcendental reversal*”. Em *Krisis*, Husserl também fala em termos de uma “*transzendentalen Umwendung*”. Cf. HUSSERL, 1976b, p. 202.

³⁸ “*Conversion réflexive*”.

desenvolvendo em várias formas [...] Seu caráter básico [da redução] consiste na *inversão* (*Umstellung*) de uma reflexão radical que rompe com a vida natural-objetiva do mundo³⁹ (KERN, 1977, p. 144, grifo do autor, tradução nossa).

“A redução fenomenológica não é nada a mais que uma mudança de atitude”⁴⁰ (HUSSERL, 1996, p. 436, tradução nossa): esta afirmação encontrada em *EP II*, datada de 1924, parece se ligar às observações de *Krisis* de que a epoché é uma “*alteração total da atitude natural*” (HUSSERL, 2012b, p. 120-1, grifo do autor)⁴¹. A totalidade de sentido configurada pelo mundo, incluindo-se todas as objetividades passíveis de serem aí dadas, é, a partir da epoché e da redução fenomenológica, sempre relativa à consciência; constitui-se no fluxo de vivências intencionais⁴². Utilizando as palavras de Lenkowski (1978, p. 315, grifo

³⁹ “[...] *it is the transition (Übergang) from the limited character of consciousness, which sees objects only positively as static, fixed, foreign things standing over against, to philosophical thinking, which recognizes the world as the proper achievement of consciousness, changing and developing throughout various forms [...] Its basic character consists of the reversal (Umstellung) of a radical reflection which breaks through the natural-objective life of the world*”.

⁴⁰ “*Phänomenologische Reduktion ist eben gar nichts anderes als Einstellungsänderung*”.

⁴¹ Nestas duas passagens, parece ser apreensível a ambiguidade com a qual Husserl trata a epoché e a redução fenomenológica. Pois, se a redução é a mudança de atitude que passa a apreender a correlação na qual o objeto é dado, este mesmo status (como ‘mudança de atitude’) é dado à epoché, chamada, nas páginas de *Krisis*, de “transcendental” ou “universal” (HUSSERL, 2012b, p. 120-1). Ou, ainda, seria possível considerar a existência de *duas* modificações de atitude: uma, consistindo na ‘neutralização’ da tese geral da atitude natural; outra, na ‘conversão’ da atenção do sujeito, não mais voltada pura e simplesmente aos objetos, mas às vivências nas quais estes objetos são dados. Com efeito, Schmitt (1959, p. 238-9) se refere à epoché como uma mudança de atitude, tal como Husserl, no trecho citado de *Krisis*. Mas, na passagem de *EP II* indicada, é a *redução* que é tratada como uma *mudança* ou *alteração*.

⁴² Conforme já apontado anteriormente, para autores como Lavigne (2001, p. 314) e Philipse (1995, p. 249-52), esta posição a respeito da dependência do mundo frente à consciência e da inversão da atitude natural é a própria tese central do idealismo transcendental husserliano. Também Drummond (2008, p. 193-4) assinala que a filosofia transcendental de Husserl tem suas raízes neste ‘giro’ do olhar (que já seria anunciado em *IP*): o sujeito não mais se dirige diretamente às coisas do mundo, mas se volta para a correlação intencional na qual os objetos são experienciados. Interessa-nos frisar esta inversão ligada à

do autor, tradução nossa), o mundo perde a sua “compreensibilidade *in-se-et-per-se*”⁴³. Esta inversão representa a verdadeira “virada copernicana”, a mudança do olhar que apreende, então, “a subjetividade absoluta, constituinte de todo o ente no seu sentido e validade” (HUSSERL, 2012b, p. 161-2).

A redução fenomenológica é um método que não exige pouco daquele que se dispõe a acompanhar Husserl na travessia do “portão de entrada” dos domínios da subjetividade pura (HUSSERL, 2012b, p. 207-8). É uma espécie de ‘reorientação do olhar’; a compreensão da realidade como algo correlativo a uma consciência que lhe é doadora de sentido. A epoché e a instauração da atitude fenomenológica são capazes de promover “uma transformação pessoal completa, que seria de comparar principalmente com uma conversão religiosa” (HUSSERL, 2012b, p. 112). Neste sentido, interpretando estas passagens de *Krisis*, Dodd (2004, p. 183, tradução nossa) assinala que “assim como a epoché, uma conversão é uma mudança que transforma o significado do todo”⁴⁴; ela é algo que “redefine o sentido da totalidade da vida na qual todas as atividades são buscadas”⁴⁵. A epoché fenomenológica, por conseguinte, mostra-se como algo a ser assumido de modo a (ao menos, este parece ser o intento de Husserl) alterar substancialmente a maneira como o mundo pré-dado, sempre aí com o caráter do ‘disponível’, utilizando a linguagem de *Id I*, é compreendido. O ponto chave é alcançar o *insight*

epoché e à redução, pois alguns dos problemas a serem destacados adiante em relação à via cartesiana, utilizada nas *CM*, conectam-se com o momento em que esta ‘conversão do olhar’ é alcançada, se *antes* ou *depois* da efetuação da ‘parentetização’. Cf. abaixo seção 1.4.

⁴³ “In-se-et-per-se *understandability*”.

⁴⁴ “*Like the epoché, a conversion is a shift that transforms the meaning of the whole*”.

⁴⁵ “*Redefines the sense of the whole of life within which all activities are pursued*”. Dodd (2004, p. 183-8) ainda compara a epoché com uma conversão num sentido que aproxima Husserl de Santo Agostinho: “Na epoché, como um gesto filosófico arquetípico, eu me volto para mim mesmo, para minha vida, portanto alcançando a oportunidade, não simplesmente para ser o que sou, mas para ser o que sou como aquele que é responsável pelo que vejo” (DODD, 2004, p. 187-8, tradução nossa) (*In the epoche, as an archetypal philosophical gesture, I turn to face myself, my life, thereby gaining the opportunity not simply to be what I am, but to be what I am as the one who is responsible for what I see*). Essa interpretação, como o autor insinua, e mesmo as palavras de Husserl parecem endossar (*Krisis*, § 35), traz consigo uma carga que quase se poderia dizer ‘existencial’.

da correlação mundo-consciência, apreendendo o fato de que o primeiro termo desta equação “ganha a partir de mim próprio [...] todo o sentido e validade de ser que tem de cada vez para mim” (HUSSERL, 2010, p. 72). A consciência traz intencionalmente em si todo o ser do mundo transcendente, que deve, então, servir como ‘guia’ na exploração do domínio transcendental (FINK, 1970, p. 128; ZAHAVI, 2001, p. 8); ou, nas palavras de Husserl (2012b, p. 140), um “índice, fio condutor intencional”⁴⁶. A redução, assim, é a instituição da atitude apropriada ao novo terreno de investigação, qual seja, a subjetividade transcendental e seu correlato, o fenômeno transcendental ‘mundo’ (FINK, 1998, p. 136). A epoché e a redução possibilitam que permaneçamos ‘junto às coisas mesmas’, *tal como estas são visadas intencionalmente*.

1.2.3 Epoché e redução: proteção contra a *metabasis*

Além de assegurar o acesso ao novo domínio científico próprio à fenomenologia, ou seja, de nos alçar ao nível de uma “*dimensão completamente nova*”, que, por isso mesmo, requer “*pontos de partida inteiramente novos*” (HUSSERL, 2008, p. 45, grifo do autor), a epoché fenomenológica⁴⁷ também desempenha outra função, essencialmente conectada a esta e, acredita-se, tão importante quanto. Trata-se da necessidade de manter o olhar voltado ao novo campo de conhecimento conquistado, prevenindo-se contra a intervenção, na nova atitude instaurada – a fenomenológica – de conceitos originados no seio da atitude natural. É aquilo que Husserl (2006, p. 138; 2008, p. 23, p. 63) chama de *metabasis*, ou, utilizando a expressão aristotélica completa, “*metabasis eis allo genos*”⁴⁸ (HUSSERL, 2005, p. 31; 2008, p. 63).

⁴⁶ A ideia de que o objeto intencional deve servir como guia das descrições fenomenológicas é expressa por Husserl também nas *CM*, § 21: ele deve ser o “fio condutor transcendental” (HUSSERL, 2010, p. 95).

⁴⁷ Este é um dos momentos em que fica flagrante a equivocidade dos termos ‘epoché’ e ‘redução’, especialmente em *Id I*. Aí, Husserl alerta que é tarefa das “parentetizações” promovidas pela *redução fenomenológica* prevenir-nos contra o uso de premissas pertencentes aos domínios mantidos ‘entre parênteses’, isto é, a realidade natural (HUSSERL, 2006, p. 138).

⁴⁸ O’Connor (2008) traça a genealogia desta preocupação husserliana, creditando-a a Aristóteles e Brentano. Nos *Segundos analíticos*, Aristóteles estabelece que a *metabasis* é uma confusão entre gêneros, isto é, uma demonstração que falha em fornecer conhecimento científico, pois tenta provar uma conclusão empregando premissas contidas em um gênero diferente daquele ao qual a conclusão a ser provada pertence. Ora, isso é um erro, pois uma

Nos *Prolegômenos à lógica pura*, Husserl define a *metabasis* como

a *confusão de domínios*, a mistura do que é heterogêneo numa pretensa unidade de domínio, especialmente quando se funda numa interpretação totalmente errônea do objeto cuja investigação pretende ser o objetivo essencial da ciência visada (HUSSERL, 2005, p. 31, grifo do autor).

No caso das *LU*, a preocupação de Husserl é com a confusão entre os domínios do real e do ideal, que levaria à construção de uma lógica psicologicamente fundada (HUSSERL, 2005, p. 32)⁴⁹. Em relação à passagem da visão de mundo natural, ‘ingênua’, condensada na tese geral da atitude natural, para a perspectiva propriamente fenomenológica ou transcendental, o perigo da *metabasis* se anuncia na forma dos “contrassensos da intromissão inadvertida de representações naturais ingênuas” (HUSSERL, 2012b, p. 126) no terreno de investigações tornado acessível pela epoché. A *metabasis*, então, se configura como uma “intromissão de premissas pertencentes àqueles domínios postos entre parênteses” (HUSSERL, 2006, p. 138), isto é, o domínio da efetividade natural, englobando em si tanto a vida pré-científica quanto as ciências positivas.

De acordo com Kern (1977, p. 138), o investigador transcendental está sempre sujeito a compreender e tentar explicar a vida subjetiva transcendental de maneira natural, isto é, a partir de categorias próprias da atitude natural suspensa pela epoché. Isto quer dizer que persistem, por todo lado, as “tentações constantes de fazer uma *metabasis* errônea [...] São tentações tão fortes que ameaçam mesmo

ciência deve demonstrar as relações necessárias dentro de um mesmo gênero. Cf. ARISTÓTELES, 1957, p. 528, 530-1, 597 (*An. Post.*, 75a28-31, 75a38-75b11, 87a38-87b4). Em relação à influência de Brentano, O’Connor (2008, p. 739) assinala que o ponto central é a insistência em delimitar o domínio próprio da psicologia em relação às demais ciências, exigência ligada à necessidade de clarificação dos termos equívocos utilizados tanto por estas quanto por aquela. Com efeito, este fator parece delinear claramente a preocupação husserliana em manter de forma nítida a distinção e a distância entre as atitudes natural e fenomenológica/filosófica.

⁴⁹ Ou seja, o tratamento psicologista da lógica é fruto de uma *metabasis* entre os domínios do real e do ideal (O’CONNOR, 2008, 737).

aquele que se livrou de mal-entendidos de ordem geral em domínios particulares” (HUSSERL, 2006, p. 138, grifo do autor). Assim, só haveria um meio de contornar esta dificuldade: “a epoché transcendental de tudo aquilo que possui validade positiva”⁵⁰ (KERN, 1977, p. 138, tradução nossa). Com efeito, a importância do problema da *metabasis* é tamanha que Husserl chega mesmo a afirmar, em *IP*, que a dificuldade imposta por essa tendência que ameaça a atitude própria ao fenomenólogo produz “a dedução suficiente e completa do *princípio gnoseológico* [a redução fenomenológica]”⁵¹ (HUSSERL, 2008, p. 63, grifo do autor). A partir da interpretação de O’Connor (2008, p. 737), o papel central da preocupação com a *metabasis* parece fornecer à redução uma *dedução* no sentido kantiano⁵²: a justificação de sua legitimidade (e mesmo de sua necessidade, poder-se-ia afirmar)⁵³.

⁵⁰ “*The transcendental epoché of everything with positive validity*”.

⁵¹ Em *IP*, Husserl fala da necessidade da *redução gnoseológica*, isto é, a desconexão do transcendente (daquilo que não se dá em si mesmo, de acordo com o segundo sentido de ‘transcendência’ delimitado por Husserl – cf. acima seção 1.2.1). Ou seja, a suspensão daquilo que não se dá de forma intuitiva à consciência na correlação intencional. Em *Id I*, essa suspensão será melhor compreendida, talvez até pelo próprio Husserl, como um ‘tirar de circuito’ a tese da existência de um mundo em si independente da correlação com a consciência. A redução gnoseológica, isto é, o princípio gnoseológico enunciado por Husserl, é identificada com a *redução fenomenológica* logo depois no texto de *IP*. Cf. HUSSERL, 2008, p. 63-4. Não é inoportuno lembrar que, em *IP*, a redução fenomenológica é sinônimo da suspensão das transcendências.

⁵² Na *Crítica da Razão Pura*, Kant toma emprestada a terminologia utilizada em um sistema legal de base romana para distinguir entre questão de *fato* e questão de *direito*. A exigência de provas acerca desta última chama-se *dedução*, e deveria “demonstrar o direito ou a legitimidade” de uma pretensão (KANT, 2010, p. 119 [*KrV B116*]). Assim, Kant nomeia como ‘dedução transcendental’ o procedimento pelo qual se deveria justificar a legitimidade do uso empírico das categorias do entendimento (WOOD, 2008, p. 67-8). Logo, relativamente à redução fenomenológica, uma dedução, tomada neste sentido, teria a função de estabelecer a legitimidade do seu recurso.

⁵³ É necessário frisar que, para O’Connor (2008, p. 737), o problema da *metabasis* parece, por si só, determinar uma justificação adequada para a efetuação da redução. No entanto, no texto de *IP*, Husserl conjuga este ponto com outro, considerado de igual importância na ‘dedução’ da epoché: a impossibilidade de se apreender o *como* da possibilidade do conhecimento a partir de suposições a respeito de um ser transcendente (ou seja, supondo de antemão que há algo para além do que é dado, permanecendo problemático

A epoché fenomenológica aparece, deste modo, não somente como a ruptura com a atitude natural, mas como uma espécie de salvaguarda contra as más compreensões a respeito do novo domínio de investigação (a consciência pura, transcendental) que poderiam fazer com que se procure elucidar o que é dado nesta esfera por meio de conceitos ainda presos à visão natural do mundo. A epoché, enquanto abstenção universal a respeito do ser do mundo natural, não é um ato fugaz, mas a instauração de uma atitude, a *fenomenológica*; esta se mostra, então, como “um comportamento permanente”⁵⁴ (FINK, 1998, tradução nossa).

Talvez o problema maior originado na confusão entre as esferas transcendental e natural seja aquele sobre o qual Husserl alerta ainda em *IP*: o “erro básico do psicologismo”⁵⁵ (HUSSERL, 2008, p. 63). No caso da descoberta da subjetividade transcendental, isso equivaleria a ‘psicologizá-la’, recolocando o problema da dicotomia sujeito-objeto em termos de uma oposição entre interior e exterior. Logo, perde-se de vista a conquista da compreensão do caráter intencional da consciência e da distinção entre os dois sentidos de imanência e transcendência, *real* (*reell*) e *intencional*. Apreender a consciência transcendental como psicológica dá origem ao *psicologismo transcendental*, e tal erro consiste em “um desses detalhes, aparentemente insignificantes, que decidem, porém, dos caminhos e descaminhos filosóficos” (HUSSERL, 2010, p. 79). O resultado desastroso desta desorientação seria a busca pela solução dos problemas epistemológicos numa errônea tentativa de proceder da imanência do *ego* (entendida como interior) para uma transcendência que lhe seria oposta (um exterior)⁵⁶.

apenas *como* a consciência sai de si mesma e alcança algo ‘fora’ dela) (HUSSERL, 2008, p. 62-3). Nesta linha de pensamento, as *CM* fazem eco ao que já é enunciado em 1907: “Não estará, por conseguinte, a validade da apercepção do mundo já pressuposta na própria posição da questão, não terá ela entrado no próprio sentido da pergunta, se bem que só da sua resposta pudesse resultar, em geral, a justificação dessa mesma validade objetiva?” (HUSSERL, 2010, p. 126). Portanto, indicar o *nonsense* desse círculo também figura, ao menos em *IP*, como uma justificação para o princípio gnoseológico da redução fenomenológica.

⁵⁴ “*Un comportement permanent*”.

⁵⁵ Adotando a definição geral oferecida por González Porta (2013, p. 122), ‘psicologismo’ significa reduzir qualquer tipo de objeto a entidades psíquicas (o que, em Husserl, quer dizer algo realmente (*reell*) contido na consciência).

⁵⁶ González Porta (2013, p. 126-7) adverte que a confusão entre subjetividade psicológica e transcendental não é suficiente para caracterizar o psicologismo

Deste modo, a epoché fenomenológica, entendida a partir do problema da *metabasis*, promove a manutenção da perspectiva correta para a abordagem dos fenômenos tal como eles se dão, enquanto *cogitata* das *cogitationes*. Ela evita o retorno sub-reptício do mundo em sua compreensibilidade natural que nos é familiar (LENKOWSKI, 1978, p. 316). Com isso, a epoché promete instaurar uma posição consoante ao princípio já proclamado nas *LU*, qual seja, o da “ausência de pressupostos” (HUSSERL, 2012a, p. 17); a descrição fenomenológica deve se dar na “absoluta ausência de preconceitos” (HUSSERL, 2010, p. 83, grifo do autor), isto é, sem a intervenção ilícita de categorias originadas no seio da atitude natural, sejam elas oriundas das ciências positivas ou mesmo da tradição filosófica.

1.3 A VIA CARTESIANA DAS MEDITAÇÕES

Uma vez delimitados os caracteres que parecem essenciais à compreensão da natureza da epoché e da redução transcendental-fenomenológica, podemos nos voltar para o modo como estes procedimentos são apresentados nas páginas das *CM*. O ponto de partida adotado por Husserl o aproxima, inequivocamente, do pai da filosofia moderna. As motivações que põem em movimento as engrenagens do labor filosófico são, nesta obra, marcadamente de orientação cartesiana: ao empreender o diagnóstico de que as ciências positivas padecem de obscuridades em seus fundamentos e de que a filosofia vive uma situação alarmante de flagrante estilhaçamento de sua problemática e método, Husserl, tal como Descartes antes dele, propõe-se a perseguir a titânica tarefa de construir uma filosofia capaz de servir como base segura para o desenvolvimento das ciências. A meta a ser perseguida, então, é a de fundar uma filosofia adequada ao “sentido fundamental da

transcendental. Antes, é preciso também atentar para o *problema transcendental*, isto é, a questão sobre como aquilo que é objetivo se confirma e adquire validade na imanência do *ego* puro (HUSSERL, 1997, p. 96). A partir daí, o psicologismo transcendental está ligado ao direcionamento desta questão para uma subjetividade psicológica, o que acarreta uma compreensão equivocada da radicalidade do problema e uma solução imprecisa (GONZÁLEZ PORTA, 2013, p. 127). O resultado é a recaída naquilo que Husserl alerta como sendo um círculo no qual se pressupõe algo que faz parte do problema, isto é, a validade objetiva de um mundo exterior, existindo por si mesmo. Este problema já foi aludido acima (cf. nota 53). Husserl também expõe o problema da circularidade em *FTL* (HUSSERL, 1962, p. 264) e no famoso *Encyclopaedia Britannica Article* (HUSSERL, 1997, p. 96, p. 98).

filosofia autêntica”, que possa ser erigida “a partir da derradeira ausência de pressupostos”, tendo como alicerce “evidências últimas por ela própria produzidas”, sendo assim, uma filosofia “absolutamente auto-responsável” (HUSSERL, 2010, p. 55).

Tendo em mente as preocupações que norteiam o curso inicial do pensamento de Husserl nas *CM*, não é difícil antever que o tom das discussões e do modo pelo qual o filósofo pretende introduzir a fenomenologia transcendental como sendo essa verdadeira ‘filosofia primeira’ será acentuadamente o de uma crítica epistemológica. Aqui é onde entra a chamada via cartesiana para a redução transcendental: seu papel será mostrar que a realização da ideia de uma filosofia absolutamente fundada em evidências últimas conduz ao retorno ao *ego* como o solo último de qualquer evidência. Este *ego*, que não é o *ego* cartesiano, pois não se trata de um “pedaço do mundo” (HUSSERL, 2010, p. 73-4), é a subjetividade transcendental, o terreno da ciência da fenomenologia transcendental. A via cartesiana, portanto, é o curso de pensamento que deve mostrar *por que* é preciso voltar a atenção ao *ego cogito*, bem como adotar uma mudança de perspectiva a partir da instauração da epoché, cuja efetuação franqueia o acesso ao domínio de investigação da fenomenologia, a saber, o “domínio da auto-experiência transcendental” (HUSSERL, 2010, p. 77). Seguiremos, num primeiro momento, a esquematização da via cartesiana sugerida por Kern (1977, p. 127), a fim de precisar seus momentos essenciais.

1.3.1 Estrutura geral da via cartesiana

O primeiro passo da via cartesiana para a redução transcendental-fenomenológica é a constatação da ideia da filosofia como uma ciência absolutamente fundada; este fundamento deve ser um ponto de partida absoluto, consistindo de uma evidência absoluta, completamente indubitável. Em seguida, é preciso encontrar tal início absoluto. Uma crítica da evidência do mundo transcendente mostra que esta não cumpre os requisitos exigidos para a fundação de uma filosofia radical, o que leva o “filósofo incipiente” (HUSSERL, 2010, p. 52) a exercer uma epoché (uma suspensão da validade) de todo conhecimento do mundo e de seus objetos, seja este conhecimento científico ou pré-científico. O terceiro passo pode ser resumido na seguinte questão: há algum conhecimento que resista a tal crítica universal? A resposta é afirmativa: “permanece o cogito daquele que filosofa, o objeto da cognição imanente, e este é absolutamente evidente. O início absoluto é

seguro”⁵⁷ (KERN, 1977, p. 127, tradução nossa). A quarta etapa da via cartesiana é a constatação de que o *ego* traz em si, intencionalmente, o mundo em sua totalidade, como correlato seu: o *cogito* que resiste à mais dura crítica epistemológica traz consigo seu *cogitatum*, o mundo. Este, embora não mais aceito em sua validade natural, é, contudo, mantido a título de correlato intencional – o mundo enquanto visado; ou, ainda, como mero *fenômeno*. A subjetividade pura, nesse estágio da reflexão, é apreendida em sua natureza completa, isto é, não como homem *no* mundo, pois este também se resume a um *cogitatum* desta mesma subjetividade, agora compreendida como *transcendental*⁵⁸.

Com esta estrutura básica como pano de fundo, pode-se, agora, trilhar o caminho apresentado por Husserl nas *CM*, texto em que, de acordo com Drummond (1975, p. 57), a via cartesiana para a redução fenomenológica é exposta em sua forma mais pura e completa.

1.3.2 Empreendendo a via cartesiana nas *CM*

Uma vez que a ideia inicial é resgatar o radicalismo cartesiano, a estratégia adotada por Husserl é “pôr de lado, desde logo, todas as nossas convicções até agora válidas e, com isso, também todas as nossas ciências” (HUSSERL, 2010, p. 57). Este primeiro passo é visto por Smith (2003, p. 16) como uma forma superficial da epoché, dado que não se trata ainda da efetivação universal desta a respeito do mundo em sua totalidade. Já aqui se anuncia uma primeira dificuldade: se as ciências são agora somente “presumidas”, se lhes recusamos qualquer tomada de posição acerca de sua validade (HUSSERL, 2010, p. 58, p. 59), o mesmo não deve ocorrer com qualquer ideal de uma ciência a ser fundada? Mas, se as ciências estão suspensas enquanto fato cultural, ainda é possível assumir o *ideal* de ciência como algo presumido e indeterminado e buscar sua determinação por uma imersão no próprio esforço científico, pois aí existe uma pretensão não completamente realizada pelo simples existir fático das ciências particulares (HUSSERL, 2010, p. 58, p. 59). A partir disso, Husserl afirma que “*reside* precisamente nesta pretensão a ciência enquanto ideia –

⁵⁷ “*There remains the ‘cogito’ of the one who philosophizes, the object of immanent cognition, and this is absolutely evident. The absolute beginning is secure*”.

⁵⁸ Como veremos no terceiro capítulo de nosso trabalho, essa autoapreensão ‘clara e distinta’ da subjetividade transcendental não surge tão facilmente quanto Kern considera. Cf. abaixo, capítulo III, seção 3.1.

enquanto ideia de ciência autêntica” (2010, p. 59, grifo do original).

Esta ‘imersão’ no labor científico revela que a ideia aí subjacente é a de *fundamentação*, de confirmação da verdade de seus juízos na *evidência* (*Evidenz*), já que, na experiência evidente, “a coisa está presente como *ela própria* [*sie selbst*], o estado-de-coisas está presente como ele próprio – aquele que julga tem-nos, portanto” (HUSSERL, 2010, p. 60, grifo do autor). Como sugere Depraz (1995, p. 51, grifo do autor, tradução nossa), esta não parece ser uma ideia propriamente nova no pensamento husserliano, dado que já nas *LU* é estabelecido que “o ‘vivido da verdade’ se chama *evidência*”⁵⁹. Ou seja, o ideal científico nada mais faz do que reiterar a concepção de Descartes de uma ciência universal, fundamentada e justificada sobre bases últimas (HUSSERL, 2010, p. 61). Mas, para além disso, Husserl também vê na ideia de uma ciência autêntica a pretensão à universalidade *sistemática* dos conhecimentos; isto é, há uma *ordem* nos conhecimentos, indo daqueles que são em si anteriores aos que são posteriores (e que encontram sua fundamentação naqueles). Impera no ideal científico, deste modo, um início e uma progressão que, segundo Husserl, não são frutos de alguma escolha arbitrária, mas fundamentam-se na ordem das próprias coisas (HUSSERL, 2010, p. 61-2).

Com estas reflexões preliminares, Husserl já se sente apto a estabelecer um primeiro princípio metodológico: não conferir validade a nada que não tenha sido experienciado em primeira mão pelo sujeito, nada que ele não possa comprovar, por si mesmo, na mais clara evidência (HUSSERL, 2010, p. 62). Juntamente com a concepção, derivada do ideal de ciência, segundo a qual deve haver uma ordem de conhecimentos, resulta que, se esta ideia perseguida por Husserl deve ser possível, então o ‘filósofo iniciante’ deve ser capaz de encontrar evidências que, além de assegurarem a validade do estado-de-coisas por elas dado, também devem ser primeiras, anteriores a outras evidências. Mais: o seu próprio caráter de anterioridade também deve ser algo que seja dado evidentemente (HUSSERL, 2010, p. 63).

Ainda mais um elemento é acrescentado à cadeia de exigências que Husserl impinge sobre a evidência a partir da qual uma filosofia universal deve ser construída. Ela diz respeito à natureza dessa evidência. Ela deve ser *apodítica*, isto é, deve excluir a possibilidade de que o seu contrário seja verdadeiro. Uma evidência apodítica torna impossível qualquer dúvida, uma vez que é simplesmente impensável o seu não-ser (HUSSERL, 2010, p. 64-5). Deste modo, estabelecem-se os

⁵⁹ “*Le « vécu de la vérité » se nomme évidence*”. Cf. HUSSERL, 1985, p. 89ss.

contornos finais da exigência inicial capaz de lançar a pedra fundamental para a edificação da filosofia universal e das ciências. É preciso uma evidência que cumpra dois requisitos: 1) ela deve ser apoditicamente dada como uma evidência primeira, anterior a qualquer outra (ou seja, a evidência de que ela é anterior deve ser apodítica); e 2) deve ser, ela mesma, uma evidência apodítica, que exclua toda dúvida a seu respeito (HUSSERL, 2010, p. 65).

Não é nada espantoso que, uma vez definido o tipo de evidência a ser alcançado, especialmente seu caráter de anterioridade face a outras evidências possíveis, voltemo-nos àquela que parece ser a certeza mais óbvia e indiscutível de todas: a existência de um mundo sempre aí presente, servindo como arcabouço de todas as nossas práticas, científicas e pré-científicas. Tal obviedade é referida por Husserl: “Antes de tudo o mais, o ser do mundo é por si mesmo óbvio – tanto que ninguém pensará em enunciá-lo expressamente por uma proposição” (2010, p. 65). Está-se, aqui, diante da *tese geral da atitude natural*.

No entanto, a exigência de uma evidência apodítica põe por terra a pretensão de que essa doação do mundo pudesse constituir o ponto de partida da filosofia. A experiência sensível por meio da qual o mundo é dado, pela qual ele está ‘sempre aí’, ‘disponível’, não é apodítica. Isto faz com que ganhe corpo a possibilidade do não-ser do mundo. Logo, é preciso que aquele que busca uma evidência derradeira e isenta de toda possibilidade de dúvida negue ao mundo sua habitual “validade ingênua” (HUSSERL, 2010, p. 66). Aqui, consuma-se, muito repentinamente, a epoché universal relativa ao status ôntico conferido ao mundo na atitude natural como uma ‘obviedade’⁶⁰.

⁶⁰ Ricoeur, comentando a efetuação da epoché nas *CM*, afirma que “essa contestação da pseudo-evidência (*Selbstverständlichkeit*) ligada à presença do mundo é a epoché transcendental em si mesma. Ela é efetuada muito rapidamente nas *Meditações cartesianas* e não pede os preparativos e as intermináveis precauções das *Ideen* [...] a experiência, diz Husserl, não exclui a possibilidade que o mundo não exista” (RICOEUR, 2009, p. 181, itálico do original, tradução modificada). Também Depraz (1995, p. 54) observa que a redução é tratada *en passant* nas *CM*, ao contrário de *Id I*, que desenvolve o tema quase exaustivamente, embora de forma bastante confusa. Com efeito, nesta última obra, Husserl elabora um percurso bem mais longo e matizado a fim de preparar o leitor para a necessidade, o procedimento e os resultados da epoché e da redução fenomenológica. Após anunciar e especificar a natureza da suspensão a ser levada a termo relativamente à tese geral da atitude natural (*Id I*, §§ 31-2), Husserl retorna à atitude natural, procedendo a uma minuciosa análise psicológico-intencional (§§ 34-46). O que se depreende destas análises é a

Com a ‘parentetização’ da efetividade natural do mundo, que caracteriza o segundo estágio da via cartesiana nas *CM*, encaminha-se a passagem à etapa seguinte no percurso husserliano: a revelação do *ego* como sustentáculo último para a filosofia que se quer nascente a partir do desejo de fundamentação das ciências. Esse movimento é iniciado pela questão acerca da possibilidade de ainda restar “um terreno de ser para quaisquer juízos” enquanto a epoché é mantida (HUSSERL, 2010, p. 66). O que aconteceria “se o mundo não fosse, ao fim e ao cabo, o terreno absolutamente em si primeiro dos juízos e se, com a sua existência, não estivesse já pressuposto um terreno de ser em si anterior?” (HUSSERL, 2010, p. 66-7). A resposta não tarda a surgir: é inegável que, ao praticar a abstenção em relação ao ser do mundo, este ‘abster-se’ continua a ser o que é; ele não é afetado pela suspensão na crença ingênua no mundo (HUSSERL, 2010, p. 67-8). Mais: não apenas é indubitável que aquele que exercita a epoché seja dado em evidência apodítica, mas que também já esteja aí dado todo o fluxo da vida da consciência (HUSSERL, 2010, p. 68). Disso resulta que “o mundo experienciado nesta vida que reflete permanece [...] aí para mim, como mundo experienciado, tal como antes, precisamente com o seu teor respectivo” (HUSSERL, 2010, p. 68). Mas, é preciso atentar para a natureza transcendental da subjetividade desvelada pela epoché, e não confundi-la com um *ego* psicológico. Com efeito, Husserl enfatiza que, com a epoché, também a experiência interna, pela qual o *ego* apreende a si mesmo como um ser psicofísico no mundo, está suspensa (HUSSERL, 2010, p. 73). A subjetividade psicológica está, também ela, *no* mundo, e, portanto, não goza de melhor sorte do que este quando a epoché suspende a tese geral da atitude natural⁶¹.

certeza a respeito das vivências intencionais (dadas em percepção imanente) por contraposição à contingência das percepções transcendentais (§§ 42-6), assim como a dependência ontológica do mundo natural face à consciência pura ou transcendental (§§ 47-50). Após essas explicações, Husserl propõe um conjunto de ‘reduções fenomenológicas’ – suspensão das ciências naturais e do espírito, da transcendência de Deus, da lógica pura e das disciplinas eidéticas materiais (§§ 56-61) – que, “tendo em vista a unidade de seu conjunto” (HUSSERL, 2006, p. 85), devem constituir a redução fenomenológica universal. Vale lembrar que, em *Id I*, Husserl utiliza de maneira intercambiável os termos ‘epoché’ e ‘redução’.

⁶¹ Ainda nas lições de *IP*, Husserl assinala este ponto e afirma que “já a *cogitatio* cartesiana necessita da redução fenomenológica” (HUSSERL, 2008, p. 24, grifo do autor), sendo esta (a redução) entendida como “uma exclusão de todas as posições transcendentais” (HUSSERL, 2008, p. 22). A subjetividade

O *ego* que medita cartesianamente, então, não pode evitar pôr a si mesmo como transcendentemente existente após a epoché fenomenológica (FINK, 1998, p. 114). Mais: para além de sua própria existência dada apoditicamente, também permanecem ao abrigo da abstenção relativa à crença no mundo natural o ‘ser homem’ do *ego*, assim como o próprio mundo em sua totalidade. Mas, agora, como “unidades e polos necessários da vida de experiência transcendentemente reduzida”⁶² (FINK, 1998, p. 115, tradução nossa). Isso significa que a “vida de experiência transcendental”⁶³, ‘purificada’ pela epoché, e à qual a atenção agora é dirigida na redução transcendental-fenomenológica, “constitui para mim, aquele que exerce a epoché, uma posição de ser necessária: o *fenômeno de mundo* que permanece nessa vida é, enquanto ‘fenômeno’, igualmente *transcendentemente existente*”⁶⁴ (FINK, 1998, p. 227, grifo do autor, tradução nossa).

Ao alcançar a evidência apodítica do *ego*, acompanhado de suas *cogitationes* e de seus respectivos *cogitata*, a via cartesiana empregada nas *CM* cumpre seu papel⁶⁵. O início absoluto para a filosofia universal

psicológica é, ela mesma, já algo de transcendente: “O fenômeno psicológico na aprecepção e na objetivação psicológicas não é realmente um dado absoluto” (HUSSERL, 2008, p. 24). Ou seja, a concepção dos vividos como algo pertencente a um *ego* empírico é uma interpretação transcendente da consciência, pois pressupõe a existência do corpo próprio e do mundo (PHILIPSE, 1995, p. 282).

⁶² “*Nécessaires unités et pôles de la vie d’expérience transcendantement réduite*”.

⁶³ “*Vie d’expérience transcendantale*”

⁶⁴ “*Constitue pour moi, celui qui exerce l’epoché, une position d’être nécessaire : le phénomène de monde reposant dans cette vie est, en tant que « phénomène », également transcendantement existant*”.

⁶⁵ Nos complementos à Sexta Meditação Cartesiana (VI. *Cartesianische Meditation. Teil 2, Ergänzungsband*), escritos por Fink a pedido de Husserl como parte de um projeto de reelaboração das *CM*, tem-se uma reconstrução do caminho até a redução. Nestes textos, a relação e mútua implicação entre epoché e redução ficam mais claras. A reconstrução de Fink destaca o papel central da suspensão que o *ego* faz de si mesmo como homem. É esse ponto, que aparece mesmo como enigmático para o próprio sujeito, que faz com que o olhar se volte para essa nova subjetividade, desnudada pela ‘parentetização’ do mundo e de si mesma como subjetividade *no* mundo. A epoché, desse modo, conduz à redução transcendental-fenomenológica; ela chega mesmo a se confundir com esta até certo ponto, pois ela é um momento dentro do processo da redução transcendental. Cf. parte I, seção 1, § 6 (sobre a redução

foi garantido. Resta, agora, àquele que medita, explorar o novo domínio de investigação trazido à tona pela epoché e pela redução fenomenológica, ou seja, realizar aquilo que Husserl chama de “reflexão transcendental” (HUSSERL, 2010, p. 81).

É importante notar que, na reflexão transcendental, joga-se um complexo movimento de identidade/diferença entre o *ego* mundano, que vive ‘ingenuamente’ no mundo, e o *ego* transcendental trazido à tona pela epoché. Nesta reflexão radical, que suspende mesmo a vida mundana do *ego*, há uma ‘explosão’ da identidade entre este último e o sujeito da epoché reflexiva (FINK, 1998, p. 107): não se trata mais de uma reflexão no mundo, efetuada por um *ego* também mundano, o que faria da reflexão algo ainda abarcado pela vida egoica humana, logo, sujeita à suspensão universal do mundo. O espectador fenomenológico não mais está engajado na crença no mundo; ele agora põe sob consideração teórica o eu humano que, em sua vida de experiência, crê no mundo (FINK, 1998, p. 221). A reflexão transcendental, assim, instaura um “espectador desinteressado”, ou seja, há uma “cisão do eu, na qual, por sobre o eu ingenuamente interessado, se estabelece o eu fenomenológico” (HUSSERL, 2010, p. 82).

A estrutura intrincada e dinâmica assumida pela reflexão transcendental tem como resultado, então, aquilo que Fink anuncia em seu clássico texto de 1933⁶⁶, em cujo prefácio Husserl diz não haver

fenomenológica), bem como os textos nº 2 e nº 3 (FINK, 1998, p. 89-117, p. 142-68, p. 169-239). Em relação a essa temática, Spiegelberg (1981, p. 70-1) aponta que é possível extrair dos esforços de Husserl concernentes à definição da redução fenomenológica a ideia de que se trata de uma operação altamente complexa, constituída de (ao menos) dois passos distintos: (1) a epoché (suspensão da crença na existência do mundo natural); (2) a recondução do fenômeno mundo (conquistado com a ‘parentetização’) à sua origem na consciência transcendental. Como afirma Husserl (1998a, p. 97, tradução nossa), “a epoché transcendental, assim é dito, torna possível uma ‘redução transcendental’” (*L'épochè transcendante, ainsi qu'il est dit, rend possible une « réduction transcendante »*). São estes passos que ficam claros em sua articulação sob a pena de Fink, embora seu gosto pela especulação lhe renda uma série de correções, vindas do punho do próprio Husserl. Com relação ao texto de Fink, utilizamos a tradução francesa: FINK, E. **Autres rédactions des Méditations Cartésiennes**. Traduit par F. Dastur et A. Montavont. Paris : Editions Jérôme Million, 1998.

⁶⁶ *Die phänomenologische Philosophie Edmund Husserls in die gegenwärtigen Kritik*. Utilizou-se a tradução para o inglês: FINK, E. *The Phenomenological Philosophy of Edmund Husserl and Contemporary Criticism*. In: ELVETON, R.

uma única afirmação que ele não aceitaria como convicção própria sua⁶⁷. A redução fenomenológica, à qual somos alçados a partir da epoché e da reflexão transcendental, envolve em sua ordenação uma identidade entre três *egos*:

1. o ego que se ocupa do mundo (eu, o ser humano como uma unidade de validades, juntamente com minha vida intramundana de experiência);
2. o ego transcendental para quem o mundo é pré-dado no fluxo da apercepção universal e que o aceita como válido;
3. o “observador” que efetua a epoché⁶⁸ (FINK, 1970, p. 115-6, tradução nossa).

Essa tensão entre o *ego* e sua contraparte mundana, especialmente seu caráter de *um* sujeito entre *outros* no mundo, não deixará de mostrar suas particularidades em relação à posição do problema da intersubjetividade, como veremos adiante⁶⁹. Por ora, uma vez concluído o passo inicial para a edificação da ‘filosofia primeira’ ambicionada por Husserl, iremos nos voltar a alguns problemas que emergem do estilo adotado na via cartesiana até a efetuação desse movimento inaugural da fenomenologia.

1.3.3 Dificuldades ligadas à via cartesiana para a redução fenomenológica

A via cartesiana para a redução transcendental-fenomenológica seria capaz de fazer jus ao pleno sentido desta operação? Ela conduziria, efetivamente, ao ponto inicial da fenomenologia, isto é, ao *cogito* transcendental, instância constituinte e doadora de sentido ao mundo? Mais: o caminho inspirado no radicalismo cartesiano não correria o risco de pôr abaixo a conquista maior das análises intencionais empreendidas por Husserl ainda em *IP*, qual seja, a reintegração do

O. (ed.). **The Phenomenology of Husserl: Selected Critical Readings**. Chicago: Quadrangle Books, 1970, 74-147.

⁶⁷ Cf. FINK, 1970, p. 74.

⁶⁸ “1. *the ego which is preoccupied with the world (I, the human being as a unity of acceptances, together with my intramundane life of experience)*; 2. *the transcendental ego for whom the world is pregiven in the flow of the universal aperception and who accepts it*; 3. *The ‘onlooker’ who performs the epoché*”.

⁶⁹ Cf. abaixo, capítulo III, seção 3.1.

cogitatum ao *cogito*, fato que torna pensável uma reestruturação do problema entre imanência e transcendência, proporcionando uma via para a superação da dicotomia entre um polo subjetivo enclausurado em si mesmo e um exterior objetivo existindo absoluta e independentemente do sujeito das vivências intencionais?

O criticismo dirigido contra a via cartesiana pelos intérpretes da obra de Husserl é fomentado, em parte, pelo próprio filósofo. Em *Krisis*, Husserl alerta que a via cartesiana, ao conduzir “como de um salto já até o ego transcendental”, acaba por produzir a ideia de um “aparente vazio de conteúdo, onde se está de início perdido acerca do que se possa ter ganho com isso” (HUSSERL, 2012b, p. 126). Tentemos precisar melhor o que esta autocrítica quer dizer.

Talvez as mais célebres desaprovações dirigidas contra esta via para a redução sejam as de Kern (1977), que procura identificar as falhas que a teriam tornado “questionável aos olhos de Husserl”⁷⁰ (KERN, 1977, p. 130, tradução nossa). Com efeito, haveria três grandes temas em torno aos quais gravitaria uma série de insuficiências no caminho cartesiano para a fenomenologia: 1) a ideia de uma *perda*, já que consciência e mundo são separados (a consciência é um ‘resíduo’ do mundo suspenso); 2) a não apreensão da subjetividade transcendental em sua plenitude (devido à não inclusão da dimensão intersubjetiva na redução, bem como às aporias relativas ao caráter temporal da vida do *ego*); 3) a via cartesiana não pode cumprir aquilo que promete, a saber, garantir um ponto de partida absoluto, apodítico, para a filosofia.

Deste inventário de dificuldades, o segundo grupo não será discutido neste momento, dado que se liga diretamente ao tema do terceiro capítulo de nosso trabalho, quando procuraremos caracterizar o problema da intersubjetividade tal como elaborado por Husserl na *CM V*⁷¹. O que mais nos interessa aqui é a primeira dificuldade assinalada por Kern, relativa à perda da concreção do mundo, aparentemente cindido entre ‘mundo em si’ e ‘representação de mundo’⁷².

⁷⁰ “[...] *questionable in Husserl’s eyes*”.

⁷¹ Cf. abaixo, capítulo III, nota 51.

⁷² A questão levantada por Kern sobre se via cartesiana pode cumprir a tarefa de garantir à filosofia um início absoluto decorre das observações sobre o caráter temporal da vida do *ego*. Aquilo que estaria assegurado em evidência apodítica é somente o ‘presente vivo’ da subjetividade, pois seu passado e futuro não são apodíticos; e, de acordo com Kern, isso não seria o suficiente para se começar uma empreitada filosófica tal como a pretendida por Husserl (KERN, 1977, p. 133-4). Assim, o resultado é que “em última instância, é a *temporalidade* que torna impossível o conhecimento apodítico de minha subjetividade”; o que, por

1.3.3.1 Cisão entre mundo e ‘resíduo fenomenológico’

De acordo com o que viemos assinalando, entre as dificuldades sugeridas por Kern, trataremos daquela relacionada a uma suposta *perda* acarretada pela epoché e pela redução fenomenológica. Dado que o *ego* é o “resíduo fenomenológico” (HUSSERL, 2006, p. 84, p. 117), ele parece ser “algo que resta”⁷³ (KERN, 1977, p. 130, tradução nossa), uma ‘sobra’ de um procedimento abstrativo. Embora Husserl alerte que nada é perdido com a epoché (HUSSERL, 2006, p. 117; 2010, p. 68-9), uma vez que o mundo é mantido como correlato intencional da consciência, Kern pensa que essa afirmação é injustificável do ponto de vista da via cartesiana. A natureza deste ‘fenômeno mundo’ permaneceria problemática, pois, a partir da exposição da redução fenomenológica proporcionada pela via cartesiana, este fenômeno só poderia ser algo como uma “representação subjetiva”⁷⁴ (KERN, 1977, p. 130, tradução nossa). Assim, poder-se-ia esperar que a epoché não seja nada mais que ‘um passo atrás’, um recuo necessário para que, posteriormente, possa ser retomada a crença natural no mundo, agora edificada sobre bases

fim, implica que “a ideia cartesiana mostrou ser ilusória. A filosofia não pode começar em um ponto absoluto” (KERN, 1977, p. 133, grifo do autor, tradução nossa) (“*It is ultimately temporality which makes the apodictic knowledge of my subjectivity impossible [...] The Cartesian idea is shown to be illusory. Philosophy cannot begin at an absolute point*”). No entanto, Drummond (1975) argumenta contra Kern, ao chamar a atenção para um detalhe decisivo desenvolvido por Husserl no § 6 das *CM*: a diferenciação entre os tipos de evidência. Uma evidência *adequada* seria um ideal infinito, pois se trataria de uma evidência perfeita, na qual não haveria infirmação, por evidências ulteriores no decurso temporal da experiência, daquilo que é dado. Por outro lado, uma evidência *apodítica* é aquela que exclui a possibilidade do não-ser daquilo que é experienciado. Mas, o ponto importante é que *os dois tipos de evidência não precisam estar sempre coligados*: uma evidência pode ser apodítica, mesmo sem ser adequada (HUSSERL, 2010, p. 63-5). A partir disso, Drummond (1975, p. 58) expressa que o presente vivo do *ego*, juntamente com o conteúdo aí dado, são suficientes para o ponto de partida absoluto buscado por Husserl (embora não sejam dados em caráter de adequação), pois nada mais é requerido para o passo inicial da fenomenologia nas *CM*. Não desenvolveremos em detalhe essa faceta do criticismo de Kern, dado que ela não desempenhará um papel preponderante nas análises seguintes sobre o problema da intersubjetividade nas *CM*.

⁷³ “[...] *something left over*”.

⁷⁴ “[...] *subjective representation*”.

seguras que lhe sirvam de justificação. Com isso, seria legítima a crítica, endereçada a Husserl, que reprova o fato de ele nunca ter se preocupado em retornar à atitude natural. Todos estes pontos obscuros, de acordo com Kern (1977, p. 130), seriam resultado da incompletude da via cartesiana, incapaz de fornecer o verdadeiro sentido da redução fenomenológica.

Relacionada a tal discussão, a posição de Depraz (1995) também indica algumas falhas que seriam internas à própria maneira de proceder da via cartesiana. A linguagem utilizada em *Id I* (§ 32), da qual as *CM* fazem eco, ao afirmar uma esfera reduzida em contraposição à outra excluída, reintroduziria a imagem de uma relação de exterioridade entre mundo e consciência. Essa concepção é condizente com a noção do objeto como um outro intencional da consciência, e não como algo que lhe é oposto? Em outros termos: seria a via cartesiana capaz de liberar as consequências da mudança radical da noção da relação sujeito-objeto acarretadas pelas análises intencionais? (DEPRAZ, 1995, p. 55, p. 65). O percurso cartesiano até a redução permaneceria onerado por seu ponto de partida: a apresentação da redução como uma dicotomia entre um ‘resíduo’ e algo que não é reduzido (o *real*, o objeto espaço-temporalmente localizado) sugere a manutenção – ingênua – de um ‘fora’ da consciência, noção típica da atitude natural, que se baseia na oposição, “massiva e ininterrogada”⁷⁵, entre o objeto intencional e o objeto real (DEPRAZ, 1995, p. 70, tradução nossa)⁷⁶.

Se estes problemas são uma decorrência necessária da via cartesiana, é algo sobre o qual não buscaremos emitir qualquer posição, contrária ou favorável. O que nos interessa é assinalar que esse modo de pensar se apresenta como algo totalmente avesso ao sentido da epoché e da redução, tal como Husserl procura expor estas operações. O filósofo aponta, em *EP II*, que não passa de um engano assumir que deva chegar um momento em que a atitude natural será retomada, e que somente então os conhecimentos trazidos à tona pela fenomenologia deverão servir às ciências naturais (HUSSERL, 1972, p. 240).

⁷⁵ “[...] *massive et ininterrogée*”.

⁷⁶ Embora Depraz (1995, p. 65-70) elabore uma análise da *CM II*, na qual Husserl procura reintegrar ao curso de pensamento aí desenvolvido as conquistas alcançadas nas lições de *IP* a respeito da inclusão do objeto intencional ‘no’ *cogito*, a autora mantém suas reservas em relação à via cartesiana, pois esta “corre o risco de recair *ex abrupto*” nas concepções mundanas da atitude natural (DEPRAZ, 1995, p. 87, grifo do autor, tradução nossa) ([...] *court le risque de retomber ex abrupto* [...]).

Em primeiro lugar, é preciso notar que a colocação do problema a partir de uma suposta relação entre o *ego* e uma representação subjetiva é algo que só pode ser feito se o estatuto desse *ego* for o de um sujeito psicológico, empírico, mundano. É somente em relação a este que faz sentido assumir a existência de um fenômeno psíquico que, de alguma forma, deve se adequar a um mundo que lhe é ‘exterior’ – o que já coloca a problemática toda sob a égide de uma “metafísica ingênua”, originada na “vida cotidiana”, tal como Husserl assinala já nas *LU* (HUSSERL, 1985, p. 110). Mas, como se viu anteriormente, o *ego* do fenomenólogo não é algo ‘no’ mundo; o ser psicofísico do *ego* está suspenso, juntamente com todo o mundo natural. O ‘fenômeno mundo’ que permanece como correlato intencional deste *ego* transcendental só pode ser, também ele, um fenômeno *transcendental*. Com a epoché universal, alcançamos o ‘fenômeno mundo’ transcendental, assim como a percepção transcendental deste mundo (FINK, 1970, p. 112). Ou seja, o fenômeno transcendental ‘mundo’ é alcançado, juntamente com seu correlato, a subjetividade transcendental (HUSSERL, 2012b, p. 124). Isso significa que a própria oposição entre imanência psíquica e transcendência objetiva é aí abarcada, isto é, a problemática da relação entre representação subjetiva e mundo objetivo ‘em si’ é, com a epoché, transferida para aquela da correlação da validade do mundo em sua totalidade (incluídos, aí, imanência e transcendência em sentido natural) com a subjetividade transcendental (FINK, 1970, p. 121). O sentido da subjetividade, sob a perspectiva transcendental, é profundamente modificado, alargando-se até o ponto de comportar em si o objeto tal como visado intencionalmente (DRUMMOND, 2008, p. 200). Mas, isso não quer dizer que a fenomenologia descarte a concepção natural que diferencia entre o ser das coisas *para nós* e o seu *ser em si*. Ela somente investiga a crença transcendental a partir da qual essa diferença surge (FINK, 1970, p. 119-20). A fenomenologia, portanto, não se debruça sobre uma representação subjetiva do mundo, o que, invariavelmente, levá-la-ia a trilhar os mesmos caminhos do cartesianismo. Algo muito mais radical está em jogo: a fenomenologia trata do mundo “a partir do reconhecimento de que o ser do mundo é uma ‘validade transcendental’, reconduzindo-a à ‘subjetividade transcendental’ em cuja vida o mundo é aceito e ‘mantido em validez’”⁷⁷ (FINK, 1970, p. 113, tradução nossa).

Após a efetuação da redução fenomenológica, não há perspectiva

⁷⁷ “[...] by recognizing that the being of the world is a ‘transcendental acceptance’ and by tracing it back to the ‘transcendental subjectivity’ in whose life the world is accepted and ‘held to be valid’”.

de um retorno à atitude natural, de um abandono da atitude transcendental. Em Descartes, o método da dúvida almeja uma certeza inabalável que possa reverter esta dúvida; para Husserl, não há uma reversão para a epoché (SMITH, 2003, p. 25). A epoché é “uma atitude habitual, a que nos decidimos de uma vez por todas” (HUSSERL, 2012b, p. 123). Logo, a redução não é um estágio temporário, que deveria preceder uma retomada da crença natural no mundo, embora, talvez, sobre bases mais seguras. Esperar que a epoché e a redução fenomenológica, assim como a perspectiva transcendental por seu meio alcançada, sejam etapas passageiras é fruto de uma má compreensão da ‘inversão’ de pensamento ocasionada por sua performance.

Consequente ao que foi exposto acima, o correlato do ‘fenômeno mundo’, a subjetividade apodítica, ao se assumir que há uma cisão e uma perda a partir da epoché e da redução, também tem seu sentido encoberto, pois é apreendida como subjetividade empírica, psicológica. O aparente impasse reside em que a emergência desta subjetividade a partir da constatação da inadequação da experiência do mundo e de sua consequente ‘colocação fora de circuito’ não deixa atestar nada sobre a natureza do *ego*⁷⁸. Embora Husserl insista que, com a epoché, não foi salvo “um pedacinho do mundo” (2010, p. 72), dado que dizer “‘eu sou, *ego cogito*’ [...] já não significa mais: ‘eu, este homem, eu sou’” (HUSSERL, 2010, p. 73), é difícil apreender a natureza transcendental da subjetividade que é tornada acessível pela redução fenomenológica. De acordo com Kern (1977, p. 130), a ‘perda’ implicada na via cartesiana se desdobra em ambas as direções: a do mundo que é retido como fenômeno e a da subjetividade que permanece como ‘resíduo fenomenológico’. A consciência aparece como um ‘resto’ de uma operação abstrativa, como uma parte que foi deixada de lado a partir de uma separação da plena concreção do mundo:

O que pode restar além de uma parte, ou um componente, ou um estrato? E o que poderia ser a consciência como parte, componente ou estrato, além de uma consciência psíquica, o “pedaço do mundo” psíquico? Nós não precisamos nos estender sobre o quão frequentemente a consciência transcendental de Husserl foi

⁷⁸ De acordo com Moura (2006, p. 38), “A redução, compreendida como a ‘suspensão da tese geral da atitude natural’, quer dizer, como inibição da validade e da ‘crença no mundo’, não parece, por si só, instruir-nos sobre o caráter inédito da subjetividade que ela promete desvelar”.

interpretada em sentido psicológico e também severamente criticada a partir desta interpretação⁷⁹ (KERN, 1977, p. 130, tradução nossa).

No entanto, é necessário observar que o próprio Kern indica que este tipo de interpretação é um erro; mas, ainda assim, um erro decorrente do sentido da via cartesiana (KERN, 1977, p. 130). Contudo, deve-se notar que, a despeito das possíveis limitações inerentes a esta via, o sentido do *ego* desnudado pela epoché e pela redução não é o de um sujeito psicológico *no* mundo. O ponto chave, aqui, é entender a diferença entre subjetividade psicológica e transcendental como aquela existente entre o que é *constituído* como fenômeno e o que *o constitui* (SMITH, 2003, p. 43). A subjetividade psicológica nada mais é que a objetivização do *ego* absoluto (HUSSERL, 1972, p. 107; 2012b, p. 211).

Em *Id I*, Husserl expõe a ideia de que é por meio de uma “apercepção” (*Apperzeption*)⁸⁰ que se constitui a vinculação entre consciência e corpo (HUSSERL, 2006, p. 126). Através do corpo, ganha-se um lugar no espaço e no tempo (HUSSERL, 2006, p. 125). Apesar de Husserl assinalar que não se sabe ao certo “em que consiste essa apercepção”, é algo manifesto que “a consciência mesma nada perde de sua essência própria nesses entrelaçamentos perceptivos”; o ser corporal “é, por princípio, ser que aparece, que se exhibe por perfis sensíveis”, mas a consciência que surge entrelaçada com algo transcendente “não se torna, naturalmente, mediante essa apercepção, um algo que aparece por perfis” (HUSSERL, 2006, p. 126). Ao aprofundar a diferença entre as subjetividades transcendental e psicológica, Husserl chega mesmo a afirmar a possibilidade de um fluxo de vivências no qual não haveria as sínteses intencionais necessárias à constituição das unidades empíricas “corpo”, “alma”, “eu-sujeito empírico”, logo, também não haveria a constituição de vivências “no sentido psicológico” (HUSSERL, 2006, p. 128). Isso significa que a aparição por perfis de um ‘eu mundano’ se daria de forma discordante, até que não fosse mais possível a constituição de unidades intencionais com o sentido de uma subjetividade psicológica. Deste modo, o que se

⁷⁹ “What can be left over besides a part, or a component, or a layer? And what can consciousness as a part, component or layer be other than the psychic consciousness, the psychic ‘morsel of the world’? We need not enlarge on how often Husserl’s transcendental consciousness has been interpreted in the psychological sense, and also been most severely criticized in this interpretation”.

⁸⁰ Cf. HUSSERL, 1976a, p. 117.

insinua, “por paradoxal que possa soar”, é “uma consciência desprovida de alma, uma consciência impessoal” (HUSSERL, 2006, p. 127). Assim, chega-se à conclusão de que

ao vivido empírico se contrapõe o vivido absoluto, como pressuposição de seu sentido [...] *O psíquico em geral, no sentido da psicologia*, as pessoas, as propriedades, vividos ou estados psíquicos são unidades *empíricas* e, portanto, como realidades de qualquer espécie ou nível, são meras unidades de “constituição” intencional [...] “são meramente intencionais” e, por isso, meramente “relativas”. Estipular que existem no sentido absoluto é, portanto, um contrassenso (HUSSERL, 2006, p. 128, grifo do autor).

O *ego* revelado pela epoché fenomenológica é algo anterior à objetivação da consciência em um ser psicofísico, espaço-temporalmente localizado. A consciência do entrelaçamento da subjetividade com um corpo, que a torna uma consciência transcendente (psicológica, mundana), tem como pressuposição de seu modo específico de doação (sua ‘apercepção’, segundo a terminologia de Husserl em *Id I*) uma subjetividade absoluta, transcendental, que lhe subjaz como sua condição de possibilidade⁸¹. Assim, é possível afirmar

⁸¹ Moura (2006) reconduz a distinção entre as subjetividades transcendental e psicológica ao seu ponto de origem: a própria estrutura temporal do fluxo de vivências. Uma vez que os vividos a serem analisados pela fenomenologia são ‘irrealidades’ (HUSSERL, 2006, p. 28), é sob este conceito que se deve buscar o modo de ser específico da consciência transcendental. O ‘irreal’ é caracterizado (negativamente) em termos temporais: é aquilo que não está no tempo. O domínio dos vividos absolutos deve ser, portanto, algo pré-temporal, não se confundindo com o psíquico, que já é uma objetivação dada no tempo. A subjetividade absoluta, assim, deve ser atemporal; nela, não é possível qualquer duração, seu caráter é o de um perpétuo fluir, um puro vir-a-ser (MOURA, 2006, p. 51-4). Husserl chega a afirmar que a consciência absoluta está ‘antes’ do tempo (2001a, p. 450). Obviamente, não é nosso objetivo discutir um tema de tamanha complexidade e problematicidade, dados os objetivos e o escopo de nosso trabalho. O importante, aqui, é extrair a ideia de que, para Husserl, com a redução fenomenológica, não se está ‘abstraindo’ uma ‘parte’ do mundo (o psíquico). A subjetividade transcendental tornada acessível pela epoché não é algo empírico, mundano; antes, é aquilo que torna possível a constituição fenomênica de um *ego* empírico, seu aparecer.

que a subjetividade transcendental precede todas as realidades objetivas, mesmo a dos seres humanos (HUSSERL, 1962, p. 177). É este *ego* transcendental que é alcançado pela redução fenomenológica, e não um “pedaço do mundo” (HUSSERL, 2010, p. 73-4), uma região *no* mundo, uma abstração da qual se tenha perdido a concreção de seu horizonte originário, isto é, o próprio mundo.

O ponto de chegada da via cartesiana, portanto, não deveria nos remeter a uma separação entre o mundo e a subjetividade que o experiencia. Antes, a intenção de Husserl é manter a ideia da relação sujeito-objeto a partir da noção de intencionalidade, e não se deixar apanhar nos problemas epistemológicos e metafísicos acarretados por uma suposta relação de exterioridade e oposição entre consciência e mundo. Consoante ao que é desvelado no momento em que Husserl afirma o idealismo transcendental da fenomenologia na *CM IV*, o que se deve ter em mente é que o “universo do ser verdadeiro” e o “universo da consciência possível, do conhecimento possível” não se relacionam de forma exterior e dicotômica; antes, eles são “concretamente um, um na concreção absoluta única da subjetividade transcendental” (HUSSERL, 2010, p. 126).

1.3.4 A via ontológica de *Krisis*

Apesar dos pontos problemáticos assinalados acima em relação ao caminho cartesiano adotado nas *CM*, procurou-se determinar aquilo que Husserl estabelece como o resultado da epoché e da redução transcendental-fenomenológica, tentando afastar as más compreensões ligadas à confusão entre noções ainda presas à atitude natural (o *ego* como sujeito psicológico, o fenômeno-mundo como uma representação subjetiva – consequentemente, a cisão entre ambos e a sensação de perda e de que a epoché/redução devem ser superadas) com a perspectiva propriamente transcendental-fenomenológica. Além disso, vimos que Drummond (1975) acentua que a via cartesiana realiza a tarefa da qual ela é incumbida, qual seja, fornecer o ponto de partida absoluto para o fenomenólogo. Contudo, Drummond (1975, p. 61) também afirma que este percurso até a redução corresponde somente a um dos sentidos de ‘absoluto’ pretendidos por Husserl. Com efeito, a epoché e a redução fenomenológica devem oferecer um início absolutamente *indubitável*, mas também *anterior* e *independente* relativamente a qualquer outro início possível (DRUMMOND, 1975, p. 48). Este último sentido equivale, então, a um *ente* que seja anterior e

absolutamente independente de qualquer outro ente possível⁸².

Acima, já havíamos assinalado esta segunda exigência de Husserl em relação à evidência que deve fundamentar a filosofia⁸³. Mas, mesmo Husserl, apesar de afirmar a anterioridade ontológica do *ego* transcendental (HUSSERL, 2010, p. 69), aponta para a insuficiência dessa evidência. Numa nota marginal ao texto das *CM*, o filósofo afirma que “parece faltar a apoditicidade da precedência pertencente à subjetividade transcendental”⁸⁴ (HUSSERL, 1982, p. 21, tradução nossa). Desse modo, para Drummond (1975, p. 48), faz-se necessária a *via da ontologia* até a redução fenomenológica, pois somente ela nos dá o segundo sentido do início absoluto pretendido por Husserl. Ambas as vias seriam necessárias para tornar acessível o sentido pleno do ponto de partida (apodítico e anterior), uma vez que a via cartesiana não demonstra a anterioridade do *ego* e a via ontológica não assegura sua apoditicidade (DRUMMOND, 1975, p. 62).

Assim, dado que o sentido completo da redução, para Drummond, só é alcançado pelas duas vias em conjunto, e que alguns dos problemas apontados anteriormente sobre a via cartesiana serão expostos abaixo⁸⁵ em relação com o percurso e os resultados da via ontológica, procuraremos esboçar as principais características que determinam este outro caminho para a fenomenologia transcendental.

Tomemos, como exemplo da via da ontologia, o percurso traçado em *Krisis*⁸⁶, que leva do mundo da vida à subjetividade transcendental. Neste texto, Husserl retorna ao *Lebenswelt* como o “fundamento de sentido esquecido”⁸⁷ das ciências positivas (HUSSERL, 2012b, p. 38).

⁸² Cf. DRUMMOND, 1975, p. 62.

⁸³ Cf. seção 1.3.2.

⁸⁴ “[...] seems to be lacking the apodicticity of the precedence belonging to transcendental subjectivity”.

⁸⁵ Cf. abaixo, seção 1.4.

⁸⁶ A via da ontologia pode fazer uso de pontos de partida diversos: lógica e ontologia formais, ontologias regionais ou a ontologia do mundo da vida (KERN, 1977, p. 137). A questão central é investigar os modos de doação das objetividades abarcadas por essas disciplinas (DRUMMOND, 1975, p. 61). Nossa escolha pelo caminho do mundo da vida não é fortuito, pois este constitui, segundo Kern (1977, p. 137), a base de todas as ontologias e da lógica. Além disso, as discussões da seção seguinte irão tratar das comparações, indicadas por Kern (1977) e Depraz (1995), entre a via cartesiana e a via ontológica de *Krisis*.

⁸⁷ Um ‘esquecimento’ que Husserl remete à Modernidade, com a matematização da natureza por Galileu. Cf. *Krisis*, § 9.

De acordo com Drummond (1975, p. 62), há uma redução ao mundo da vida, pois ele é o fundamento de todas as ciências positivas. Neste sentido, Husserl (2012b, p. 116) assinala que o mundo da vida é o “solo para toda a práxis, tanto teórica quanto extrateórica”; as ciências positivas encontram no *Lebenswelt* seu fundamento de validade e seu terreno último, uma vez que “as realizações particulares da nossa ciência objetiva da Modernidade [...] são uma validade para o mundo da vida [...] pertencem também à sua concreção” (HUSSERL, 2012b, p. 108). Inquirir pela fundamentação das ciências, portanto, é regressar ao mundo da vida sempre presente como horizonte de toda atividade e sentido possíveis.

No decorrer da via ontológica do *Lebenswelt*, Husserl vai indicando o papel constituinte da subjetividade transcendental (KERN, 1977, p. 142). O filósofo assinala os ‘modos subjetivos de doação’ do mundo da vida – os “fenômenos [...] puramente subjetivos” (HUSSERL, 2012b, p. 90) – que, por sua vez, têm como pano de fundo a “subjetividade anônima” (HUSSERL, 2012b, p. 91), ou seja, a subjetividade transcendental, que leva a termo “a realização de uma formação configuradora de todo esse mundo” (HUSSERL, 2012b, p. 96). Isso nos remete, de acordo com Drummond (1975, p. 62), à ideia de que o mundo e todas as objetividades nele dadas são sempre relativos a uma consciência.

A partir daí, Husserl expressa que é preciso lidar com o “problema do modo de ser do mundo da vida” (2012b, p. 100). Conforme a leitura de Kern (1977, p. 142-3), o que Husserl questiona é o tipo de cientificidade apropriado à abordagem do mundo da vida. Neste ponto é que se faz necessária uma primeira epoché – temática, ainda não universal – relativa à validade das ciências positivas e de seus resultados. Esta suspensão, realizada no § 35 de *Krisis*, deve-se ao fato de que a própria cientificidade objetiva está incluída no problema da fundamentação das ciências (HUSSERL, 2012b, p. 107). Uma vez que estas são ‘parentalizadas’, abrem-se duas possibilidades de investigação sobre o modo de ser do mundo da vida: numa ontologia ainda ‘ingênua’, dirigida diretamente aos objetos do mundo, ou numa nova atitude, reflexiva, orientada para os modos subjetivos de doação do *Lebenswelt* (HUSSERL, 2012b, p. 117-20). Essa última orientação toma em consideração o fato de que todo ente se dá em modos de aparição, de doação, que são sempre subjetivos; instaura-se, portanto, um interesse pelo *como* dessas doações, *como* surge a validade geral do mundo (HUSSERL, 2012b, p. 118). Segundo Kern (1977, p. 130), esta atitude teórica orientada reflexivamente para a correlação entre “mundo e

consciência de mundo” (HUSSLERL, 2012b, p. 123) já é a atitude *transcendental* ou *fenomenológica*; ou seja, o mundo é posto em relação com a subjetividade da qual ele retira seu sentido e sua validade. Com efeito, Husserl faz uma série de alusões à “subjetividade em última instância funcional-realizadora, que deve responder pelo ser do mundo” (HUSSLERL, 2012b, p. 119); subjetividade que “funciona como efetivadora de validade”, realizando – isto é, *constituindo* – a validade do mundo (HUSSLERL, 2012b, p. 121). Isso significa compreender que “o mundo para nós simples e ingenuamente válido [...] ganha e sempre ganhou o seu sentido inteiro e a sua validade de ser” (HUSSLERL, 2012b, p. 124) a partir da vida da consciência, da subjetividade transcendental. O que deve ser destacado é que, mesmo antes de anunciar a epoché universal (transcendental-fenomenológica), Husserl já esboça a nova perspectiva a ser alcançada a fim de tornar possíveis as investigações propriamente fenomenológicas.

De acordo com a interpretação de Kern (1977, p. 143), após as primeiras indicações referentes à atitude transcendental, Husserl aponta que as investigações sobre a consciência que constitui o sentido e a validade do mundo (logo, as pesquisas sobre a correlação mundo-consciência) não podem ser realizadas na atitude natural⁸⁸, uma vez que esta sempre pressupõe esse sentido e validade como algo não questionado. Assim, para colocar o questionamento a respeito dos modos de doação do mundo da vida sobre bases corretas, faz-se necessária uma epoché universal em relação à efetividade das objetividades sempre dadas no horizonte do *Lebenswelt*⁸⁹. A epoché, deste modo, tem a finalidade de isolar o tema das análises fenomenológicas a serem realizadas (HUSSLERL, 2012b, p. 127).

Alcançado este ponto, as seções seguintes de *Krisis* (especialmente os §§ 52-5) tratam abertamente a subjetividade realizadora da efetividade do mundo como subjetividade *transcendental* (KERN, 1977, p. 143). Para Drummond (1975, p. 62), todas as objetividades constituídas (incluindo-se aí a dimensão intersubjetiva da vida do *ego*) são intencionalmente correlacionadas com o *ego* transcendental. Assim, seria possível a Husserl estabelecer o segundo sentido de ‘absoluto’ buscado para o início da filosofia: um ente que é anterior e independente de todo outro – ou seja, a subjetividade transcendental constituinte. A via da ontologia revela, por fim, que o mundo pertence ao *ego* transcendental como algo que lhe é

⁸⁸ Cf. HUSSLERL, 2012b, p. 121.

⁸⁹ Cf. *Krisis*, § 44.

intencionalmente relativo (DRUMMOND, 1975, p. 62). Ao proporcionar esse *insight*, esta via seria capaz de livrar a redução fenomenológica da ideia de perda (KERN, 1977, p. 144), ou seja, da concepção segundo a qual, com a epoché e a redução, a subjetividade (com sua ‘representação’ de mundo) e o mundo efetivo existindo em si e por si mesmo permaneceriam como algo exterior e separado. A via da ontologia não seria onerada pelas falhas presentes na via cartesiana, uma vez que um sentido mais completo da subjetividade seria alcançado, bem como desapareceria a sensação de limitação a uma região específica da realidade (a subjetividade isolada do mundo, abstraída pela epoché); a redução, ao ser atingida por meio da via ontológica, não seria uma perda, mas uma ruptura com as limitações impostas pela cognição ainda presa à atitude natural (KERN, 1977, p. 144).

1.4 O MOMENTO DA ‘INVERSÃO TRANSCENDENTAL’ COMO ORIGEM DAS DIFICULDADES

Tentaremos, agora, determinar o motivo fundamental para os problemas que viemos assinalando a respeito da via cartesiana. É especialmente na comparação desta com a via da ontologia de *Krisis* que a razão das dificuldades – e, especialmente, a da questão que mais nos interessa neste momento, a da cisão entre subjetividade e mundo, que acarreta a impressão de uma perda a partir da epoché e da redução fenomenológica – torna-se mais clara.

O problema maior da via cartesiana, sua renitente tendência a reenviar o olhar para noções originadas na atitude natural, configurando a *metabasis* da qual Husserl procura nos alertar desde *IP*, acaba por ter uma relação com aquilo que tratamos anteriormente⁹⁰ sob a rubrica de ‘inversão’ (*Umstellung*). Esta “inversão transcendental”⁹¹ (KERN, 1977, p. 145, tradução nossa), ou, ainda, esta “conversão reflexiva”⁹² (DEPRAZ, 1995, p. 63, tradução nossa), é a instauração da própria atitude transcendental ou fenomenológica; isto significa dizer que não mais nos orientamos diretamente para os objetos do mundo e suas qualidades objetivas, mas, antes, para as vivências da consciência na qual estes objetos são constituídos, e tal como são constituídos na correlação intencional. O que passa a ser relevante sobre esta ‘inversão’ na discussão dos possíveis mal-entendidos ocasionados pela via

⁹⁰ Cf. seção 1.2.2.

⁹¹ “[...] *transcendental reversal*”.

⁹² “[...] *conversion réflexive*”.

cartesiana é a determinação do *momento* em que ela ocorre. Na via da ontologia, tal como exposta em *Krisis*, a ‘inversão’, ou ‘conversão reflexiva’, se desenvolve *antes* da efetuação da epoché fenomenológica (DEPRAZ, 1995, p. 63). Isto significa que, quando o ‘filósofo incipiente’ percebe a necessidade metodológica da redução transcendental, ele já tem diante do seu olhar uma nova forma de conceber a correlação sujeito-objeto; o papel constitutivo da consciência já foi apontado e descrito em alguns de seus caracteres gerais. Ou seja, “já nos situamos, no momento da ἐποχή, sobre o terreno reflexivo-transcendental”⁹³ (DEPRAZ, 1995, p. 63, tradução nossa). Desta forma, a epoché emerge como o coroamento de um percurso reflexivo que permite antever com mais clareza a inversão do “sentido comum do discurso sobre o ser” (HUSSERL, 2006, p. 116). A *metabasis*, a recaída na atitude natural que impossibilita a investigação fenomenológica, torna-se uma ameaça distante, dadas as preparações para a redução fenomenológica. De acordo com Kern (1977, p. 144, grifo do autor, tradução nossa),

a epoché, assim, emerge como um momento *dependente*: ela se segue como uma demanda lógica da inversão que procura permanecer fiel a si mesma e busca não intrometer-se na nova dimensão aberta com perspectivas (“categorias”) que pertencem à vida do mundo objetivo-natural. Somente esta relação entre a inversão transcendental e a epoché permite à redução transcendental aparecer não como uma perda ou um retorno a uma esfera especial da efetividade objetiva. O oposto é necessariamente o caso quando a epoché independentemente precede a inversão transcendental, como acontece nas vias cartesiana e psicológica⁹⁴.

⁹³ “*On se situe déjà, au moment de l’ἐποχή, sur le terrain reflexivo-transcendental*”.

⁹⁴ “*The epoché then emerges as a dependent moment: it follows as a logical demand of the reversal which wants to remain faithful to itself and not want to intrude into de newly opened dimension with views (“categories”) which belongs to the life of the natural-objective world. Only this relationship between the transcendental reversal and epoché allows the transcendental reduction to appear not as a loss or return to a special sphere of objective actuality. The opposite is necessarily the case when the epoché independently precedes the transcendental reversal, as it does in the Cartesian and psychological ways*”.

O problema da via cartesiana, portanto, radica no fato de que a inversão de perspectiva própria à atitude transcendental só é apontada *após* a epoché; com isso, ainda não se está preparado para compreender o pleno sentido da total alteração implicada na redução fenomenológica. As dificuldades e mal-entendidos acarretados pelo percurso da crítica epistemológica cartesiana se assentam, então, na circunstância de que

a via cartesiana parte, ao contrário [da via ontológica], da ideia segundo a qual a *ἐποχή* toma apoio diretamente sobre o solo da atitude natural, da qual ela permanece irredutivelmente prisioneira, correndo sem cessar o risco de ser confundida com a dúvida e, portanto, de recair na atitude natural⁹⁵ (DEPRAZ, 1995, p. 63, tradução nossa).

Neste sentido, então, Depraz (1995, p. 65) levanta a seguinte questão: seria a via cartesiana capaz de tornar compreensível a inversão de perspectiva, ocasionada pela teoria da intencionalidade, sobre a relação sujeito-objeto? Tais problemas remetem, por fim, ao fato de que a via cartesiana, ao ter como ponto inicial a suspensão da efetividade do mundo, não dispõe de uma conversão reflexiva anterior, o que lhe tornaria suscetível de incidir, numa espécie de recaída, sobre a atitude natural (DEPRAZ, 1995, p. 87).

No entanto, em relação a tais críticas (e, por extensão, àquilo que é assinalado como a origem das aporias da via cartesiana), é necessário ter em mente a interpretação de Drummond (1975), segundo a qual a tarefa da via cartesiana é fornecer um ponto de partida absolutamente seguro para a refundação da filosofia; e isto, efetivamente, é alcançado pelo caminho cartesiano até à redução (DRUMMOND, 1975, p. 61). A partir daí, explicitar a natureza da subjetividade transcendental – e, com isso, acredita-se, compreender as feições da ‘inversão’ – já é uma incumbência do próprio desenvolvimento da fenomenologia (DRUMMOND, 1975, p. 59). Seguindo esta tendência interpretativa, a leitura de Brainard (2003) defende um mesmo estatuto às diferentes vias para a redução (cartesiana e ontológica). Com efeito, na via do mundo

⁹⁵ “*La voie cartésienne part au contraire de l’idée selon laquelle l’ἐποχή prend directement appui sur le sol de l’attitude naturelle, dont elle demeure irréductiblement prisonnière, courant sans cesse le risque d’être confondue avec le doute et, partant, de retomber dans l’attitude naturelle*”.

da vida exposta em *Krisis*, “a correlação universal, inteiramente encerrada em si e absolutamente autônoma, do próprio mundo e da consciência do mundo” (HUSSERL, 2012b, p. 123) só seria desvelada com a introdução da operação da epoché universal (BRAINARD, 2003, p. 88-9). Desse modo, o resultado é que

ao fim das vias cartesiana e ontológica, o investigador que realiza esta epoché tem este ponto de partida e nada mais [...] Pois, com a epoché, primeiramente, ter-se-á abandonado tudo para obter aquele ponto de partida, o que significa que toda a preparação, juntamente com estas duas vias, é abandonada também⁹⁶ (BRAINARD, 2003, p. 89, tradução nossa).

Com efeito, a despeito das insinuações, na via de *Krisis*, acerca da natureza da subjetividade transcendental e da correlação intencional mundo-consciência apresentadas *antes* da epoché, tal como observado por Kern (1977, p. 142), o próprio Husserl afirma que é com a “epoché transcendental genuína” (HUSSERL, 2012b, p. 123) que se descobre aquela correlação, ou seja, “a correlação absoluta do ente de qualquer espécie e sentido, por um lado, e a subjetividade absoluta, por outro, como constituinte, deste modo mais vasto, do sentido e da validade do ser” (HUSSERL, 2012b, p. 123-4). Sob esta perspectiva, portanto, ao realizar a epoché fenomenológica, tem-se tão somente a instituição do ponto inicial da filosofia, o *ego* transcendental e seu “aparente vazio de conteúdo” (HUSSERL, 2012b, p. 126)⁹⁷, pois é *com* a epoché, isto é, *após* sua efetuação, que a inversão transcendental seria plenamente alcançada.

Em relação às *CM*, o problema é que, com a exposição da via cartesiana em sua forma “mais pura”⁹⁸ (DRUMMOND, 1975, p. 57, tradução nossa), o processo de ‘conversão reflexiva’ (mesmo que este seja dado somente em algumas indicações prévias em *Krisis*) é sumariamente abreviado, se não completamente excluído. As

⁹⁶ “*At the end of the Cartesian and the ontological ways, the investigator who performs this epoché has this starting point and nothing more [...] For with the epoché, one will have at first jettisoned everything to get to that starting point, which means that all the preparation along either of these two ways is jettisoned as well*”.

⁹⁷ Cf. BRAINARD, 2003, p. 89.

⁹⁸ “[...] *purest*”.

consequências fenomenológicas mais relevantes, como o caráter transcendental do *ego*, a permanência do mundo como fenômeno reduzido e a correlação consciência-mundo, são extraídas de modo rápido e inesperado após a efetuação da ‘parentetização’⁹⁹. Assim, tudo aquilo que é conquistado antes da epoché na via de *Krisis*, e que lhe prepara a efetuação, é substituído, nas *CM*, pela crítica epistemológica, que prorroga para depois de sua realização o entendimento da ‘inversão transcendental’.

No entanto, em relação às falhas que impediriam a via cartesiana de proporcionar o significado pleno da redução, é interessante que se mencione a reconstrução¹⁰⁰ desta via empreendida por Fink (1998). Com efeito, ao percorrer o caminho cartesiano das *CM*, quando se atinge a epoché reflexiva e, conseqüentemente, a subjetividade transcendental, tem-se uma dupla realização: por um lado, a recondução a um “sujeito-para-o-mundo”¹⁰¹ não mundano e até então oculto; por outro, a descoberta do “*verdadeiro sentido de ser do mundo*”¹⁰² (FINK, 1998, p. 240, grifo do autor, tradução nossa). A efetivação da redução fenomenológica, o percurso que conduz até sua realização, é a tomada de consciência “de onde nós viemos verdadeiramente”¹⁰³ (FINK, 1998, p. 240, tradução nossa). O que ocorre é que, com a epoché e a redução, a ideia mundana a respeito do ser em geral, enraizada na atitude natural, é ultrapassada (FINK, 1998, p. 245); descobre-se que o mundo “é uma unidade universal que tem sua validade em minha vida de crença universalmente expansiva”¹⁰⁴ (FINK, 1998, p. 165, tradução nossa). Isso significa, então, que “o mundo que para nós é o nosso mundo, segundo o seu ser-assim e o seu ser, cria o seu sentido de ser total e completamente a partir da nossa vida intencional” (HUSSLERL, 2012b, p. 148) – ou seja, *o quê* o mundo é e *que* ele é são unidades de validade

⁹⁹ Conforme assinalado acima (seção 1.3.4), o próprio Husserl reconhece a problematicidade das asserções concernentes à relação ontológica entre mundo e consciência apontadas no § 8 das *CM*. Cf. HUSSERL, 1982, p. 21, nota 4.

¹⁰⁰ Cf. acima, nota 65. Interessa assinalar que, conforme Husserl indica numa nota ao texto de Fink, estes momentos da epoché/redução estão intencionalmente contidos na operação. Não é a epoché que se decompõe, mas o sujeito que dissocia seus elementos. Cf. FINK, 1998, p. 204, nota 145.

¹⁰¹ “[...] *sujet-pour-le-monde*”.

¹⁰² “[...] *véritable sens d’être du monde*”.

¹⁰³ “[...] *d’où nous venons véritablement*”.

¹⁰⁴ “[...] *il est une unité universelle qui a sa validité dans ma vie de croyance universellement expansive*”.

que se constituem nas vivências da consciência transcendental¹⁰⁵. Ora, se o desvelamento desta situação é um resultado da via cartesiana, o que se tem é que, a despeito da ‘inversão transcendental’ ser posterior à ‘colocação entre parênteses’, ela (a ‘inversão’) é alcançada no trajeto que configura, por meio desta via, a realização da epoché e a consequente redução transcendental-fenomenológica.

Devemos notar que, embora de maneira breve, Husserl anuncia a passagem da forma natural de pensar para aquela que irá se converter na atitude teórica do fenomenólogo – a atitude transcendental:

Seja qual for o desenlace da pretensão à realidade por parte deste fenômeno [retido após a epoché], e seja como for que eu me decida criticamente pelo ser ou pela aparência, ele, enquanto meu fenômeno, não é, porém, nada, mas antes precisamente aquilo que torna, em geral, para mim possível uma tal decisão crítica e que, portanto, também **torna possível o que tem, para mim, sentido e validade enquanto ser verdadeiro** – já decidido de um modo definitivo ou para decidir (HUSSERL, 2010, p. 67, itálico do autor, negrito nosso).

Se o *ego* que suspende a validade ‘ingênua’ conferida ao mundo continuamente na atitude natural apreende o fato de que, mesmo com tal abstenção, aquilo que é retido – o fenômeno puro, o puro correlato intencional – é o que lhe permite tomar uma posição sobre o estatuto ôntico desse mundo ‘parentetizado’, parece que estamos diante da “inversão transcendental”¹⁰⁶ anunciada por Kern (1977, p. 144, tradução nossa). A este respeito, Bégout (2008, p. 43) afirma que *é a suspensão das realizações intencionais que as revela como tais*. A redução¹⁰⁷,

¹⁰⁵ Cf. HUSSERL, 1997, p. 98. Ao distinguir entre a esfera psíquica e a transcendental, Husserl fala sobre o “subjetivo-transcendental, onde o sentido e validade existencial do mundo naturalmente aceito se originam” (HUSSERL, 1997, p. 98, tradução nossa) ([...] *transcendental-subjective, where the sense and existential validity of the naturally accepted world originate*).

¹⁰⁶ “[...] *transcendental reversal*”.

¹⁰⁷ Bégout (2008) não indica nenhuma distinção entre epoché e redução. Assim, o momento da suspensão da crença no mundo e o da reorientação do fenômeno para o *ego* parecem ser tratados indistintamente, ou, no mínimo, como mutuamente implicados.

deste modo, surge como uma “transfiguração de valores”¹⁰⁸ (BÉGOUT, 2008, p. 44, tradução nossa); ela não ‘reduz’ nada, mas faz aumentar, ao permitir que venha à luz aquilo que antes não aparecia (os fenômenos, a constituição subjetiva). Com isso, a redução é um ganho (e não uma perda): ela mantém o que foi excluído (mas, sob outra forma), adicionando os atos que são constitutivos dessa mesma fenomenalidade retida (BÉGOUT, 2008, p. 44). Ainda para o mesmo autor, a suspensão/conservação do mundo, ocasionada pela epoché fenomenológica, permite ao sujeito tomar consciência de sua vida constituinte que permanecia dissimulada na vida natural (BÉGOUT, 2008, p. 44).

Tendo em vista estas discussões, podemos pensar que a exposição da via cartesiana apresentada nas *CM* sofre de problemas não propriamente estruturais e conceituais (uma vez que os elementos centrais da redução estão aí presentes – a suspensão da tese geral da atitude natural, a ‘mudança de atitude’, a proteção contra a *metabasis*), mas, antes, *pedagógicos*¹⁰⁹. Isto quer dizer que o modo breve (e mesmo lacunar) com que Husserl introduz a epoché e a redução fenomenológica dificulta a apreensão, por parte do ‘iniciante na filosofia’ que segue seus passos, das implicações acarretadas pelo método redutivo da fenomenologia. Particularmente, em relação à ‘mudança de atitude’ – a ‘inversão transcendental’ –, esta se mostra como uma preparação para a epoché universal no texto de *Krisis*; nas *CM*, trata-se de um corolário da suspensão da validade do mundo natural. Neste sentido, ao revelar o caráter constitutivo da consciência que emerge como dado indubitável, o que se tem é um indício do idealismo transcendental a ser adotado por Husserl na continuidade das análises fenomenológicas das *CM*. Segundo Bégout (2008, p. 45), já está presente na Primeira Meditação uma das teses fortes desse idealismo: a dependência fenomênica, gnosiológica, semântica e ontológica do mundo frente à consciência. Husserl, portanto, não hesita em tirar essas consequências metafísicas¹¹⁰ do

¹⁰⁸ “[...] *transfiguration des valeurs*”.

¹⁰⁹ Devemos lembrar que o papel das vias para a redução é conduzir o leitor à realização da epoché e da redução, apontando “a necessidade da redução fenomenológica, uma conversão à atitude transcendental” (HUSSERL, 1989, p. 416, tradução nossa). ([...] *the necessity of the phenomenological reduction, a conversion to the transcendental attitude*). Cf. SOKOLOWSKI, 1970, p. 132; DRUMMOND, 1975, p. 47; KERN, 1977, p. 126.

¹¹⁰ Parece oportuno destacar a estreita relação entre os termos ‘ontologia’ e ‘metafísica’, especialmente nas locuções em que se fala, aqui, de questões ou implicações ontológicas/metafísicas. Utilizaremos, como, aliás, já o viemos

privilégio da consciência na correlação intencional.

Com efeito, o método da redução fenomenológica se encontra em estreita ligação com o idealismo, como as palavras de Husserl nas páginas finais da *CM IV* o deixam atestar: “Só quem compreende mal o sentido mais profundo do método intencional ou o da redução transcendental, ou mesmo o de ambos, pode querer separar fenomenologia e idealismo transcendental” (HUSSERL, 2010, p. 128). Em *EP II*, o parentesco é afirmado com a mesma ênfase:

*Na redução fenomenológica, bem compreendida, encontra-se já indicado de antemão o itinerário para o idealismo transcendental, assim como, ademais, toda a fenomenologia não é outra coisa senão a primeira forma rigorosamente científica desse idealismo*¹¹¹ (HUSSERL, 1972, p. 250, grifo do autor, tradução nossa).

Contudo, encetar o caminho que resultará na emergência do idealismo transcendental-fenomenológico já nos coloca sobre o terreno que deverá ser explorado no capítulo seguinte de nosso trabalho.

fazendo, embora de maneira implícita, ambos os termos como sinônimos, cujo referente será aquilo que Zahavi (2003b, p. 14, tradução nossa) chama de “sentido mínimo” (*minimal sense*) do termo ‘metafísica’: “uma reflexão sistemática sobre a natureza da realidade existente” ([...] *a systematic reflection on the nature of existing reality*). Assim, questões ontológicas ou metafísicas deverão ser tomadas simplesmente como relativas à *existência* ou *efetividade*. Salvo nos casos em que haja alguma indicação em contrário, manteremos esse significado nas discussões subsequentes.

¹¹¹ “[...]dans la réduction phénoménologique *biens comprise se trouve déjà indiqué d’avance l’itinéraire vers l’idéalisme transcendantal, comme du rest toute la phénomélogie n’est rien d’autre que la première forme rigoureusement scientifique de cet idéalisme*”.

2 O IDEALISMO TRANSCENDENTAL-FENOMENOLÓGICO

Para além dos procedimentos da epoché e da redução fenomenológica, a filosofia de Husserl é marcada perenemente por outro aspecto: seu autoproclamado *idealismo transcendental*; aspecto este que, notadamente, custou-lhe severas críticas, mesmo daqueles que estiveram entre seus alunos mais próximos e devotados¹. Muito embora as teses centrais deste idealismo já se encontrassem expostas em *Id I*, é somente em 1929, com a publicação de *FTL*, que Husserl fala explicitamente de um “idealismo fenomenológico”² (HUSSERL, 1962, p. 178); e, finalmente, em 1931, no § 41 das *CM*, esse idealismo que, para Husserl, era o rebento legítimo do método fenomenológico, é solenemente anunciado como “*Idealismo Transcendental*” (HUSSERL, 2010, p. 128, grifo do autor). Em que pesem as associações que o uso do termo ‘idealismo’ possa ter com a tradição filosófica anterior, Husserl (2010, p. 128) insiste no “sentido fundamental essencialmente novo” de seu idealismo, que não emergiria de uma especulação filosófica, mas da análise das operações envolvidas na constituição de diversos tipos de entes como consequência da correlação consciência-mundo (MORAN, 2003, p. 57).

A partir destas noções bastante gerais e preliminares, nosso interesse neste capítulo se resume em uma tentativa de caracterizar o idealismo transcendental de Husserl. Inicialmente, buscar-se-á resgatar

¹ Talvez o caso mais famoso seja o de Ingarden. Sem dúvida um dos mais ferozes opositores do idealismo husserliano, Ingarden (1975, p. 38ss), entre muitas outras observações, afirma que Husserl não poderia retirar conclusões, a partir da redução fenomenológica, que fossem além da esfera epistemológica, como, por exemplo, sua opção idealista ao afirmar a dependência da existência do mundo face à consciência. Também critica o que ele vê como um ‘criacionismo’ do idealismo de Husserl (INGARDEN, 1975, p. 20-1), que implicaria que todo objeto é “exclusivamente criado pelo sujeito cognitivo (perceptivo)” (INGARDEN, 1975, p. 58, tradução nossa) ([...] *exclusively created by the cognitive (perceiving) subject*). Em relação a estas e outras possíveis críticas, é importante notar que está para muito além daquilo que pretendemos qualquer tentativa de defesa ou crítica do idealismo de Husserl como uma perspectiva filosófica plausível. Nosso objetivo, confessadamente bem mais modesto, será buscar uma interpretação que possa clarificar, em alguma medida, as características essenciais desse idealismo.

² Esta ‘demora’ na assunção explícita do idealismo fenomenológico é apontada por Boehm, que ainda assinala que já em *Id I* tem-se o testemunho claro da posição idealista adotada por Husserl. Cf. BOEHM, 1959, p. 357, p. 359.

alguns dos conceitos centrais, expostos nas Meditações II-IV, que culminam na emergência do idealismo fenomenológico – em especial, a noção de *constituição*. Em seguida, procurar-se-á discutir o estatuto do idealismo husserliano a partir do conceito de noema (ou seja, o objeto ‘visado enquanto tal’ que permanece como tema da investigação fenomenológica). Esta análise da natureza do idealismo transcendental-fenomenológico se mostra pertinente, dada a interpretação da redução fenomenológica desenvolvida no primeiro capítulo, pois, flagrantemente, esta insinua um status metafisicamente comprometido do idealismo husserliano. Isso porque se pensa que Husserl não estaria ‘abandonando’ o mundo para investigar algum tipo de conteúdo mental (os fenômenos puros reduzidos, os *noemata* enquanto correlatos da consciência); mas, antes, acredita-se que o objeto da fenomenologia seja o próprio mundo, agora abordado a partir de uma perspectiva totalmente nova, a atitude transcendental.

Com isso, espera-se que sejamos conduzidos à apreensão de possíveis desdobramentos que venham a determinar a natureza da problemática abordada por Husserl na *CM V* (a questão relativa ao estatuto de outros *egos*). Com efeito, o sentido deste problema não parece ser algo que passe incólume à identificação que Husserl faz entre fenomenologia e idealismo transcendental. Neste sentido, Ricoeur (2009, p. 216) alega que o modo como Husserl introduz a discussão na *CM V*, por meio do impasse do solipsismo, faz com que ele assuma como uma aporia interna à própria fenomenologia uma objeção que tradicionalmente é a do senso comum contra os filósofos idealistas. Ou seja, a problematização da dimensão intersubjetiva da vida do *ego* parece encontrar na irrupção do idealismo um de seus fatores determinantes.

Abordemos, então, a tese idealista da fenomenologia husserliana apresentada nas *CM*.

2.1 A TESE DO IDEALISMO TRANSCENDENTAL NAS *MEDITAÇÕES*

Uma característica inegável do percurso que vai da efetuação da epoché/redução, na *CM I*, até a afirmação do idealismo transcendental, na *CM IV*, é a dinâmica de um *crescendo* nitidamente marcada pela conjugação de duas tendências aparentemente antagônicas. Por um lado, o aumento exponencial das tarefas atribuídas às análises intencionais – o início das descrições fenomenológicas como uma “experiência transcendental” ainda permeada por certa ‘ingenuidade’ (HUSSERL,

2010, p. 77), guiadas pelo esquema fundamental *ego-cogito-cogitatum* (HUSSERL, 2010, p. 80, p. 83, p. 85); a delimitação tardia, como bem o observa Husserl, da fenomenologia como ciência eidética³ (HUSSERL, 2010, p. 113-4); a incumbência de clarificação dos conceitos fundamentais da ontologia formal e das ontologias materiais (regionais)⁴ (HUSSERL, 2010, p. 108); até o ponto em que a “tarefa colossal” da fenomenologia é vista como uma “ideia reguladora infinita”, qual seja, a da elaboração do “sistema dos objetos possíveis [...] como objetos de uma possível consciência” (HUSSERL, 2010, p. 99). Por outro lado, essa *hýbris* filosófica encontra o exato oposto de sua (des)medida naquilo que fundamenta a realização dessa tarefa infinita: a fenomenologia não abre mão de se erigir como uma *egologia*, como uma ciência do *ego*; não de um *ego* fático, mas do *eidos ego* (HUSSERL, 2010, p. 115), ou seja, das estruturas e leis essenciais de um “*ego transcendental em geral*”⁵ (HUSSERL, 2010, p. 115, grifo do autor) que determinam a constituição das objetividades visadas (efetivas e possíveis). Desse modo, a filosofia que se quer ciência fundamental traduz sua tarefa magna na exigência de se constituir como *ciência de um único objeto* – o *ego* transcendental: tem-se, então, “uma Fenomenologia universal como autoexplicitação do *ego*” (HUSSERL, 2010, p. 127, grifo do autor). Nessa perspectiva, conforme assinala

³ Em *Id I*, § 7, Husserl explica que as ciências eidéticas não se ocupam de fatos, mas de relações essenciais, portanto, necessárias e *a priori*. Elas derivam seus conhecimentos do *eidos* (essência) de um dado tipo de objetos, alcançado pelo método da redução eidética (cf. acima, capítulo I, seção 1.1; também *Id I*, § 4; *CM*, § 34). Husserl pretende que a fenomenologia seja uma “eidética descritiva dos vividos” (HUSSERL, 2006, p. 154).

⁴ A ontologia formal deveria ser uma teoria do ‘objeto em geral’, da qual fariam parte conceitos lógico-formais como “objeto”, “coisa”, “qualidade”, “relação”, “estado-de-coisas” etc. (HUSSERL, 2006, p. 46). Já as ontologias materiais ou regionais tratam das “categorias supremas” de regiões distintas do “mundo objetivo”, tais como as que caem sob os conceitos de “natureza física”, “cultura” etc. (HUSSERL, 2010, p. 108). Ou seja, trata-se de ontologias não mais simplesmente formais e ‘vazias’, mas voltadas a certo ‘conteúdo’, a ser determinado pela elucidação fenomenológica do *eidos* da respectiva região de objetos.

⁵ “As suas investigações de essência [da fenomenologia] não são outra coisa senão desvendamentos do *eidos* universal *ego transcendental em geral*, que contém em si todas as possibilidades puras de variação do meu *ego* fático e o próprio *ego* fático enquanto possibilidade” (HUSSERL, 2010, p. 115, grifo do autor).

Ricoeur (2009, p. 206, grifo do autor), “no limite, fazer a fenomenologia do *ego* é fazer a própria fenomenologia”, dado que o *ego* passa a ser o “englobante” de toda a realidade: “Tudo é *Gebilde* [formação] da subjetividade transcendental, produto de sua *Leistung* [operatividade, realização]” (RICOEUR, 2009, p. 213, grifo do autor)⁶.

Este impulso que reorienta a totalidade das coisas para o *ego*, seguindo o esquema *ego-cogito-cogitatum*, encontra clara manifestação na asserção que abre a *CM IV*, que, para Depraz (1995, p. 82), captura o exato teor do idealismo husserliano: “Os objetos são para mim, e são para mim o que são apenas como objetos de consciência efetiva e possível” (HUSSERL, 2010, p. 109). Com efeito, aí já parece estar renunciada a tese central do idealismo transcendental husserliano: a *dependência ontológica do mundo em sua correlação com a consciência* (PHILIPSE, 1995, p. 244; LAVIGNE, 2001, p. 314; 2005, p. 37; MORAN, 2003, p. 66); ou, por outras palavras, a ideia de que “o que é real não é nada senão uma unidade (individual) noemática constituída”⁷ (INGARDEN, 1975, p. 21, tradução nossa).

Essa tese liga-se intimamente, segundo Lavigne (2005, p. 37), à universalidade creditada por Husserl ao conceito de *constituição*; ligação esta que o mesmo autor afirma ser expressa, de forma exemplar, no § 41 das *CM*, pouco antes do idealismo transcendental ser revelado como coextensivo à fenomenologia⁸ (LAVIGNE, 2005, p. 37):

Tudo o que é para esse *ego* é algo que se constitui nesse próprio *ego* e, mais ainda, que todo e qualquer tipo de ser – e, dentro disso, aquele que se caracteriza como transcendente em algum sentido – tem a sua constituição particular. A transcendência, em todas as suas formas, é um caráter de ser imanente, que se constitui no interior do *ego*. Todo sentido que se possa

⁶ A ideia dessa expansão desenfreada do escopo da fenomenologia, ao mesmo tempo em que se estipula a restrição ao universo da subjetividade, é claramente indicada por Ricoeur (2009, p. 214), que a expressa na oposição entre as tendências descritiva e idealista da fenomenologia: de um lado, a tentativa de resgatar as coisas tal como elas se dão, o que implica respeitar sua diversidade e alteridade no aparecer; de outro lado, o esforço por reconduzir toda essa amplitude à vida da consciência do *ego*.

⁷ “[...] *what is real is nothing but a constituted noematic unity (individual)*”.

⁸ “A Fenomenologia é, *eo ipso*, *Idealismo Transcendental*” (HUSSERL, 2010, p. 128, grifo do autor).

conceber, todo ser concebível, chame-se ele imanente ou transcendente, cai no domínio da subjetividade transcendental, enquanto constituinte de sentido e ser (HUSSERL, 2010, p. 126, grifo do autor).

Esta passagem, que parece prenunciar um alcance irrestrito ao idealismo fenomenológico, revela, ainda seguindo Lavigne, quatro traços centrais deste idealismo, em conexão com a completa ausência de limites para a constituição de todo objeto possível *na e pela* subjetividade: 1) tudo o que é para a consciência é constituído por uma atividade sua (tanto o *ser-assim* do ente – sua *quididade* – quanto seu *ser*); 2) uma vez que todo tipo de ser se constitui na consciência, também se inclui aí aquele que se caracteriza pela significação de ser, paradoxalmente, algo independente da consciência – ou seja, a *transcendência*; 3) a redutibilidade de todo *ser* ao *sentido*; 4) a universalidade da constituição é algo dado *por meio de* e, sobretudo, *na* consciência – não há um ‘fora’ da subjetividade transcendental (LAVIGNE, 2005, p. 37-48)⁹.

Dada a centralidade do conceito de constituição, faz-se necessário precisá-lo com maior clareza. Para tanto, é preciso retomar alguns pontos desenvolvidos por Husserl nas Meditações II a IV. Antes, contudo, tentemos delimitar melhor o que Husserl oferece como sendo o qualificativo ‘transcendental’ de seu idealismo.

2.1.1 O idealismo fenomenológico enquanto ‘*transcendental*’

Numa primeira aproximação, remetendo o termo ‘transcendental’, ligado ao idealismo husserliano, ao sentido estabelecido na filosofia crítica de Kant, também em Husserl se poderia dizer que ‘transcendental’ tem a ver com uma investigação pelas *condições de possibilidade*¹⁰. Mas, no caso de Husserl, estas condições

⁹ É preciso notar que Lavigne (2005) apresenta uma leitura do idealismo husserliano que faz deste uma tese metafísica, e não apenas epistemológica. Abaixo (seção 2.2) será exposta uma possibilidade de interpretação que faz do idealismo de Husserl algo metafisicamente neutro.

¹⁰ Na Introdução da *Crítica da Razão Pura*, lê-se a clássica definição kantiana: “Chamo *transcendental* a todo o conhecimento que em geral se ocupa menos dos objetos, que do nosso modo de os conhecer, na medida em que este deve ser possível *a priori*. A um sistema de conceitos deste gênero deveria denominar-se *filosofia transcendental*” (KANT, 2010, p. 53, grifo do autor [KrV B 25]).

diriam respeito à formação de *sentido* (*Sinn*)¹¹ (MORAN, 2003, p. 50) – o sentido com o qual o mundo se dá na experiência – o que poderia, então, ser traduzido na seguinte pergunta: como o mundo pode vir a nos ser dado como algo significativo? A partir daí, tal interrogação nos leva de volta à subjetividade transcendental, uma vez que ela é a condição de possibilidade de toda doação (ZAHAVI, 1994, p. 49). Isso significa, para Husserl, que seu questionamento é transcendental na medida em que diz respeito às condições de possibilidade para que haja doação de algo (para nós) *com um sentido determinado* (LUFT, 2007, p. 382). A fenomenologia seria compreendida por Husserl como idealismo transcendental devido à remissão ao *a priori* da correlação entre consciência e mundo¹² – é somente nesta correlação que todo ser recebe seu sentido a partir dos atos doadores de sentido da subjetividade¹³ (LUFT, 2007, p. 368).

No texto de *Krisis*, Husserl destaca a significação do questionamento transcendental, tendo como ponto chave a correlação entre a subjetividade e a objetividade que se manifesta:

Toda a problemática transcendental gira em torno da relação *deste* meu eu – o “*ego*” – com aquilo que, em primeiro lugar, é obviamente tomado por ele: a minha *mente*; e gira, então, por sua vez, em torno da relação deste eu e da minha vida da consciência com o *mundo*, de que sou consciente e cujo verdadeiro ser conheço nas minhas próprias configurações cognoscitivas (HUSSERL, 2012b, p. 79, grifo do autor).

¹¹ Em *Id I*, Husserl promove um “alargamento extremo, mas lícito a seu modo, do conceito de ‘sentido’” (HUSSERL, 2006, p. 129, n. 36), fazendo-o um elemento de todo vivido, mesmo, por exemplo, de uma percepção (HUSSERL, 2006, p. 276). Teríamos, então, um ‘sentido perceptivo’, ou seja, o objeto é dado (percebido) de uma determinada maneira. A noção de *sentido noemático* (*noematisch Sinn*) é correlata daquela de matéria do ato intencional, apresentada nas *LU*. Diz respeito ao ‘como-o-quê’ o objeto é visado. Abaixo (seções 2.2 e 2.2.1), esse tema será discutido em maior detalhe. Cf. também, acima, capítulo I, nota 31.

¹² O “*a priori* universal da correlação do objeto da experiência e das maneiras de dação [*Gegebenheitsweisen*]” se tornou, segundo o próprio Husserl, o tema central de suas pesquisas desde sua descoberta durante a redação das *LU*, em 1898 (HUSSERL, 2012b, p. 136, n. 41).

¹³ “Todas as unidades reais são ‘unidades de sentido’. Unidades de sentido pressupõem [...] consciência doadora de sentido” (HUSSERL, 2006, p. 128).

Ao buscar elucidar como uma objetividade pode vir à manifestação à consciência, Husserl não está propondo um idealismo que possa ser visto como algo totalmente distante do idealismo transcendental kantiano. O ponto que marca o afastamento entre ambos, porém, é a recusa de Husserl em considerar ao menos como um “conceito-limite [...] a possibilidade de um mundo de coisas em si” (HUSSERL, 2010, p. 128), tal como Kant sustenta (SMITH, 2003, p. 179; LAVIGNE, 2005, p. 21). Husserl chega mesmo a classificar as coisas em si como “absurdas” (HUSSERL, 2010, p. 191). Isso quer dizer, conforme explica Lavigne (2005, p. 21, grifo do autor, tradução nossa), que “a fenomenologia husserliana não é idealista e transcendental *de outra forma* que não o era o criticismo, ela apenas o é *mais radicalmente*”¹⁴. O que se tem com isso é que toda dimensão de um ‘em si’ é reabsorvida na vida intencional do *ego*, possibilitando que se derive daí a asserção de que a elucidação da realidade mundana coincide com a autoexplicitação da subjetividade transcendental (LAVIGNE, 2005, p. 21). Este expurgo de todo resto ontológico faz com que Husserl, de acordo com Smith (2003, p. 179, tradução nossa), possa ser considerado um “idealista absoluto”¹⁵.

É neste ponto que incide a noção de *constituição* dos objetos da experiência. De acordo com a interpretação de Lavigne (2005, p. 37), é com este conceito que Husserl pensa ser possível preencher a lacuna entre o correlato noemático de uma intenção (o *objeto enquanto tal*) e o ente existindo em si mesmo. A constituição nada mais é que o processo (a *Leistung* intencional, na linguagem de Husserl) que torna possível a manifestação e a significação, ou seja, “permite àquilo que é constituído aparecer, desdobrar, articular e mostrar a si mesmo como aquilo que é”¹⁶ (ZAHAVI, 2003a, p. 73, tradução nossa). Embora esta formulação pareça simples, ela indica a importância da operação constitutiva da consciência no quadro do idealismo transcendental-fenomenológico. De acordo com o que é explicitado por Brough (2008, p. 190), é com a concepção de *constituição* que se revela o caráter *transcendental* da filosofia husserliana.

¹⁴ “[...] *la phénoménologie husserlienne n’est pas autrement idéaliste et transcendante que ne l’était le criticisme, elle l’est seulement plus radicalement*”.

¹⁵ “[...] *absolute idealist*”.

¹⁶ “[...] *permits that which is constituted to appear, unfold, articulate, and show itself as what it is*”.

Trata-se, agora, de buscar-lhe maior clareza.

2.1.2 A operatividade (*Leistung*) da consciência como constituição transcendental

Os intérpretes da obra de Husserl¹⁷, geralmente, começam por caracterizar o conceito de *constituição* por via negativa. As passagens mais lembradas são aquelas em que Husserl alerta para o fato de que os objetos “não estão simplesmente na consciência como numa caixa” (HUSSERL, 2008, p. 100); ou, ainda, que “a objetividade [*Gegenständlichkeit*]¹⁸ não é uma coisa, que está dentro do conhecimento como num saco [...] No dar-se, porém, vemos *que o objeto se constitui no conhecimento*” (HUSSERL, 2008, p. 104, grifo do autor). Ainda nas *LU*, pode-se ler:

Desorientados pela confusão entre objeto e conteúdo psíquico, não reparamos que os objetos que se nos tornam “conscientes” não se encontram simplesmente na consciência como numa caixa, de tal modo que são aí meramente encontrados e se pode andar no seu encaixo; mas, sim, que eles se *constituem*, como aquilo que são e valem para nós, acima de tudo, em diferentes formas de intenção objetiva (HUSSERL, 2012a, p. 139, grifo do autor)¹⁹.

¹⁷ Por exemplo, ZAHAVI, 2004; BROUGH, 2008.

¹⁸ Cf. HUSSERL, 1973b, p. 74.

¹⁹ Em relação ao conceito de constituição apresentado nas *LU*, é preciso notar que, neste texto, há pouca ênfase sobre um traço que será central nos textos seguintes (*IP*, *Id I*, *CM*): o caráter dinâmico do desdobramento *temporal* da experiência. Conforme explica Sokolowski (1970, p. 202-4), o paradigma inicial da noção de constituição é o da combinação de um material sensível (os conteúdos representantes, momentos reais (*reellen*) das noeses – cf. capítulo I, nota 31) e uma forma (a apreensão que ‘anima’ os dados sensíveis). Os conteúdos sensíveis passam por um tipo de ‘interpretação’ que resulta no aparecer do objeto. Cf. HUSSERL, 2012a, p. 329, p. 330-1. Embora haja insinuações sobre a síntese temporal que resulta na constituição do objeto (*LU V*, § 14; *LU VI*, §§ 16 e 37), este é um aspecto que não apresenta aí tanta relevância quanto terá, por exemplo, nas *CM*. Este tópico é assinalado por Sokolowski (1970, p. 204), que afirma que a concepção de constituição predominante nas *LU* é a estrutura material-forma. Para De Boer (1978, p. 167, p. 168), este conceito de constituição corresponde a ‘fazer algo aparecer’, sem

O conceito de constituição aponta a limitação de se conceber os objetos como conteúdos encerrados num recipiente, pois este modo de ver as coisas não resiste a dois caracteres básicos da operação constitutiva, a saber, sua *complexidade* e seu *dinamismo* (BROUGH, 2008, p. 189). Pensar a *cogitatio* como algo simples não corresponde à variedade de tipos de atos intencionais nos quais as coisas nos são dadas, pois “cada tipo de ato constitui seu objeto de uma maneira única”²⁰ (BROUGH, 2008, p. 190, tradução nossa). Essa multiplicidade de *cogitationes*, presente na constituição dos objetos, reflete uma função da consciência que se revela como algo dinâmico, que permite que as coisas venham à doação e não sejam tomadas como um conteúdo num recipiente (BROUGH, 2008, p. 190).

É justamente esse caráter dinâmico da operação da constituição que a define nas *CM*²¹. Na Segunda Meditação, Husserl desenvolve alguns temas centrais, como o da *síntese de identificação* e o de *horizonte*. O primeiro é relativo ao fato de que os objetos sempre nos são dados por ‘perfis’ ou ‘adumbramentos’ (*Abschattungen*)²². O ponto chave é que, a despeito da possível multiplicidade cambiante de aparições, ele é sempre o *mesmo* objeto:

Se, por exemplo, tomo como tema de descrição a percepção deste cubo, vejo então, na reflexão pura, que *este* cubo está continuamente dado como unidade objetiva numa multiplicidade, mutável e multiforme, de modos de aparição que determinadamente lhe pertencem. No seu decurso, estes modos de aparição não são uma sucessão de vivências sem conexão. Eles transcorrem, antes, na unidade de uma síntese, de tal modo que, neles, tomamos consciência de uma só e mesma coisa enquanto aparente (HUSSERL, 2010, p. 86, grifo do autor).

as conotações idealistas do período transcendental posterior, no qual a noção ganhará ares de ‘criação’, mesmo em simples atos perceptivos.

²⁰ “Each kind of act constitutes its object in a unique way”.

²¹ É interessante notar, como o faz Sokolowski (1970, p. 186), que nas *CM*, ao delinear a noção de constituição, Husserl não faz uso do esquema material-forma (ou conteúdo de apreensão – apreensão), como acontece predominantemente nas *LU*. Cf. acima nota 19.

²² Cf. *Id I*, § 42; *CM*, § 17.

Um traço generalíssimo permanece [...] para toda e qualquer consciência em geral, enquanto consciência de qualquer coisa: este qualquer coisa, o respectivo *objeto intencional enquanto tal*, está consciente como uma unidade idêntica de cambiantes modos noético-noemáticos de consciência, sejam eles, agora, modos intuitivos ou não-intuitivos (HUSSERL, 2010, p. 87, grifo do autor).

É esta dinamicidade da experiência, concretizada na síntese de identificação, que não permite que o objeto intencional se resolva em algo ‘pronto’, que pudesse simplesmente ser ‘devorado’ pela consciência.

Aqui reside um ponto importante para a distinção do idealismo husserliano daquilo que ele considera um “idealismo psicologista”, tal como Husserl julga serem o de Berkeley e o de Hume (HUSSERL, 1962, p. 178). O idealismo psicologista acabaria por reduzir as objetividades “aos complexos dos próprios dados sensíveis em que as coisas aparecem” (HUSSERL, 2012b, p. 70); ou seja, os objetos não passam de um emaranhado de dados sensíveis realmente (*reell*) contidos na consciência. Para Husserl, o erro desse tipo de idealismo é não se dar conta da síntese que constitui um mesmo objeto por meio de uma multiplicidade de dados visuais, táteis, acústicos etc. (HUSSERL, 1970b, p. 216-7). Ou seja, os objetos passam a ser entidades encerradas numa consciência psicológica, que é, ela mesma, parte do mundo. O idealismo psicologista, conforme ao que explica González Porta (2013, p. 139-40), torna-se um psicologismo universal, pois reduz todo tipo de objetividade (ideal ou real) a dados psíquicos. É justamente esse tipo de confusão que Husserl quer evitar, ao contrapor seu idealismo fenomenológico ao idealismo psicologista (HUSSERL, 1962, p. 178), pois o objeto constituído jamais poderia ser uma parte realmente (*reell*) contida na vivência (HUSSERL, 2008, p. 30).

A segunda noção citada acima, a de *horizonte*, traduz a circunstância de que toda consciência atual traz em si potencialidades de desdobramento da experiência (um perfil dado remete para os outros perfis, ainda não presentes, mas cointencionados) (HUSSERL, 2010, p. 90). Contudo, o horizonte não é algo fortuito, mas, já pré-delineado:

Toda e qualquer atualidade implica [...] as suas potencialidades, que não são possibilidades

vazias, mas sim possibilidades que, na própria vivência atual respectiva, estão intencionalmente pré-delineadas quanto ao conteúdo e, sobretudo, dotadas do caráter de ser algo a realizar pelo eu (HUSSERL, 2010, p. 90, grifo do autor).

Embora em alguma medida o horizonte intencional permaneça indeterminado, ele possui uma “*estrutura de determinidade*” (HUSSERL, 2010, p. 91, grifo do autor):

Por exemplo, o cubo, na perspectiva dos lados não vistos, deixa muita coisa em aberto, contudo, ele é já de antemão *apreendido* como cubo e, portanto, em particular, como colorido, áspero e coisas semelhantes, com tudo o que cada uma destas determinações deixa sempre ainda em aberto quanto às particularizações (HUSSERL, 2010, p. 91, grifo do autor).

O objeto constituído como um “*polo de identidade*” é sempre dado na consciência com um “sentido pré-visado e a realizar” (HUSSERL, 2010, p. 92, grifo do autor). Há sempre um “*mais da visada*” (HUSSERL, 2010, p. 93, grifo do autor), isto é, “este visado, em cada momento, é mais (está visado com um “mais”) do que aquilo que, no momento correspondente, nele se encontra enquanto visado *explícito*” (HUSSERL, 2010, p. 92, grifo do autor). Isso significa que a cada experiência efetiva tem-se “vivências que estão *implicadas, pré-delineadas* na intencionalidade realizadora de sentido das vivências atuais”, cuja atualização no transcorrer da experiência faz com que ocorra “esta maravilhosa operatividade [*Leistung*]²³ de *constituição* de objetos idênticos” (HUSSERL, 2010, p. 94, grifo do autor).

Esta rede conceitual, tecida cuidadosamente na *CM II*, estabelece as bases para que, na *CM III*, Husserl possa “preparar um conceito *pleno* de constituição” (HUSSERL, 2010, p. 102, grifo nosso). A despeito de seu tamanho reduzido (somente nove páginas na edição da *Husserliana*), a *CM III* possui um peso no conjunto das *Meditações* que não poderia ser mensurado a partir daí. É nesse texto que Husserl elabora os conceitos que serão determinantes para seu idealismo e que apontam, de acordo com Lavigne (2008, p. 78-9), o alcance ontológico

²³ Cf. HUSSERL, 1973a, p. 85.

da fenomenologia transcendental²⁴. Entre estes conceitos está aquele que Smith (2003, p. 158, tradução nossa) considera “a pedra angular de seu argumento [de Husserl] a favor do idealismo”²⁵: o de ‘efetividade’ (*Wirklichkeit*).

2.1.3 Evidência e síntese de confirmação: razão e efetividade

Enquanto as análises da *CM II* cuidavam dos aspectos formais da constituição de um único e mesmo objeto, responsáveis pelo seu ‘ser-assim’ (*Sosein*) – sua *quididade* –, deixando de lado a consideração dos modos de validação do objeto intencional que resultam na gênese transcendental de seu *ser* (LAVIGNE, 2008, p. 78), a *CM III* traz elementos que devem dar conta das “condições de validade objetiva do conhecimento”²⁶, bem como estabelecer “o critério último do ser ou do não-ser do objeto”²⁷ (LAVIGNE, 2008, p. 79, tradução nossa).

Poderia parecer no mínimo surpreendente que, após a epoché, alguma questão referente ao ser ou não-ser do mundo encontre lugar no interior das análises fenomenológicas. No entanto, Husserl alerta que este é “um tema universal da fenomenologia” (HUSSERL, 2010, p. 101). Não se trata de abandonar o tema do estatuto ôntico do mundo, mas de percebê-lo como um problema, afastando qualquer pressuposição imediata a seu respeito, e inquirir, como critério último de sua justificação, uma instância superior, responsável pela validação dessa efetividade: a consciência, entendida sob a rubrica do que Husserl chama de *razão* (LAVIGNE, 2008, p. 79). Esta última não deve ser compreendida como algo substancial, mas, como algo intrinsecamente ligado à consciência – não como uma ‘faculdade do espírito’ em alguma significação clássica, mas, como um predicado passível de ser atribuído à consciência; o que torna mais conveniente que se fale em *consciência racional* (BRAINARD, 2002, p. 203). A consciência racional é um

²⁴ O sentido em que Lavigne fala a respeito de questões ontológicas presentes na *CM III* se adéqua à definição que estabelecemos ao fim do primeiro capítulo (cf. capítulo I, nota 110): são discussões relativas à realidade (ou efetividade) do próprio mundo, dos correlatos intencionais. Neste contexto, Sokolowski (1970, p. 186, tradução nossa) parece indicar a mesma direção, pois afirma que, ao tratar do tema da efetividade nas *CM*, Husserl está falando das “correlações subjetivas aos objetos que compõem o mundo real” ([...] *subjective correlations to the objects which make up the real world*).

²⁵ “[...] *the cornerstone of his case for idealism*”.

²⁶ “[...] *les conditions de validité objective de la connaissance*”.

²⁷ “[...] *le critère ultime d l'être ou du non-être de l'objet*”.

modo de ser consciente de uma dada objetividade no qual esta se dá em si mesma, o que acarreta que qualquer coisa que se possa afirmar a seu respeito “se deixa *‘fundar’*, *‘atestar’*, se deixa *‘ver’* diretamente ou *‘evidenciar’* *mediatamente*” (HUSSERL, 2006, p. 303, grifo do autor). A questão chave, nesse contexto, é atentar para o fato de que todo ato intencional (noese) possui o que Husserl chama de “caracteres dóxicos” (2006, p. 235). Todo visar de uma dada objetividade é permeado por uma crença subjacente relativa ao seu estatuto ôntico: o objeto pode ser visado no modo da certeza, da conjectura ou suposição, do questionamento, da dúvida – correlativamente, corresponde a tudo isto, pelo lado noemático (do visado enquanto tal), os modos de ser *efetivo*, *possível*, *verossímil*, *problemático*, *duvidoso* (HUSSERL, 2006, p. 235). Estas distinções nada mais são do que extensões daquilo que Husserl já havia estabelecido nas *LU* como um momento real (*reell*) da noese, relativo à qualidade do ato²⁸: este momento seria o caráter de *belief*, de crença, ligado aos atos posicionais (isto é, que visam seu objeto no modo da posição deste) (HUSSERL, 2012a, p. 353ss, p. 416). Tudo isso conduz à ideia de que a consciência racional, ou simplesmente *razão*, é um modo de consciência decorrente da plena concordância entre a objetividade visada (e tal como visada, em dois sentidos: segundo o seu ser-assim (*Sosein*) e segundo a modalidade dóxica da intenção) e aquilo que se dá em si mesmo e que permite a justificação e fundação do caráter dóxico (ou tético)²⁹ do ato. Em outros termos, a “racionalidade prova ser [a] harmonia, a concordância total entre uma posição e sua objetividade, ou, mais genericamente, entre crença e ser”³⁰ (BRAINARD, 2002, p. 215, tradução nossa). Husserl usa como exemplo o caso de um ato perceptivo, que nos coloca diante da ‘coisa mesma’: à “crença perceptiva realmente inclusa como ‘apercebimento’ na percepção normal”, ou seja, ao modo da “certeza perceptiva”, corresponde “como correlato noemático no objeto que aparece, o caráter de ser, o caráter do ‘efetivo’” (HUSSERL, 2006, p. 235). A este respeito, Brainard (2002, p. 205, tradução nossa) explica que

no caso de uma consciência racional, a posição ou crença pertence inextricavelmente ao ato racional. O exemplo de Husserl é o do aparecimento de

²⁸ Cf. capítulo I, nota 31.

²⁹ Cf. HUSSERL, 2006, p. 235.

³⁰ “[...] *rationality proves to be harmony, the total agreement of a positing and its objectuality or, more generally, between belief and Being*”.

uma coisa física. Quando seu aparecimento motiva – dá origem a – a posição, esta posição é “racionalmente motivada” [...] Embora nem toda posição seja racional, sempre que há evidência, a posição é verdadeiramente racional³¹.

Assim, somos remetidos ao conceito de *evidência*, cuja formulação se encontra conjugada às discussões sobre razão e efetividade, tanto nas *CM* quanto em *Id I*. A noção de evidência (*Evidenz*) apresentada por Husserl se relaciona intimamente com a de efetividade, pois se trata da experiência na qual esta se manifesta e ganha sentido para nós. Com efeito, não é somente o *ser-assim* do objeto que é constituído com um determinado significado, mas também seu *sentido existencial* (SMITH, 2003, p. 159). Trata-se daquilo que Husserl nomeia como “efetividade verdadeira” (*wahre Wirklichkeit*), “ser efetivo” (*wirklich seiender*) ou “reta validade de um objeto” (*rechtmäßig geltender Gegenstand*) (HUSSERL, 2010, p. 104)³². Esta validade de ser (*Seinsgeltung*)³³ emerge da experiência específica da evidência, e, mais precisamente, de uma vivência na qual haja *confirmação evidente*.

A evidência é uma vivência em que se tem diante de si a coisa ‘ela mesma’ em uma doação originária. Segundo a definição de Husserl nas *CM*:

No sentido mais lato, evidência designa um profenômeno universal da vida intencional – perante outros modos de ter consciência, que podem ser *a priori vazios*, pretensões, indiretos, impróprios, ela designa o modo de consciência bem preeminente da autoaparição, do apresentar-se-a-si-próprio, do dar-se-a-si-próprio de uma coisa, de um estado-de-coisas, de uma generalidade, de um valor etc., no modo final do *ele próprio aí, imediata, intuitiva, originalmente*

³¹ “*In the case of a rational consciousness, the position or belief belongs inextricably to the rational act. Husserl’s example is the appearing of a physical thing. When its appearing motivates — gives rise to — the position, that position is ‘rationally motivated’ [...] Although not every position is rational, wherever there is evidence, the position is indeed rational*”.

³² Os originais em alemão estão em HUSSERL, 1973a, p. 95.

³³ Husserl utilize o termo em várias passagens relativamente aos objetos reduzidos. Cf. HUSSERL, 1973a, p. 104, p. 117, p. 118, p. 143.

dado (HUSSERL, 2010, p. 102, grifo do autor).

Aqui, Husserl faz ressoar claramente o que já é enunciado desde os *Prolegômenos à lógica pura*: “A *vivência da consonância* entre o visado e o que está presente em si mesmo, que ele visa, entre o *sentido atual da asserção* e o *estado de coisas* dado em si mesmo, é a evidência” (HUSSERL, 2005, p. 197, grifo do autor). No conjunto das *Investigações* que se seguem aos *Prolegômenos*, Husserl irá estabelecer o tema que é, segundo Lavigne (2008, p. 83ss), decisivo para essa concordância entre o visado e o dado em si mesmo: o do *sentido preenchedor*. Trata-se do sentido do qual o ato intuitivo (que apresenta a ‘coisa mesma’) é portador (HUSSERL, 2012a, p. 41-3). Husserl, na *LU VI*, expõe o conceito de evidência como uma *síntese de preenchimento*, isto é, a plena concordância entre o sentido do ato que visa de forma vazia seu objeto e o sentido do ato que o apresenta intuitivamente, especialmente no caso de uma percepção (HUSSERL, 1985, p. 24-32, p. 59, p. 68-70, p. 89-94). Embora Husserl esteja falando, nas *LU*, da concordância entre um ato significativo (por exemplo, um juízo) e um ato intuitivo (perceptivo), todo este esquema pode ser pensado apenas para o ato intuitivo, uma vez que, conforme visto anteriormente na discussão sobre as sínteses de identificação, cada perfil que se manifesta remete para outros ainda não dados, ou seja, apenas cointencionados de maneira vazia.

O ponto chave da constituição da própria efetividade do objeto reside no caráter temporal da experiência, já que é aí que se dá a possibilidade de uma “síntese de confirmação evidente” (HUSSERL, 2010, p. 104), que nada mais é que o desdobramento harmônico de uma *experiência evidente*; desdobramento no qual as novas evidências possíveis (ou seja, apenas cointencionadas de modo vazio), ao ocorrerem no decurso temporal das vivências, confirmam as evidências anteriores, ao mesmo tempo em que antecipam aquelas que, por sua vez, poderão lhes servir como confirmação. De acordo com Smith (2003, p. 161, grifo do autor, tradução nossa), o que resulta daí é que “em tais experiências de confirmação, na transição de intenções vazias para preenchidas, nós *experienciamos* algo como *real*”³⁴. Deste modo, Husserl se sente muito à vontade para apontar a “efetividade como correlato da confirmação evidente” (HUSSERL, 2010, p. 104). Obviamente, o processo de confirmação pode não se realizar, pois novas

³⁴ “*In such experiences of confirmation, in the transition from empty to fulfilled intentions, we experience something as real*”.

evidências podem conflitar com as anteriores, o que conduz à constituição de outro objeto, e não daquele primeiramente intentado (HUSSERL, 2010, p. 103). Na linguagem das *LU*, tem-se “decepção”, “discordância”, “conflito” (HUSSERL, 1985, p. 35-6), situações nas quais a percepção, de acordo com o que Husserl afirma em *Id I*, “‘explode’ e se desfaz em *apreensões conflitantes da coisa*” (HUSSERL, 2006, grifo do autor).

A confirmação evidente é aquilo que assegura a efetividade de uma dada objetividade – isso significa: o objeto, dado na multiplicidade possível do ‘como-o-quê’ de suas aparições, confirma, na evidência de sua doação ‘em carne e osso’, a *validade de seu sentido* (ou sua validade de ser – *Seinsgeltung*). É aqui que a filosofia de Husserl, segundo a interpretação de Luft (2007), ganha contornos mais precisos enquanto *filosofia transcendental*. A *quid facti*³⁵ da qual Husserl parte é a de que *a experiência enquanto tal existe*; e esta experiência é a *doação de algo para nós*, algo com um *sentido* determinado, sentido este sempre envolto por certa *validade*. Assim, o objetivo da filosofia de Husserl seria explicar *como isso é possível* (LUFT, 2007, p. 378, p. 382). Emerge, então, a *quid juris* da fenomenologia transcendental:

A questão transcendental, então, deve ser expressa da seguinte forma: como nós estamos justificados em experienciar objetos como tendo certa *validade*, a qual é *validade para nós*? A resposta geral é: através dos atos doadores de sentido da subjetividade transcendental. *Este* é o fato, ser como doação a um sujeito experienciante *como validade*; a questão sobre ‘como é possível’ é, assim, não sobre a aplicação legítima das categorias aos objetos experienciados, mas sobre o como da doação e da doação de sentido em *cada* nível específico da experiência³⁶ (LUFT, 2007, p.

³⁵ Luft (2007) elabora um interessante paralelo entre a empreitada crítica de Kant e a fenomenologia transcendental de Husserl. Assim como Kant estabelece a distinção entre *quid facti* e *quid juris* (cf. a nota 52 no capítulo I), Luft vê na filosofia de Husserl as mesmas preocupações. De acordo com Luft, a *quid facti* da qual Kant parte é o fato do conhecimento (entendido como a experiência na qual coisas nos são dadas no tempo e no espaço, segundo as intuições puras da sensibilidade, e pensadas segundo as categorias puras do entendimento). A *quid juris*, então, diria respeito à justificação dos juízos objetivos que efetuamos a respeito destes objetos (LUFT, 2007, p. 372, p. 380).

³⁶“*The transcendental question, then, must be phrased as follows: How are we*

380, grifo do autor, tradução nossa).

Husserl, então, opera uma transformação que refigura a *quid juris* em uma *quid valoris*. Isso nada mais faz do que estabelecer a questão transcendental como aquela que deve inquirir o mundo da vida em busca das *condições de possibilidade da validade* de seu caráter de ‘disponível’, de ‘sempre aí’³⁷ (LUFT, 2007, p. 380, p. 382). Ou seja, a questão transcendental diz respeito ao *como* da doação de um mundo que é sempre *significativo* para nós e ao *como* esse sentido pode aparecer envolto em sua *validade* específica. Deste modo, o elemento que surge como crucial no idealismo husserliano, seguindo a interpretação de Ströker (1997, p. 94), é a função de *doação de sentido* (*Sinngebung*)³⁸ da consciência. As coisas não tem um sentido ‘em si mesmas’; é a subjetividade transcendental que lhes adscribe seu sentido. O problema transcendental da fenomenologia de Husserl, então, pode ser agora melhor delimitado como aquele referente a como é possível, na imanência da subjetividade pura, o aparecimento de algo com um sentido determinado, e, para além disso, como sendo um sentido objetivo portador de validade.

2.1.4 Constituição e transcendência: o status ideal de todas as objetividades

Após a exposição daquilo que, seguindo Lavigne (2008, p. 90, tradução nossa), pode-se chamar de “função gnóseo-ontológica da evidência”³⁹, ainda é preciso caracterizar melhor a constituição da transcendência do mundo na subjetividade, bem como a idealidade subjacente a qualquer objetividade visada.

justified in experiencing objects as having a certain validity, which is validity for us? The general answer is: through meaning-bestowing acts from transcendental subjectivity. This is the factum, being as givenness to an experiencing subject as validity; the how possible-question is hence not about the legitimate category application to experienced objects, but about the how of givenness and meaning-bestowing on each specific level of experience”.

³⁷ O que permite, então, perceber o porquê da importância que o tema do mundo da vida ganha na fase madura da filosofia de Husserl, especialmente em *Krisis* (cf. acima, capítulo I, seção 1.3.4).

³⁸ Cf. HUSSERL, 1976a, p. 120.

³⁹ “[...] *la fonction gnóseo-ontologique de l'évidence*”. Neste sentido, Depraz (1995, p. 77-8) assinala o papel da evidência na passagem de um conceito *egológico* de constituição para um *ontológico*.

A natureza fluente e dinâmica da constituição transcendental, entrelaçada por essência com a inadequação da doação dos objetos (sempre dados em perfis, dependentes de uma síntese transcendental), conduz Husserl à afirmação de que um “*objeto efetivo de um mundo e, por maioria de razão, um mundo, ele próprio, são uma ideia infinita*”⁴⁰, uma ideia referida a infinitudes de experiências a unificar de modo concordante”, ou, o que traduz essa noção, uma “*ideia correlativa à ideia de uma perfeita evidência de experiência, de uma síntese completa de experiências possíveis*” (HUSSERL, 2010, p. 107, grifo do autor, tradução modificada). Isso equivale a compreender o objeto intencional como sendo sempre *transcendente* à consciência; ele é sempre ‘mais’ do que está dado em um determinado lapso temporal da experiência, não podendo, portanto, estar realmente (*reell*) incluído na consciência como uma parte sua. Deste modo, Husserl (2010, p. 106, grifo do autor) explica: “Que o ser do mundo seja [...] *transcendente* à consciência e que permaneça necessariamente transcendente, é coisa que não é alterada por a vida de consciência ser a única instância em que todo o transcendente se constitui”. A noção desenvolvida nas lições de *GP*, citadas anteriormente⁴¹, de “*transcendência na imanência*”⁴² (HUSSERL, 1994, p. 101, tradução nossa), encontra, aqui, uma formulação mais clara e determinante de seu sentido. A explicitação oferecida por Smith (2003, p. 181, tradução nossa) dá uma boa ideia do que está envolvido neste conceito:

A ‘transcendência’ de qualquer objeto mundano não é uma transcendência da consciência como tal, mas apenas uma transcendência de qualquer extensão finita da consciência. É a transcendência pertencente a uma ‘ideia’ infinita: a harmonização ideal da consciência genuinamente possível⁴³.

Nesta ideia de transcendência também está envolvido o caráter

⁴⁰ A tradução para o português, curiosamente, omitiu a passagem em que se lê “*eine unendliche [...] Idee*”. Valemo-nos, aqui, da tradução para o inglês de Dorion Cairns: “*an infinite idea*” (HUSSERL, 1982, p. 62).

⁴¹ Cf. acima, capítulo I, seção 1.2.1.

⁴² “*Transcendencia en la inmanencia*”.

⁴³ “*The ‘transcendence’ of any worldly object is not a transcendence of consciousness as such, but only a transcendence of any finite stretch of consciousness. It is the transcendence belonging to an infinite ‘idea’: the ideal harmonization of genuinely possible consciousness*”.

ideal de todos os objetos, mesmo, por exemplo, o de um objeto físico. Em *FTL*, Husserl expõe a situação da seguinte forma:

Ao sentido de qualquer objeto de experiência, inclusive de um objeto físico, é inerente certo *carácter ideal*; ao contrário dos múltiplos processos ‘psíquicos’, *separados* por sua individualização temporal imanente [...] Trata-se do *carácter ideal geral de toda unidade intencional* frente às *multiplicidades* que a constituem. Nisso consiste a ‘*transcendência*’ de toda espécie de *objetidades a respeito de sua consciência* [...] A *transcendência real* é uma forma particular de ‘*idealidade*’, ou melhor, de *irrealidade psíquica*⁴⁴ (HUSSERL, 1962, p. 173-4, grifo do autor, tradução nossa).

Ou, ainda, como Husserl expressa nas *CM*, o estar “na-consciência” é um “‘estar-em’ não como elemento integrante real [*reell*], mas antes como elemento intencional, enquanto ‘estar-idealmente-em’” (HUSSERL, 2010, p. 88). A transcendência e a idealidade, portanto, estão intimamente relacionadas no processo constitutivo transcendental. Ser transcendente não implica estar ‘fora’ da consciência, modo de pensar que Husserl considera um erro (HUSSERL, 2006, p. 116; 2010, p. 126); antes, traduz o fato de que o objeto é sempre *mais* que aquilo de que se é consciente, sem, no entanto, desconectá-lo de sua relação essencial com a consciência efetiva ou possível.

Não se pode tocar nestes temas sem atentar para os problemas aí entrelaçados. A questão que salta aos olhos, mesmo numa inspeção rápida, é a da aparente contradição envolvida nas afirmações de Husserl, algo que é observado criticamente por Lavigne (2005, p. 40-1). Como a transcendência, apesar do sentido que lhe é próprio (enquanto qualquer coisa de absolutamente independente), pode ser constituída pela

⁴⁴ “*Al sentido de cualquier objeto de experiencia, incluso de un objeto físico [physischen], le es inherente cierto carácter ideal; al contrario de los múltiples procesos ‘psíquicos’, separados por su individualización temporal inmanente [...] Se trata del carácter ideal general de toda unidad intencional frente a las multiplicidades que la constituyen. En eso consiste la ‘trascendencia’ de toda la especie de objetividad respecto de la consciencia de ellas [...] La trascendencia real es una forma particular de ‘idealidad’, mejor dicho, de irrealidad psíquica*”.

subjetividade? Como ela pode ser levada, assim, à “negação de seu sentido imediato – o que quer dizer, precisamente, de sua transcendência”⁴⁵ (LAVIGNE, 2005, p. 41, tradução nossa). Isto significaria, então, que o ‘enigma da transcendência’⁴⁶ voltaria a assombrar a fenomenologia, mesmo após a adoção da atitude transcendental?

Sobre este problema, é interessante observar a interpretação de Sokolowski (1970), para quem a questão central é compreender que Husserl não está dissolvendo ou abandonando o ‘enigma’, mas, justamente, buscando determinar o que se pode dizer a seu respeito *enquanto* um enigma. A teoria da constituição não faz o mistério desaparecer; permanece um paradoxo que aquilo que é transcendente possa vir a ser acessível à consciência em sua própria transcendência. Trata-se, justamente, da intencionalidade, do próprio enigma da consciência que transcende a si mesma em sua relação aos objetos. O conceito de constituição é uma tentativa de pensar este enigma (SOKOLOWSKI, 1970, p. 134-5).

Entretanto, se esta perspectiva permite ao menos suavizar uma aparente contradição, tornando-a algo cujo estatuto é o da ambiguidade, há outras dificuldades que não se deixam tratar tão facilmente. Ricoeur (2009) expõe a ideia de que o papel da teoria da evidência na *CM III* é o de buscar harmonizar duas tendências contrárias da fenomenologia de Husserl, quais sejam, a orientação idealista e o imperativo do retorno intuitivo ‘às coisas mesmas’. Por um lado, o tema da constituição, que só reconhece uma operação (*Leistung*) de verificação sempre em curso; por outro, a necessidade do ‘ver’: na intuição “é a coisa ela mesma que se dá” (RICOEUR, 2009, p. 199-200); ou seja, o ‘ver’ é *ter diante de si algo outro que si mesmo*. Para Ricoeur (2009, p. 201), a absorção da evidência no *ego* descarta qualquer interpretação da intencionalidade como um contato com um ser exterior, a despeito dos esforços de Husserl para alcançar a compreensão de que “é a consciência que dá sentido, mas é a coisa que se dá a si mesma” (RICOEUR, 2009, p. 204).

Neste contexto, Depraz (1995, p. 81) também coloca em relevo as consequências do conceito de constituição elaborado na *CM III*, ao ver na reabsorção da evidência pela consciência transcendental *o momento da conversão ao idealismo*: não há senão um processo de verificação sempre em curso, que se traduz no ‘fazer’ da própria consciência (tal

⁴⁵ “[...] *négation de son sens immediate – c’est-à-dire de sa transcendence précisément*”.

⁴⁶ Cf. acima, capítulo I, nota 2.

como indicado por Ricoeur). No entanto, a mesma autora destaca a ambivalência desta conversão ao idealismo promovida pela reintegração da evidência da ‘coisa mesma’ à esfera egológica (DEPRAZ, 1995, p. 76-82). Por um lado, há a vitória da operação constitutiva da consciência transcendental, a proclamação de que não há mais nada que possa impor limites a partir ‘de fora’ ao *ego*, pois a própria legitimidade da doação evidente do objeto “provém de nossa subjetividade transcendental” (HUSSERL, 2010, p. 104). Por outro lado, a “encarnação”⁴⁷ da coisa, sua constituição transcorrendo no tempo, remetendo aquilo que é dado sempre para além de si mesmo, aponta para uma primeira *alteridade* frente à consciência omnienglobante. A indeterminação daquilo que ainda não se deu, mas que é constitutivo do sentido do fenômeno, não é “vazio absoluto de determinação”, mas, “é alteridade da determinação”⁴⁸ (DEPRAZ, 1995, p. 79, tradução nossa), é aquilo que transforma em um ‘viver’ o ‘ver’, que, de outro modo, seria a eminência estática da pura intuitividade. Assim, enquanto Ricoeur concede peso determinante à assimilação da evidência da ‘coisa mesma’ ao *ego*, Depraz parece conferir à passagem ao idealismo, implicada na constituição da efetividade e transcendência da coisa, um tom ambíguo que abre espaço a uma alteridade que aponta para além dos limites da subjetividade (sem, no entanto, conduzir a um absurdo ‘fora’ da consciência).

A despeito da complexidade (e aparente infinitude de tais discussões), o que interessa notar é que, com a elaboração de um “conceito pleno de constituição” (HUSSERL, 2010, p. 101) na *CM III*, a fenomenologia começa a mostrar inequivocamente os aspectos determinantes de seu idealismo transcendental, que também se poderia chamar de “idealismo constitutivo”⁴⁹, de acordo com a expressão de Fink (1988, p. 159, tradução nossa). A tese central deste idealismo, a *dependência do mundo na correlação com a consciência*, emerge, inegavelmente, dos temas que viemos discutindo. A irrupção do idealismo, deste modo, contribui para solidificar uma tese que Husserl anunciara ainda na *CM I* (embora lhe reconheça o caráter problemático naquela altura), que é a da anterioridade ontológica do *ego* puro⁵⁰ (HUSSERL, 2010, p. 69).

Contudo, ainda é preciso abordar mais um tema relacionado, aquele que permitirá a Husserl reabsorver no universo egológico a

⁴⁷ “*Incarnation*” – termo empregado por Depraz (1995, p. 78, tradução nossa).

⁴⁸ “[...] *vide absolu de détermination* [...] *est altérité de détermination*”.

⁴⁹ “[...] *constitutive idealism*”.

⁵⁰ Cf. acima, capítulo I, seção 1.3.4.

própria história da vida da consciência, além de fornecer contornos finais à teoria da constituição: trata-se da noção de *constituição genética*.

2.1.5 A constituição genética e o ego como ‘mônada’

A ideia de constituição *genética*, que desempenha papel central na CM IV, deixa-se apreender melhor por meio das noções de análise fenomenológica *genética* e *estática*.

As análises estáticas se concentram sobre a elucidação das estruturas noético-noemáticas responsáveis pela manifestação e validação dos objetos dados. É preciso destacar que se trata, aí, de objetos já plenamente ‘estáveis’ (KERN, 1993b, p. 196), ou seja, objetos com sistemas constitutivos sedimentados na vida da consciência, já ‘conhecidos’ pelo *ego*. É a casos como estes que estão voltadas as análises estáticas. As unidades intencionais a serem investigadas são sentidos já ‘prontos’, ‘acabados’. No entanto, este caráter de ‘pronto’ traz em si uma ‘história’, o que quer dizer que as implicações intencionais presentes em cada objetividade são resultado de atos anteriores de evidência (SOKOLOWSKI, 1970, p. 169). É aqui que emerge o tema da *constituição genética*.

Embora a análise constitutiva estática seja, em alguma medida, ‘genética’ ou ‘*kinética*’, pois lida com o fluxo temporal no qual as vivências se dão⁵¹, ela não traduz, ainda, a noção estrita de constituição genética (KERN, 1993b, p. 197). A gênese, neste segundo caso, responde por aquilo que Husserl chama de “*instituição originária*”⁵² (HUSSERL, 2010, p. 122, grifo do autor). Este conceito concerne à experiência na qual uma objetividade vem a ser constituída, pela primeira vez, com o sentido que lhe é próprio. Husserl dá o seguinte exemplo:

A criança, que já vê coisas, compreende pela primeira vez o sentido finalístico de, digamos, uma tesoura e, a partir daí, vê tesouras enquanto tais ao primeiro olhar e de modo imediato, sem ter de o fazer, naturalmente, numa reprodução explícita, numa comparação e na consumação de uma inferência (HUSSERL, 2010, p.151).

⁵¹ Isso justifica porque Depraz (1995, p. 73ss) fala a respeito dos temas da CM III como envolvendo constituição genética.

⁵² “*Urstiftung*”. Cf. HUSSERL, 1973a, p. 113.

O ponto chave é compreender que, uma vez instituído um determinado sentido como uma “posse permanente” para o *ego* (HUSSERL, 2010, p. 105), ele será decisivo para toda vivência ulterior em que se tenha uma doação evidente deste mesmo tipo de objetividade. As evidências habituais e potenciais desempenham papel preponderante na constituição do sentido “objeto que é” (HUSSERL, 2010, p. 105). Isso se dá porque todas as nossas experiências contêm uma remissão a “um sentido objetivo já originariamente instituído”⁵³ (HUSSERL, 2010, p. 150-1). Sobre este ponto, Sokolowski explica que “novas situações e novos objetos intencionais são organizados em nossa percepção de acordo com padrões previamente constituídos. Nossa constituição anterior, assim, afeta as experiências subsequentes”⁵⁴ (SOKOLOWSKI, 1970, p. 176, tradução nossa). Em *FTL*, Husserl fala a respeito da ‘historicidade’ de cada sentido, que reenvia à sua gênese temporal na vida do *ego*. É esta ‘história’ sedimentada, implicada como pano de fundo na constituição de qualquer vivência, que deve ser buscada nas análises intencionais (HUSSERL, 1962, p. 217, p. 260). Nesse sentido, então, as análises genéticas devem se ocupar da elucidação da gênese dos sistemas constitutivos já ‘prontos’ – estes últimos, estudados por meio das análises estáticas (KERN, 1993b, p. 197, p. 200-1).

A ideia de gênese está ligada à de *habitualidade*. Esta última surge nas *CM* graças a um alargamento progressivo que Husserl imprime sobre as determinações do *ego* transcendental. Este, afirma Husserl, “não é um polo de identidade vazio”, uma vez que “com cada ato que dele irradia com um novo sentido objetivo, este eu adquire uma *propriedade nova permanente*” (HUSSERL, 2010, p. 110, grifo do autor). O *ego*, então, além de ser um “polo idêntico de suas vivências”, inseparável delas, é também um “substrato de habitualidades” (HUSSERL, 2010, p. 110). As capacidades e convicções do *ego*, que o definem como um “eu-pessoal estável e permanente” (HUSSERL, 2010, p. 111) são fruto de habitualidades adquiridas ao longo de sua história (KERN, 1993b, p. 200, p. 203). A fim de explicar a noção de habitualidade, Husserl utiliza o exemplo de uma decisão assumida pelo

⁵³ Provavelmente sejam estas remissões essenciais à dimensão genética do processo constitutivo que fazem com que Husserl questione até que ponto é possível conduzir uma análise estritamente estática sem fazer já referências às dimensões genéticas (HUSSERL, 1998b, p. 139, p. 141).

⁵⁴ “*New situations and new intentional objects are organized in our perception according to patterns previously constituted. Our earlier constitution thus affects subsequent encounters*”.

ego:

Se, por exemplo, me decido pela primeira vez, num ato judicativo, pelo ser e o ser-assim [*Sein und So-sein*]⁵⁵, então esse ato efêmero passa, mas, doravante, eu sou, de um modo permanente, o eu que se decidiu desta ou daquela maneira, eu tenho a convicção respectiva [...] Enquanto ela é válida para mim, posso *retornar* repetidamente a ela e reencontrá-la sempre de novo como a minha, que me é habitualmente própria (HUSSERL, 2010, p. 110, grifo do autor).

Sobre este processo, Sokolowski (1970, p. 188) expõe que esta convicção contraída pelo *ego* não é um ato, mas fruto de um ato; e, a partir daí, pode permanecer como uma modificação da subjetividade, um *habitus* duradouro. Além disso, esta gênese diz respeito não somente à atividade voluntária, mas também a atos intelectuais: “[A] minha atividade de posição e de explicitação do ser institui uma habitualidade do meu eu, em virtude da qual este objeto é, agora, por mim permanentemente apropriado como tendo as suas próprias determinações” (HUSSERL, 2010, p. 112)⁵⁶.

A constituição genética, juntamente com o conceito de habitualidade, permite a Husserl delimitar uma concepção do *ego* transcendental que ultrapassa as noções encontradas nas *LU* e em *Id I*, tal como sugere Sokolowski (1970, p. 187-8). Se, naquela obra, o *ego* é

⁵⁵ Cf. HUSSERL, 1973a, p. 100.

⁵⁶ Em relação a estas disposições adquiridas pelo *ego*, Husserl ainda identifica dois tipos possíveis de gênese, a *ativa* e a *passiva*. Ao primeiro correspondem atos nos quais o *ego* funciona “através de atos egoicos específicos, como produtor, constituinte” (HUSSERL, 2010, p. 120). Exemplos são: a constituição de produtos culturais e atividades racionais de grau superior (como operações matemáticas) (HUSSERL, 2010, p. 120-1). Mas, conforme Husserl expressa, “cada construção da atividade pressupõe necessariamente, porém, como grau inferior, uma passividade pré-doadora, e, regredindo nessa atividade, embatemos por fim na constituição através da gênese passiva” (HUSSERL, 2010, p. 121). Aqui, alcança-se o plano da pura afecção do *ego*, da passividade, que Husserl chama em *FTL* de esfera *pré-predicativa* (ou, ainda, antepredicativa ou não-predicativa) (HUSSERL, 1962, p. 218). Este domínio funciona como um fundamento passivo para a produção ativa do *ego* – por exemplo, a formação de um juízo predicativo –, indicando que toda gênese ativa pressupõe uma passividade pré-doadora (KERN, 1993b, p. 201-2).

identificado ao fluxo que permite a ligação de todas as vivências⁵⁷; e, na segunda, ele é simplesmente o polo idêntico de seus atos que parece resistir incólume a qualquer mudança aí envolvida⁵⁸ (SOKOLOWSKI, 1970, p. 187), nas *CM* a subjetividade transcendental é tomada em sua “plena concreção”, recebendo a designação de ‘*mônada*’ (HUSSERL, 2010, p. 111). Com este conceito, Husserl expressa a vida do *ego* transcendental pensada em sua totalidade, com sua historicidade, seu caráter peculiar, suas habitualidades e convicções adquiridas. Por sua vez, essa expansão do processo constitutivo e da esfera egológica permite a Husserl fazer coincidir a explicitação fenomenológica do *ego* monádico (em sua autoconstituição para si mesmo) com a fenomenologia “em geral” (HUSSERL, 2010, p. 112). Com esta noção irrestritamente ampla de uma ciência egológica, alcança-se, aquilo que Depraz (1995, p. 82, tradução nossa) chama de “a egologia como tal”⁵⁹.

Enquanto Ricoeur vê nesse movimento “o triunfo total da interioridade sobre a exterioridade, do transcendental sobre o transcendente” (RICOEUR, 2009, p. 206), tornando cada vez mais candentes, e mesmo “quase insolúveis” os problemas relativos à dimensão intersubjetiva da vida do *ego* (RICOEUR, 2009, p. 214), Zahavi (1994, 2003a) prefere enfatizar os ganhos alcançados com o conceito maduro de Husserl a respeito da constituição. Para este intérprete, estabelece-se gradativamente a impossibilidade de se falar da constituição sem que se considere devidamente a estrutura transcendental subjetividade-mundo – “[A] constituição é um processo que desdobra a si mesmo na estrutura subjetividade-mundo”⁶⁰; ou seja, esta correlação é “o quadro transcendental dentro do qual os objetos podem aparecer”⁶¹ (ZAHAVI, 2003a, p. 74, tradução nossa). O que se anuncia, então, com esta perspectiva, é a ideia de que não é possível

⁵⁷ “O eu fenomenologicamente reduzido não é, portanto, nada de peculiar, que pairasse sobre as múltiplas vivências, mas é simplesmente idêntico à própria unidade de ligação destas vivências” (HUSSERL, 2012a, p. 301-2).

⁵⁸ Em *Id I*, lê-se: “O eu [...] é um idêntico”; logo em seguida, “O eu puro [...] parece ser algo necessário por princípio [...] absolutamente idêntico em toda mudança real ou possível dos vividos”; e, enfim, o coroamento destas ideias, numa linguagem confessadamente kantiana: “O ‘eu penso’ tem de poder acompanhar todas as minhas representações” (HUSSERL, 2006, p. 132, grifo do autor).

⁵⁹ “*L’égologie comme telle*”.

⁶⁰ “*Constitution is a process that unfolds itself in the structure subjectivity-world*”.

⁶¹ “[...] *the transcendental framework within which objects can appear*”.

falar de um *ego* sem mundo; o que, por fim, não poderia passar de uma *abstração*⁶² (ZAHAVI, 2003a, p. 74). Esse modo de ver as coisas se coaduna com a posição de Ströker (1997, p. 84-5), que, ao considerar a intencionalidade como a característica primordial da consciência, explica que esta última não pode ser tomada como uma substância ou uma coisa; antes, ela é essencialmente uma *relação*, determinada por aquilo que não é ela mesma, ou seja, seu objeto intencional.

Dentro deste contexto, Zahavi (1994, p. 54) expõe a ideia de que a constituição de um mundo objetivo é, ao mesmo tempo, o processo de autoconstituição do *ego*, conduzindo à noção de que não se trata de um processo de mão única, pois haveria uma *reciprocidade* na realização da constituição transcendental. Com efeito, este tipo de interpretação se adéqua ao que Husserl afirma a respeito do *ego* tomado como mônada, constituindo a si mesmo ao longo de sua história ao adquirir as habitualidades que são determinantes de seu ‘eu-pessoal’. Neste sentido, é interessante retomar o clássico texto de Fink de 1933⁶³, no qual se afirma que a problemática da fenomenologia não é nem o mundo, nem uma subjetividade privada de mundo, mas o *vir a ser do mundo na autoconstituição da subjetividade transcendental* (FINK, 1970, p. 130). Nas *CM*, Husserl indica que a constituição do mundo como correlato intencional implica a autoconstituição do *ego* como algo mundano – uma “*auto-apercepção mundanizante*”⁶⁴ (HUSSERL, 2010, p. 140, grifo do autor). O que se pode compreender, com isso, é que não há uma relação estática entre subjetividade transcendental e mundo, mas uma performance constitutiva que é auto-realização da subjetividade ao mesmo tempo em que é realização do mundo⁶⁵ (ZAHAVI, 1994, p. 54).

⁶² Quando Zahavi fala em abstração, acredita-se que se deva tomar este termo em um sentido estritamente husserliano. Isso significa atentar para as definições dadas por Husserl em sua ‘Doutrina de todos e partes’ estabelecida na *LU III*: “*Chamamos a cada parte autônoma relativamente a um todo T, um pedaço [Stück], a cada parte não autônoma em relação a ele, um momento [Moment] (uma parte abstrata) deste mesmo todo*” (HUSSERL, 2012a, p. 227, grifo do autor). Um abstrato, então, é um objeto dependente, fundando em outro. O que ele é somente o é na ligação com o todo do qual é um momento, podendo ser considerado em separado apenas por um processo de abstração.

⁶³ *Die phänomenologische Philosophie Edmund Husserls in die gegenwärtigen Kritik*. Cf. capítulo I, nota 66 e referências.

⁶⁴ Cf. capítulo I, seção 1.3.3.1.

⁶⁵ Novamente, as observações de Fink na *CM VI* são de grande ajuda: “Não é que a subjetividade esteja *aqui* e o mundo *lá*, e *entre* ambos a relação constitutiva esteja em jogo, mas que a gênese da constituição é a *auto-*

Esta concepção ampla e multifacetada da constituição permite, ainda de acordo com Zahavi, problematizar determinadas interpretações a respeito da natureza de sua operação. Especificamente, seriam leituras que pretendem situar a teoria da constituição em algum ponto do espectro existente entre os polos da uma ‘restauração/reprodução epistêmica’ (*epistemic restoration*) de cunho *realista* e de uma ‘criação ontológica’ (*ontological creation*) de ordem *idealista*⁶⁶ (ZAHAVI, 1994, p. 53; 2003a, p. 72). O que Zahavi questiona é se esta maneira de pensar, esta oposição, poderia ser sustentada uma vez que se compreenda a riqueza do conceito de constituição. Haveria nestas interpretações um objetivismo que deveria ter sido deixado para trás com a efetuação da redução fenomenológica, pois as alternativas mutuamente hostis têm como origem comum um modo de pensar que distingue estritamente entre uma ordem do conhecer e uma ordem do ser; ou seja, estaria em jogo a ‘velha’ cisão entre epistemologia e ontologia (ZAHAVI, 1994, p. 53). A interrogação que poderia ser posta,

atualização da subjetividade constituinte na atualização do mundo” (FINK, 1988, p. 45, grifo do autor, tradução nossa) (*It is not that subjectivity is here and the world there and between both the constitutive relationship is in play, but that the genesis of constitution is the self-actualization of constituting subjectivity in the world-actualization*).

⁶⁶ Zahavi não determina quem seriam os contendores desta disputa, mas, certamente, pode-se tomar como exemplos Ingarden (1975) e Ameriks (1977). Primeiramente, delimitemos os conceitos de realismo e idealismo em jogo. Segundo Ingarden (1975, p. 5), o problema gira em torno do modo de existência do mundo. Para o *realista*, há um mundo (com seus respectivos objetos) que existe exterior e independentemente à consciência; para o *idealista*, este não seria o caso, ou seja, não haveria um mundo exterior existindo ‘em si mesmo’ (AMERIKS, 1977, p. 498; HALL, 1982, p. 169). Entre as interpretações realistas, Ameriks (1977, p. 499) assume que a posição de Husserl equivaleria a uma defesa do realismo. Mesmo a teoria da evidência exibida na *CM III* se enquadraria nesta concepção, embora possivelmente envolta por algumas ingenuidades, já que Husserl aceitaria tacitamente a doação evidente de algo como critério para juízos sobre sua existência (AMERIKS, 1977, p. 518). Em relação à perspectiva idealista, Ingarden é um bom exemplo: ele critica o caráter ‘criacionista’ do idealismo husserliano, já que este faria das coisas ‘criações’ dos processos cognitivos (INGARDEN, 1975, p. 21-2, p. 37, p. 58). Nunca é demasiado lembrar que nosso interesse, aqui, não é (e nem poderia ser) elaborar em detalhe estas extensas discussões, promovendo algum tipo de defesa ou criticismo quanto ao idealismo de Husserl. O que se tem em vista é considerar certos problemas, a fim de que eles ajudem a balizar o estatuto deste idealismo, especialmente em sua conexão com o conceito de constituição.

então, é se esse modo de ver a problemática da constituição é legítimo: não se estaria colocando a questão errada desde o início? (ZAHAVI, 1994, p. 53).

Com efeito, a pergunta tem sua pertinência, dado que assumir tal dicotomia poderia ser visto como um passo atrás em relação àquilo que Husserl está propondo, pois a confrontação tradicional realismo-idealismo é algo que o filósofo abertamente considera um *nonsense* (HUSSERL, 1989, p. 418). Nas *CM*, Husserl alerta que o idealismo fenomenológico “não é produto de jogos argumentativos, um troféu a ganhar no combate com os *realismos*” (HUSSERL, 2010, p. 128, grifo do autor). Tendo em mente a posição de Husserl, é possível fazê-la incidir sobre a abordagem de Zahavi, que destaca a necessidade de não se perder de vista as transformações nos conceitos de subjetividade e mundo acarretadas pela redução fenomenológica: além da já citada reciprocidade entre *ego* e mundo presente no processo constitutivo, a concepção de subjetividade é expandida a ponto de minar ou mesmo fazer colapsar a tradicional dicotomia sujeito-objeto, superando a visão de uma relação estrita e estática entre ambos (ZAHAVI, 1994, p. 53).

Apesar de certos ‘pontos cegos’ ainda persistirem em relação à exata natureza da noção de constituição⁶⁷ (e, conseqüentemente, sobre o estatuto do idealismo fenomenológico), fica bastante claro que não pode estar em jogo uma oposição (tradicional) entre sujeito e mundo – algo já insinuado pela própria definição husserliana de imanência intencional –, nem uma disjunção do tipo ‘ou... ou...’ entre criação (idealista) *ex nihilo* e reprodução epistêmica (realista) de um mundo já ‘pronto e acabado’. Antes, a elaboração da ideia de constituição genética permite a Husserl pensar uma correlação mais viva e dinâmica entre ambas as instâncias, na qual se possa (ao menos pretensamente) dar conta da complexidade da operatividade intencional (tome-se como exemplo as intrincadas possibilidades de entrelaçamento entre sínteses passiva e ativa)⁶⁸ por meio da qual as objetividades vêm a ser o que são para o *ego*. O que é importante salientar, concluindo juntamente com Zahavi (1994, p. 56), é o fato de que o conceito de constituição permite a Husserl superar o dilema realismo-idealismo, ao menos se o primeiro for pensado como uma doutrina que alega a existência de um mundo ‘pronto e acabado’ em si, independente de toda referência à subjetividade; e o segundo for entendido como advogando uma supremacia absoluta da consciência, fazendo desta uma entidade ‘sem mundo’ e, não obstante, a fonte da

⁶⁷ Fato admitido por Zahavi (1994, p. 53).

⁶⁸ Cf. nota 56 acima.

qual brotam todo o sentido e ser do mundo.

2.2 O IDEALISMO DE HUSSERL É UM IDEALISMO?

Vimos que a reorientação do ser e do ser-assim do mundo para a subjetividade transcendental, permeada essencialmente pela noção de constituição, abre o caminho para que Husserl avance a passos largos rumo à adoção do idealismo transcendental. Mundo e consciência não se relacionam de maneira simplesmente exterior, dirá Husserl; antes, o “ser verdadeiro” e a esfera da consciência formam uma unidade “na concreção absoluta da subjetividade transcendental”⁶⁹, que nada mais é que “o universo do sentido possível” (HUSSERL, 2010, p. 126). O resultado da *démarche* husserliana não poderia ser outro que a identificação da egologia sistemática da fenomenologia com o idealismo:

A fenomenologia é, *eo ipso*, *Idealismo Transcendental*, se bem que num sentido fundamental essencialmente novo [...] um idealismo que não consiste em nada mais do que na auto-explicação, consequentemente desenvolvida, do meu *ego* enquanto sujeito de todo conhecimento possível [...] Ele é a *explicitação do sentido*, prosseguida num trabalho efetivo, de todo tipo de ser concebível por mim, o *ego*, e especialmente o da transcendência (que me está efetivamente pré-dada através da experiência) (HUSSERL, 2010, p. 128, grifo do autor).

No entanto, apesar destas asserções e dos refinamentos na teoria da constituição elaborados por Husserl em *CM III-IV*, qual seria a exata natureza de seu idealismo? Seria possível compreender como ontologicamente irrelevantes afirmações como as que viemos estudando,

⁶⁹ Esta ‘concreção absoluta’, ao que parece, também deve ser pensada tendo em vista o sentido determinado que o termo tem na “Doutrina de todos e partes’ da *LU III*. Um “concreto absoluto” (HUSSERL, 2012a, p. 229) é um todo que não é dependente de um todo maior, do qual ele seria, então, um abstrato. Ele é um todo em sentido ‘último’ e, por isso, absoluto. Cf. acima, nota 62. Que as noções de ‘abstrato’ e ‘concreto’ devam guardar, no período maduro da filosofia de Husserl, o mesmo significado apresentado nas *LU*, é algo defendido por Sokolowski (1977, p. 97).

que, em alguma medida, parecem encontrar uma síntese adequada quando Husserl enfatiza que “todo e qualquer sentido que um qualquer ente tenha e possa ter para mim, tanto quanto ao seu ‘*quid*’ como quanto ao seu ‘*é, e é efetivamente*’, é um sentido *em* ou *a partir* da minha vida intencional?” (HUSSERL, 2010, p. 133, grifo do autor). De acordo com Hall (1982), a resposta é ‘sim’, dado que o idealismo de Husserl *não seria realmente um idealismo*, além de ser uma tese *metafisicamente neutra* (HALL, 1982, p. 170). O próprio comprometimento de Husserl com o que ele chama de idealismo transcendental seria uma expressão enganosa (HALL, 1982, p. 184).

Para entendermos a posição de Hall, é preciso ter em mente que ele assume a chamada ‘interpretação fregeana’⁷⁰ da noção de noema (o

⁷⁰ A interpretação ‘fregeana’ do conceito de noema é assim chamada pelos intérpretes que a adotam porque estabelece paralelos entre noções elaboradas por Husserl e por Frege. Segundo Hall (1982, p. 171), quando Husserl, nas análises linguísticas das *LU* (2012a, p. 35-41, p. 82-4), diferencia ato intencional, significado ideal e objeto, ele estaria tecendo uma rede conceitual próxima daquela oferecida por Frege, quando da distinção entre ideia, sentido e referência. Em seu clássico texto *Über Sinn und Bedeutung*, Frege estabelece a diferença da seguinte maneira: “A referência de um nome próprio é o próprio objeto que por seu intermédio designamos; a ideia que dele temos é inteiramente subjetiva; entre uma e outra está o sentido que, na verdade, não é subjetivo como a ideia, mas que também não é o próprio objeto” (FREGE, 2009, p. 135). O sentido, portanto, seria um mediador entre a expressão e seu referente, não se reduzindo a alguma entidade subjetiva/psicológica (a ideia que faz parte da experiência daquele que se refere a um dado objeto). A semelhança com Husserl estaria no fato de que, para este último, um ato expressivo (significativo) possui um elemento real (*reell*) que prescreve o modo determinado pelo qual uma objetividade é visada (de forma vazia) – esse esquema corresponderia à ideia (subjetiva) e ao referente, na linguagem fregeana. O elemento abstrato (sentido, para Frege), mediador entre expressão e referente, seria aquilo que Husserl chama de “significação idealmente uma” (HUSSERL, 2012a, p. 82) ou de “essência significativa” (HUSSERL, 2012a, p. 360), isto é, a significação ideal da qual o componente *reell* do ato é uma instanciação. Abaixo, ficará clara a ligação com o conceito de noema, com a passagem ao período transcendental de *Id I*. No entanto, duas observações são necessárias, a fim de evitar mal entendidos: (1) a ‘interpretação fregeana’ não é uma interpretação acerca do conceito husserliano de noema que tenha sido desenvolvida pelo próprio Frege; antes, é uma leitura proposta por intérpretes de Husserl, como Follesdal (1969) e Smith e McIntyre (1982); (2) ao menos a partir do texto de Frege citado, não se pode afirmar categoricamente que este considerasse o sentido de uma expressão uma entidade ideal/abstrata – Frege fala do sentido como um *modo de apresentação do objeto* ou como um

correlato do ato de consciência, a noese). Esta abordagem, canonizada por Follesdal (1969), fornece os pressupostos básicos⁷¹ para que Hall desenvolva sua leitura. Tendo como base esta interpretação, Hall explica que cada ato da consciência (noese) estaria associado a uma entidade abstrata ou ideal (noema), por meio da qual seria estabelecida sua intencionalidade. O noema seria, então, uma unidade ideal – nem um elemento real (*reell*) da consciência, nem um objeto físico –, e sobre este ponto repousaria todo o significado do idealismo transcendental de Husserl: a fenomenologia é ciência dos noemata, das entidades ideais que servem como mediação na relação com os objetos visados (HALL, 1982, p. 172-4).

A perspectiva defendida por Hall remete a conceitos desenvolvidos por Husserl ainda nas *LU*. Traçando um esquema paralelo àquele estabelecido nas análises fenomenológicas dos atos expressivos (*LU I*)⁷², Husserl afirma que todo ato intencional, além de seus momentos reais (*reellen*), também possui um conteúdo intencional ou *ideal*. Aos elementos realmente contidos no ato enquanto sua essência intencional (matéria e qualidade) corresponde uma unidade ideal, isto é, a essência intencional ideal da qual aquela é uma instância (HUSSERL, 2012a, p. 340-3, p. 357-61)⁷³. Isso, então, quer dizer que a intencionalidade de um ato é consequência de elementos que lhe são inerentes e que são instanciações de uma essência intencional ideal (*in*

pensamento (Gedanke), que, por sua vez, não seria o ato subjetivo de pensar, mas o conteúdo objetivo desse ato, passível de ser pensado por diferentes sujeitos (FREGE, 2009, p. 131, p. 134, p. 137). Por estes motivos, usaremos a expressão ‘pseudofregeana’ para nos referirmos à posição defendida pelos comentaristas indicados.

⁷¹ Para a posição defendida por Hall, as ideias mais relevantes, resultantes das teses expostas por Follesdal, seriam as de que o noema é uma entidade intencional (abstrata), uma generalização da noção de significado, que operaria uma mediação na relação intencional com o objeto; consequentemente, o noema não é aquilo para o qual o ato se volta, não é o objeto visado; com isso, o noema só poderia ser apreendido num tipo especial de reflexão, qual seja, a fenomenológica (FOLLESDAL, 1969, p. 681-5).

⁷² Cf. nota 70 acima.

⁷³ Esta perspectiva é exposta em detalhe, de forma clara e precisa, por Drummond (1990, p. 35-6). É preciso atentar que este esquema está em funcionamento, sobretudo, na primeira edição das *LU*. Quando da segunda edição (1913, já na época da publicação de *Id I*), Husserl começará a indicar mudanças graduais nestas concepções (DRUMMOND, 1990, p. 36ss). Estes pontos serão discutidos abaixo, na seção 2.2.1.

specie).

Conforme exposto por Hall (1982, p. 172), na passagem ao período de *Id I*, Husserl coordenaria dois grandes insights: (1) a noção de sentido ou significado (*sense, meaning*) como unidade ideal poderia ser estendida à totalidade dos atos da consciência; (2) o redirecionamento do olhar, deixando de lado os objetos para investigar os sentidos por meio dos quais eles são visados, seria um movimento extremamente antinatural. O primeiro ponto, logicamente, assinala o estreito parentesco entre o noema e a essência intencional *in specie*, e, nesta, notadamente, com a matéria *in specie* – a unidade ideal cujo correlato *reell* no ato determina o ‘como-o-quê’ o objeto é visado, isto é, o *sentido da apreensão objetual* (HUSSERL, 2012a, p. 356; 1985, p. 71ss). Portanto, ‘noema’ seria um nome para uma concepção alargada da noção de sentido (HALL, 1982, p. 173); isto quer dizer, nas palavras de Smith e McIntyre (1982, p. 81), que o objeto intencional (noema) seria o sentido que faz a mediação do ato intencional com o objeto visado. Em relação ao segundo ponto (a natureza antinatural da reflexão sobre a dimensão do sentido), aí se revelaria o papel da redução fenomenológica: a reflexão fenomenológica deveria consistir numa mudança de foco, dos objetos da experiência natural para as entidades ideais que estabelecem a medição nessa mesma experiência. Dado o caráter não-natural desse tipo de reflexão, a desconexão entre objeto referido e sentido ideal corresponderia a um abandono completo do solo da experiência natural (HALL, 1982, p. 175). Esta separação nítida entre o campo por excelência da filosofia (a dimensão do sentido) e o mundo natural (esfera da existência dos referentes dos atos) marcaria sob a rubrica da neutralidade metafísica a fenomenologia husserliana, pois Husserl estaria impedido de responder questões acerca da existência factual dos objetos, uma vez que estas não fariam parte do domínio da reflexão filosófica (HALL, 1982, p. 170, p. 175-7, p. 186, p. 190). Ou seja, do ponto de vista da delimitação que Husserl impõe ao campo da filosofia, não seria legítimo questionar pelo sucesso (ou não) da referência objetiva dos *noemata* (HALL, 1982, p. 185).

Mas, e quanto às afirmações ‘fortes’ feitas por Husserl sobre o caráter absoluto da consciência na correlação constitutiva do mundo? Husserl, ao determinar o conceito de constituição na *CM III*, não fala da própria efetividade dos objetos intencionais? Com efeito, a fim de justificar sua tese, Hall (1982, p. 175-6) cita trechos de *Id I* e das *CM* que parecem espelhar as feições mais agudas do idealismo husserliano:

Realidade e mundo são aqui justamente

designações para certas *unidades* válidas *de sentido* [...] o mundo mesmo possui todo o seu ser como certo “sentido”, o qual pressupõe a consciência absoluta, o campo da doação de sentido (HUSSERL, 2006, p. 129, grifo do autor).

Todo tipo de ser, tanto real [*real*] como ideal [*ideal*], se torna ele próprio compreensível enquanto *formação* [*Gebilde*] constituída precisamente nesta operatividade [a constituição intencional] da subjetividade transcendental (HUSSERL, 2010, p. 127, grifo do autor).

Para Hall, é essencial que se tenha ciência do contexto específico em que estas expressões têm lugar, a fim de que se possa assimilar a neutralidade metafísica da posição de Husserl. O que estaria em jogo é que estas elocuições, assim como tantas outras que parecem comprometer Husserl com algum tipo de idealismo metafísico, são todas *posteriores à efetuação da epoché*. Portanto, deveriam ser entendidas nesta perspectiva, ou seja, como afirmações a respeito dos *noemata*, e não de seus referentes (HALL, 1982, p. 176). Esta “teoria do significado”⁷⁴ estendida que Husserl propõe não o vincularia com nenhum tipo de idealismo (HALL, 1982, p. 176, tradução nossa). Assim, as interpretações metafísicas do idealismo husserliano decorreriam de não se atentar para o fato de que o fenomenólogo está sob a jurisdição da redução fenomenológica, ou seja, está lidando somente com o domínio do sentido; e Husserl não acharia necessário alertar constantemente que este é o caso (HALL, 1982, p. 188)⁷⁵.

⁷⁴ “[...] *theory of meaning*”.

⁷⁵ Embora o ponto central de nossa discordância relativamente à leitura de Hall seja a abordagem ‘pseudofregeana’ da noção de noema (cf. abaixo, seção 2.2.1), esta é outra questão sobre a qual pairam certos problemas. Em relação às *CM*, é notório e textualmente fiel a Husserl afirmar que todas as asserções que sugerem um forte teor metafísico na correlação mundo-consciência são proferidas após a redução e a entrada no domínio fenomenológico. Entretanto, este não é o caso em *Id I*. Neste texto, conforme bem observado por Lavigne (2011, p. 64), o idealismo vem *antes* da efetuação da epoché/redução (sobre a via para a redução empregada em *Id I*, cf. acima, seção 1.3.2, nota 60). Embora o ‘discurso oficial’ de Husserl seja o de que o idealismo é uma consequência da redução fenomenológica (HUSSERL, 1972, p. 250; 2010, p. 128), em *Id I* o percurso é inverso: a tese capital do idealismo (a correlação mundo-consciência, com uma visível dissimetria entre os termos, segundo a qual a consciência

O caráter absoluto concedido à consciência estaria, ainda, ligado ao conceito de constituição, podendo ser explicado a partir deste. Uma vez que o processo constitutivo diria respeito somente ao domínio do sentido, não haveria como falar em uma produção dos objetos pela consciência (HALL, 1982, p. 178-9). Com isso, poderia haver duas perspectivas em que a consciência seria ‘constituente’: em primeiro plano, dado que é graças aos *noemata* da subjetividade transcendental que nossas experiências se referem aos objetos sob tais e tais modos, a consciência seria responsável por (e constitutiva de) qualquer estrutura significativa que nossas experiências possam ter. Além disso, os *noemata* seriam estruturas de sentido complexas (compostas), e esta composição se daria de acordo com leis e estruturas da própria subjetividade transcendental – ou seja, a subjetividade seria responsável pelo processo de constituição dos vários tipos e níveis de *noemata* (HALL, 1982, p. 179-80). Sob este ponto de vista, o que Hall (1982, p. 181) destaca é que nenhum desses fatores comprometeria Husserl com o idealismo, a não ser em um sentido estritamente técnico, ou seja, como uma restrição das investigações ao domínio fechado dos *noemata* enquanto unidades abstratas de sentido.

Apesar da engenhosidade a aparente plausibilidade da interpretação construída por Hall, pensa-se que alguns pontos a seu respeito merecem maior atenção. Especificamente, procuraremos nos deter em um de seus elementos centrais, qual seja, a abordagem ‘pseudofregeana’ que indica a diferenciação do noema como o ‘*visado enquanto tal*’ (objeto intencional) relativamente ao objeto *que é visado*.

2.2.1 Noema e idealismo

Um dos pontos chave da interpretação de Hall é a distinção ontológica entre o objeto visado enquanto tal (noema como entidade

desempenha papel primordial) serve como justificativa da legitimidade e possibilidade da própria redução transcendental. Como consequência, se o idealismo é válido independentemente da redução, estaríamos diante de uma tese metafísica (LAVIGNE, 2011, p. 64-5). Obviamente, este modo de interpretar as coisas cria sérias dificuldades para a abordagem de Hall. Mesmo antes de adentrar a esfera transcendental, afirmações como a da inversão do “sentido comum do discurso sobre o ser” (HUSSERL, 2006, p. 116) e de que a realidade é “apenas um intencional, um conscientizado” (HUSSERL, 2006, p. 117) já estão presentes. Logo, torna-se problemático aceitar que Husserl está falando somente a respeito de entidades ideais, mantidas como objeto de investigação *após* a *epoché*/redução.

ideal) e o objeto que é visado (*simpliciter*); ou seja, trata-se de uma das posições básicas defendidas pela abordagem ‘pseudofregeana’ do noema. É esta separação que permite afirmar que Husserl irá investigar unidades abstratas de sentido que operam a mediação na referência aos objetos, deixando fora de consideração o sucesso (ou não) da referência. Isso implica pensar o noema segundo algo próximo às noções de matéria ou de essência intencional *in specie* apresentadas nas *LU*. Neste contexto, tentemos delimitar melhor a discussão.

As teses centrais de Follesdal são exploradas e expandidas por Smith e McIntyre (1982)⁷⁶, que consideram a concepção de noema apresentada por Husserl em *Id I* como a versão madura daquilo que era tomado, nas *LU*, como sendo o conteúdo intencional (no sentido de ideal) do ato da consciência (SMITH; McINTYRE, 1982, p. 119). Assim, a abordagem destes autores consiste em afirmar que a intencionalidade do ato decorre de sua associação com uma entidade abstrata, o conteúdo intencional do ato, que, em *Id I*, Husserl chamaria de ‘noema’; os *noemata*, por sua vez, seriam significados do tipo dos que são expressos na linguagem, isto é, unidades intensionais (SMITH; McINTYRE, 1982, p. 87, p. 119, p. 154). Vê-se, portanto, que o esquema traçado é basicamente o mesmo daquele resultante das ideias de Follesdal (1969) assinaladas acima, bem como daquele subjacente à interpretação de Hall (1982).

Começemos nossa investigação pela questão da distinção ontológica entre o noema e o objeto que seria visado por seu intermédio. É preciso, de início, reconhecer que Husserl identifica o noema com um sentido, um *Sinn* (HUSSERL, 2006, p. 204, p. 209), que será chamado de “sentido noemático” (HUSSERL, 2006, p. 289). Esta identificação, então, parece testemunhar a favor da interpretação ‘pseudofregeana’. Entretanto, o noema também é tomado como o ‘visado como tal’, o objeto tal como intencionado (HUSSERL, 2006, p. 204, p. 209). Como se deve entender esta dupla valência da noção de noema? Acredita-se ser necessário regressar às *LU* e tentar compreender certas mudanças ocorridas até o período da publicação de *Id I* (em 1913), obra em que Husserl apresenta, pela primeira vez, sua doutrina sobre a correlação noese-noema.

⁷⁶ Indicaremos alguns dos desdobramentos da tese ‘pseudofregeana’ a partir de Smith e McIntyre (1982), pois nossa exposição será baseada, em grande medida, na interpretação alternativa oferecida por Drummond (1990), e é principalmente contra estes autores que ele constrói sua leitura acerca do conceito de noema.

Nas *LU*, Husserl oferece uma primeira separação, já aludida diversas vezes acima, entre os componentes reais (*reellen*) do ato e os elementos intencionais (aquilo que não está contido realmente na própria vivência) (HUSSERL, 2012a, p. 340ss). Entre os conteúdos intencionais, surge uma nova distinção, desta vez, tripartite: distingue-se “o *objeto intencional* do ato, a sua *matéria intencional* (em oposição à sua *qualidade intencional*), finalmente, a sua *essência intencional*” (HUSSERL, 2012a, p. 343, grifo do autor). Obviamente, o que está em jogo não é a matéria (ou mesmo a qualidade) como parte real (*reell*) do ato, mas seu caráter *in specie*. Relativamente ao objeto intencional, Husserl realiza mais uma distinção:

Em relação ao conteúdo intencional, entendido como objeto do ato, há que distinguir o seguinte: o *objeto, tal como é intencionado*, e pura e simplesmente o *objeto, que é intencionado*. Em cada ato é “representado” um objeto de tal ou tal modo determinado e, como precisamente esse tal, ele pode, eventualmente, ser o ponto de mira de intenções cambiantes [...] Em todas elas [as representações⁷⁷ que visam o objeto], portanto, o objeto *que é intencionado* é o mesmo, mas em cada uma delas a intenção é diferente, cada uma visa ao objeto de um ou outro modo (HUSSERL, 2012, p. 344, grifo do autor).

Esta passagem toca em um ponto nodal para a interpretação ‘pseudofregeana’: enquanto conteúdo intencional (ou seja, *como* visado), o objeto intencional seria uma entidade ontologicamente distinta do objeto *que é* visado, sendo aquilo por meio do qual a consciência se dirige a este objeto. Esta é a posição adotada por Smith e McIntyre (1982, p. 93). Com base nisso, a diferenciação capital a que se chega seria aquela que Husserl teria traçado entre, de um lado, o conteúdo intencional de um vivido, e, de outro, o objeto ao qual o

⁷⁷ Cabe destacar que, para Husserl, o termo ‘representação’ (*Vorstellung*) e seus correlatos não significam a mesma coisa que tradicionalmente se associa às teorias modernas da representação. A representação torna-se sinônimo de um *ato objetivante*, ou seja, um ato por meio do qual um objeto é apresentado à consciência: uma proposição, uma lembrança, uma percepção (cf. *LU V*, § 37ss). Não se está lidando com algo do tipo de cópia do objeto; é o próprio objeto que é visado por meio de determinados conteúdos e pelos atos correspondentes.

sujeito é dirigido via conteúdo (SMITH; McINTYRE, 1982, p. 108). Claramente, pode-se afirmar que esta demarcação de cunho ontológico é o pilar que sustenta a interpretação ‘pseudofregeana’. Contudo, esta distinção, de acordo com Drummond (1990, p. 31), não é estabelecida nas discussões de Husserl sobre o conteúdo intencional dos vividos. Nas palavras do autor:

Nada que Husserl diz sugere que esta seja uma distinção entre duas entidades, um objeto intencional e um objeto visado verdadeiro; antes, é uma [distinção] entre a maneira da apresentação de um objeto a nós, na experiência particular que nós temos dele, e o próprio objeto⁷⁸ (DRUMMOND, 1990, p. 27, tradução nossa).

Deste modo, a diferenciação efetuada por Husserl diria respeito não a duas entidades distintas, mas ao *como* da intenção que visa o objeto. Ou, ainda, tais diferenças na intenção também podem ser tomadas como diferenças relativas àquilo que é intentado *da* própria objetividade (DRUMMOND, 1990, p. 28). Como resultado, se seguirmos esta linha de pensamento, não emergem duas entidades, objeto intencional e objeto *simpliciter*, mas, diferentes modos de visar o objeto, que são correlatos de seus diferentes modos de aparecer. Neste contexto, um dos problemas a serem observados, ainda de acordo com Drummond (1990, p. 30), é a ambiguidade ligada ao uso que Husserl faz da expressão ‘conteúdo intencional’. Esta pode designar tanto o conteúdo objetivo *ao* qual o ato é dirigido, quanto o conteúdo subjetivo *pelo* qual o vivido intenta seu objeto. Com isso, o objeto intencional (em seu duplo sentido) cairia sob o escopo do primeiro, enquanto a matéria e a essência intencional (*in specie*) responderiam pelo segundo. O ponto chave desta questão é compreender que o que Husserl está propondo não é uma cisão entre conteúdo intencional e objeto visado, mas uma delimitação, dentro da esfera do próprio conteúdo intencional, entre o conteúdo como objeto e o conteúdo em outros sentidos (matéria/essência intencional) (DRUMMOND, 1990, p. 31).

Aqui, chega-se ao passo central para a identificação do noema como unidade intensional abstrata. Uma vez que Smith e McIntyre

⁷⁸ “Nothing Husserl says suggests this is a distinction between two entities, an intentional Object and an actual, intended object; rather, it is one between the manner of an object’s presentation to us in the particular experience we have of it and the Object itself”.

concebem o objeto intencional como parte do conteúdo intencional e como sendo ontologicamente distinto do objeto visado, o movimento que conduz à teoria do noema como entidade abstrata é a assimilação do objeto “tal como é intencionado” (HUSSERL, 2012a, p. 344) à noção de matéria intencional (*in specie*); e, a partir daí, a transformação desta no noema como conteúdo intencional. O noema, assim, seria o conteúdo ideal do vivido, e, sendo derivado da matéria intencional, é algo de distinto em relação ao objeto do ato (DRUMMOND, 1990, p. 41-2). Percebe-se, então, como, do parentesco entre essência intencional (especificamente, a matéria) e essência significativa⁷⁹, cujas instanciações nos respectivos tipos de atos asseguram sua especificidade intencional, a concepção ‘pseudofregeana’ pode conceber a extensão do conceito de significado a todos os atos de consciência como sendo determinada pelo modelo ato-significado-objeto. A alternativa que queremos considerar, seguindo nisto Drummond (1990, p. 41-2), é se a assimilação entre matéria intencional e objeto ‘enquanto visado’ não procederia na direção contrária: a matéria é que seria incorporada no objeto intencional; e este, o objeto ‘tal como visado’, seria o próprio noema. E, uma vez que não há evidência para a alegada distinção ontológica entre o objeto ‘tal como intencionado’ e o objeto que é intencionado, resta que “o sentido da apreensão objetiva deve ser buscado nos próprios objetos intencionados, somente como eles são intencionados, somente como eles são apreendidos em e por nossas experiências”⁸⁰ (DRUMMOND, 1990, p. 42, tradução nossa).

Como é possível perceber, esta interpretação é coerente com o conceito de imanência intencional apresentado por Husserl em *IP*⁸¹, pois vimos que, segundo esta noção, o objeto é mantido como correlato do ato. Com isso, as análises intencionais ficam livres da restrição aos componentes reais dos vividos (ou seja, ao polo noético e seus momentos *reellen*), o que, efetivamente, era a postura de Husserl na primeira edição das *LU*⁸². Ao limitar as descrições fenomenológicas ao

⁷⁹ Cf. HUSSERL, 2012a, p. 360. A essência significativa é o elemento real (*reell*) dos atos significativos que lhes confere a significação e o caráter intencional. É equivalente à essência intencional desta classe de atos, e tem como correlato ideal a significação idealmente una, distinta tanto do ato, quanto do objeto.

⁸⁰ “[...] *the sense of the Objective apprehension is to be located in the intended Objects themselves just as they are intended, just as they are apprehended in and by our experiences*”.

⁸¹ Cf. capítulo I, seção 1.2.1.

⁸² Cf. HUSSERL, 2012a, p. 341, n. 140. Em *Id I*, Husserl assinala: “[...] o

estrito âmbito dos conteúdos realmente contidos na vivência⁸³, Husserl precisa distingui-los do conteúdo intencional (ideal), pois é somente este último (notadamente, a essência intencional – matéria *mais* qualidade – pensada *in specie*) que permitirá a Husserl encontrar uma saída para o psicologismo, tornando possível estabelecer que, nos atos, é-se consciente de algo objetivo e intersubjetivamente acessível (DRUMMOND, 1990, p. 35-6). Mas, na segunda edição das *LU*, publicada no mesmo período de *Id I*, Husserl seguiria por outro caminho: a separação não seria mais entre conteúdo real/fenomenológico e conteúdo intencional, mas, no seio do próprio conteúdo fenomenológico, entre conteúdo real (*reell*) e intencional (DRUMMOND, 1990, p. 39). Isto significa trazer para o solo da investigação fenomenológica o objeto intencional, pois, como se viu, este compõe parte do conteúdo intencional. E, como não haveria uma distinção ontológica entre o ‘visado enquanto tal’ e o objeto que é visado, o objeto estaria agora disponível ao fenomenólogo. Ou seja, na segunda edição das *LU*, Husserl já estaria apontando para a dimensão noético-noemática, algo insinuado em uma nota da segunda edição. Nesta, Husserl reconhece a unilateralidade das exposições da primeira edição, preocupadas essencialmente com o conteúdo *reell*, mas que a descrição da objetividade visada nos atos também se constitui em um tema legítimo para descrições que devem ser chamadas de ‘fenomenológicas’ (HUSSERL, 2012a, p. 341, n. 140). Em *Id I*, essa perspectiva também ganha reforço com o reconhecimento da “dupla face eidética da intencionalidade segundo noese e noema” (HUSSERL, 2006, p. 286).

Assumindo estas observações, o que temos é que, nestas revisões de sua teoria da intencionalidade, Husserl abre as portas para a assimilação da noção de matéria intencional (como essência, conteúdo ideal) à de objeto intencional, o ‘visado enquanto tal’. Consequentemente, é no próprio objeto, tal como experienciado, que deverá residir o sentido da apreensão objetiva (DRUMMOND, 1990, p. 40, p. 42). Pensa-se que, aqui, está se processando uma mudança notável na concepção husserliana de significação/sentido, que não permite que se assuma prontamente a abordagem ‘pseudofregeana’ do noema.

estudo imanente dos vividos puros, o estudo de sua essência própria, é quase que obviamente entendido como um estudo de seus componentes reais [*reellen*]”. E, logo abaixo, numa nota na mesma página: “Esta é ainda a orientação das *Investigações lógicas*” (HUSSERL, 2006, p. 286, grifo do autor).

⁸³ Na primeira edição das *LU*, Husserl chama este conteúdo de “*real* ou *fenomenológico* (psicológico-descritivo)” (HUSSERL, 2012a, p. 341).

Resta, agora, compreender a relação existente entre noema, sentido noemático e objeto visado. Em *Id I*, Husserl afirma que o sentido contido no noema não esgota aquilo que ele chamará de “noema pleno”, pois este “consiste num complexo de momentos noemáticos [...] o momento específico do sentido constitui somente uma espécie de *camada nuclear* necessária, na qual estão fundados outros momentos” (HUSSERL, 2006, p. 207, grifo do autor). O momento do sentido, o “objeto no como de suas determinações” (HUSSERL, 2006, p. 292), ou, ainda, o “sentido objetivo” (HUSSERL, 2006, p. 206), perfaz, então, um núcleo daquilo que é visado. Neste ponto é que encontra lugar uma das teses centrais, citada acima, da interpretação ‘pseudofregeana’ originalmente desenvolvida por Follesdal (1969, p. 682, tradução nossa), segundo a qual “o sentido noemático é aquilo em virtude do qual a consciência se relaciona com o objeto”⁸⁴. Logo, como consequência, o noema não pode ser aquilo para o qual está voltado o vivido da consciência – outra tese desenvolvida por Follesdal (1969, p. 682) e compartilhada por Hall (1982, p. 171). Para apoiar sua interpretação, Follesdal (1969, 682) cita o seguinte trecho de *Id I*: “Por conteúdo [da consciência] entendemos o ‘sentido’, do qual dizemos que, nele ou por meio dele [*in ihm oder durch ihn*],⁸⁵ a consciência se refere a um objeto como sendo ‘seu’” (HUSSERL, 2006, p. 287). No entanto, Drummond (1990, p. 108) faz a ressalva de que, tanto na tese de Follesdal, quanto no texto de Husserl, é preciso tomar a consciência em sua dupla orientação (noético-noemática), pois, logo em seguida no texto de *Id I*, Husserl faz as mesmas observações em relação ao polo noemático: “Todo noema tem um ‘conteúdo’, isto é, seu ‘sentido’, e se refere, por meio dele [*durch ihn*]⁸⁶, a ‘seu’ objeto” (HUSSERL, 2006, p. 287).

Contudo, como compreender a linguagem do ‘por meio de’ (*durch*)⁸⁷? Para lidarmos com tal questão, dois elementos serão essenciais: a compreensão da estrutura estratificada do noema e o papel desempenhado pela redução fenomenológica.

Além do “sentido noemático” (HUSSERL, 2006, p. 289), Husserl identifica um momento ainda mais íntimo do noema, para além deste ‘núcleo’. É a este ponto que se dirige a referência objetiva:

⁸⁴ “*The noematic Sinn is that in virtue of which consciousness relates to the object*”.

⁸⁵ Cf. HUSSERL, 1976a, p. 297.

⁸⁶ Cf. HUSSERL, 1976a, p. 297.

⁸⁷ ‘*Durch*’ também poderia ser traduzido como ‘através de’. Seguimos, aqui, a preferência dada a ‘por meio de’ na tradução para o português do texto de *Id I*.

Ao falar de referência (e especialmente de “direcionamento”) da consciência ao seu objeto, somos remetidos ao momento *mais interno* do noema. Este não é o próprio núcleo há pouco assinalado, mas algo que constitui, por assim dizer, o ponto central necessário do núcleo e opera como “suporte” para as propriedades noemáticas que lhe pertencem (HUSSERL, 2006, p. 289, grifo do autor).

O que ocorre na referência objetiva é que somos remetidos, ‘por meio’ do sentido noemático, ao objeto intencional, o objeto *tal como visado*. Mas o ponto chave é que o objeto ao qual se é remetido via sentido não é uma entidade distinta do noema, mas é o objeto intencionado, que se revela como um momento *interior ao próprio noema*, seu elemento mais fundamental, o “núcleo do núcleo”⁸⁸ (DRUMMOND, 1990, p. 136, tradução nossa). Este componente do noema será chamado por Husserl de “o X determinável no sentido noemático” (HUSSERL, 2006, p. 290); ou, ainda, “o puro X por abstração de todos os predicados”; ele nada mais é que o ponto central em torno do qual irá gravitar uma multiplicidade de conteúdos noemáticos⁸⁹. Chega-se, então, à seguinte estrutura das múltiplas camadas do noema, de acordo com Drummond (1990, p. 137):

- i) o ‘idêntico’, o puro X, é o algo que é conhecido, o objeto visado⁹⁰;
- ii) o sentido noemático, como unidade do X e do núcleo, é o conteúdo lógico⁹¹ do objeto visado tal como ele é visado;
- iii) o noema pleno é o objeto idêntico precisamente tal como intentado, ou seja, com a significância (ou sentido) que ele tem para nós.

Este modo de compreender a complexão noemática torna possível entender como Husserl pode falar do noema tanto como um sentido, quanto como o objeto enquanto visado (com o sentido que tem para nós)

⁸⁸ “[...] *core of the core*”.

⁸⁹ Interpretação também defendida por Fink (1970, p. 124-5).

⁹⁰ Cf. HUSSERL, 2006, p. 291.

⁹¹ Isto é, o conteúdo de sentido, o ‘como-o-quê’ determinado da doação do objeto, que pode receber uma expressão articulada linguisticamente (HUSSERL, 2006, p. 276).

(HUSSERL, 2006, p. 204, p. 209). Contudo, ainda resta compreender a expressão ‘por meio de’ na relação intencional: uma vez que o objeto visado é o momento mais íntimo do próprio noema, ele é intencionado não como se houvesse a mediação (ou um desvio através) de alguma entidade abstrata; antes, a linguagem do ‘por meio de’ quer dizer que penetramos no noema até alcançar este ponto central (DRUMMOND, 1990, p. 136; ZAHAVI, 2003a, p. 60).

Esta questão fica mais clara se notarmos que a distinção entre o objeto *tal como* intencionado e o objeto *que* é intencionado é algo interno à própria estrutura do noema, e não entre duas entidades ontologicamente diferentes. Por isso Husserl pode estabelecer como momentos internos à concreção noemática dois conceitos de objeto: o simples ponto de unidade das possibilidades de multiplicidades noemáticas (o puro ‘X’) e o “objeto no *como* de suas determinidades”, ou seja, o sentido (HUSSERL, 2006, p. 292, grifo nosso). Assim, o noema não nos dirige para um objeto ontologicamente outro, pois o objeto é o momento mais fundamental no próprio noema, é parte da estrutura noemática (ZAHAVI, 2003a, p. 60); o ‘algo’ visado pertence ao núcleo noemático (ao *Sinn*), sendo seu ponto central de unidade (HUSSERL, 2006, p. 290).

Uma vez que vem à luz a ligação íntima entre objeto visado, sentido e objeto tal como visado, é preciso atentar que a própria distinção entre sentido e referente deve ser tomada sob um escopo muito específico. Trata-se de uma distinção *abstrata* entre o objeto e o mesmo objeto ‘tal como intencionado’, isto é, em seu significado para nós (DRUMMOND, 1990, p. 125). Mas, isso não faz do noema uma entidade intensional. Logo, a proximidade entre as noções de *Sinn* arquitetadas por Husserl e por Frege seria bem menor do que supõem Smith e McIntyre (1982, p. 176-7) em sua defesa da abordagem ‘pseudofregeana’ do noema.

Quanto ao caráter abstrato da distinção acima, precisamos atentar para o papel assumido pela redução fenomenológica. Um objeto, quando dado na experiência natural, possui um sentido para nós, ele está embebido neste sentido. No entanto, ao ser experienciado na atitude natural, ele não é visto como um sentido, mas como um simples objeto físico no mundo. Ou seja, o objeto visado, exatamente *enquanto visado*, não é visado. É somente com a epoché e a redução fenomenológica que se estabelece uma orientação na qual o objeto do vivido intencional será revelado como *Sinn* ou como noema, isto é, “como a significância de

um objeto para uma consciência percebente”⁹²; logo, “o objeto, o sentido e o noema são o mesmo, diferentemente considerado”⁹³ (DRUMMOND, 1990, p. 113, tradução nossa), ponto de vista compartilhado por Zahavi (2003a, p. 59). A redução fenomenológica, portanto, não é um método que revele entidades ontologicamente distintas dos objetos visados, que, em sua função mediadora na relação intencional, permaneciam ‘invisíveis’. Antes, ela é uma mudança de foco, fazendo com que as objetividades sejam vistas precisamente *como* intencionadas na experiência, *como* correlatos da consciência⁹⁴. Aqui, então, residiria o caráter *abstrato* do noema, pois ele seria o objeto considerado: 1) abstratamente em relação à posicionalidade que lhe é inerente na atitude natural; e 2) tal como um componente do vivido intencional (DRUMMOND, 1990, p. 113).

Sokolowski (1987), que também critica o desenvolvimento da abordagem ‘pseudofregeana’ estabelecido por Smith e McIntyre (1982), resume bem as implicações da controvérsia sobre o estatuto do noema. Para Husserl, nós não abandonamos os objetos ‘em si mesmos’ para, então, nos atermos a uma entidade mediadora entre o ato intencional e estes mesmos objetos. Antes, com a *epoché* e a redução, os objetos continuam aí para que o fenomenólogo os interroge a partir da perspectiva filosófica, o que equivale a tomá-los como correlatos das noeses, como *noemata* (SOKOLOWSKI, 1987, p. 527). O que a interpretação ‘pseudofregeana’ de Smith e McIntyre⁹⁵ perde de vista é que, na reflexão filosófica, focamos na correlação entre sujeito e objeto (noese e noema). Se o objeto é preservado na atitude fenomenológica, torna-se supérfluo adicionar uma terceira entidade que opere a mediação entre ato e objeto visado. O que a interpretação ‘pseudofregeana’ faz é tentar explicar como a consciência se torna intencional, e, para isso, utiliza o conceito de noema como uma entidade abstrata que realiza essa função. Mas, a fenomenologia de Husserl não explica nada nesse sentido; ela não insere ‘instrumentos’ como mediadores na vivência, ela

⁹² “[...] *as an Object’s significance for a perceiving consciousness*”.

⁹³ “*The object, the sense and the noema are the same differently considered*”.

⁹⁴ A leitura de Drummond, portanto, coaduna-se com aquilo que discutimos no primeiro capítulo a respeito do sentido da redução fenomenológica como ‘inversão transcendental’. Cf. acima, capítulo I, seção 1.2.2.

⁹⁵ Ressaltamos que a interpretação de Smith e McIntyre apresenta nuances que nos levariam para longe de nossos objetivos. No entanto, o ponto chave de sua perspectiva é assumir o noema como uma entidade ideal, mediadora entre ato e objeto, assim como o faz Hall (1982). Logo, as observações críticas de Sokolowski se encaixam no contexto de nossa discussão.

apenas descreve aquilo que aí se dá intuitivamente, e não há ‘causas escondidas’ naquilo que é descrito (SOKOLOWSKI, 1987, p. 527)⁹⁶.

2.3 IDEALISMO, MUNDO, METAFÍSICA

Cabe, agora, extrair algumas consequências da doutrina da correlação noético-noemática para a caracterização do idealismo husserliano.

Em primeiro plano, torna-se imperativo perguntar pelo suposto ‘abandono’ da realidade, em decorrência da fenomenologia se converter em uma espécie de análise de significados, tal como defendido por Hall (1980). Pensa-se que, a partir das exposições sobre a natureza da correlação noese-noema, envolvendo mudanças no pensamento husserliano entre o período das *LU* e a virada transcendental da fenomenologia a partir de *IP* e de *Id I*, este não é o caso. Viu-se que o

⁹⁶ Importa notar que esta maneira de interpretar a empreitada husserliana, como um retorno à correlação consciência-mundo, e não a algum gênero de entidade abstrata, também permite afastar outro tipo de leitura, qual seja, aquela que condensa Husserl a uma espécie de *internalismo*. Com efeito, de acordo com Zahavi (2003a, p. 56; 2004, p. 45), esta seria a posição assumida por Dreyfus (1982, 1991). Neste contexto, o que Zahavi chama de *internalismo* é a ideia de que o conteúdo determinante de qualquer experiência (e, especialmente, de sua natureza intencional) é constituído somente por aquilo que é interno ao sujeito, independentemente de qualquer relação com um meio (natural, social, cultural). Isso levaria a uma noção da consciência como algo encerrado em si mesmo (ZAHAVI, 2004, p. 42). A concepção de Dreyfus, então, seria a de que, com a epoché/redução, Husserl abandonaria a referência ao mundo para se concentrar nos atos da consciência e em seus conteúdos (DREYFUS, 1982, p. 6), que seriam aquilo que resta *na* mente após a ‘parentetização’ do mundo (DREYFUS, 1991, p. 50). Isso levaria Husserl a permanecer preso a um “solipsismo metodológico” (*methodological solipsism*) (DREYFUS, 1982, p. 3, tradução nossa). Por questões de escopo, não nos é possível abordar os desdobramentos e as complexidades decorrentes desta discussão. O ponto central é destacar que esse modo de ver o empreendimento de Husserl acaba por considerá-lo como um ‘internalista cartesiano’ – resultado da dicotomia entre consciência e mundo (ROWLANDS, 2003, p. 55, p. 59) –, uma vez que ele se comprometeria com uma análise de conteúdos internos à consciência. Sobre este assunto, Zahavi (2004, p. 52; 2008, p. 371-2) afirma que a questão a ser posta é se a oposição *internalismo-externalismo*, ancorada na cisão interior-exterior, tem algum sentido a partir de um ponto de vista fenomenológico, especialmente levando-se em conta os conceitos de intencionalidade e da relação entre consciência e mundo.

noema, o objeto *tal como visado*, não é um segundo objeto realmente (*reell*) contido na consciência, nem uma entidade intensional distinta do objeto que é visado, muito menos algum tipo de representação subjetiva⁹⁷. O noema é o próprio objeto transcendente, tal como intencionado na correlação com a consciência, segundo o sentido específico com que é visado e com o qual se manifesta. Com efeito, de acordo com Fink (1970, p. 124-5) e Hart (1992, p. 114, p. 123), *o noema é o próprio ser*, a própria coisa visada. Portanto, tendo como base tais pressupostos, que implicam na rejeição da abordagem ‘pseudofregeana’ da noção de noema, pensa-se ser problemática a leitura proposta por Hall a respeito do estatuto do idealismo transcendental de Husserl.

A partir da interpretação assumida do conceito de noema, é possível fazer jus às afirmações de Husserl, tais como aquela expressa em *Id I*, de que tudo aquilo que fora ‘parentetizado’ é incluído no domínio das investigações fenomenológico-transcendentais (HUSSERL, 2006, p. 165); ou em *Krisis*, onde se explica que, pela epoché, aquele que alcança uma postura “acima do seu ser natural” nada perde do ser e das verdades objetivas aí implicadas (HUSSERL, 2012b, p. 124). Ou, ainda, em *EP II*, onde se lê que “uma investigação transcendental universal abrange, assim, em seu tema, também o próprio mundo, afinal, seu verdadeiro ser”⁹⁸ (HUSSERL, 1996, p. 432, tradução nossa). Isto, por sua vez, significa pensar que a fenomenologia tem algo a dizer sobre o mundo, sobre a realidade, o que se torna patente ao tomarmos o que Fink, no texto da *CM VI*, assinala sobre a equivalência entre ser (*das Sein*) e mundo: este último é a totalidade do que é realmente existente⁹⁹ (FINK, 1988, p. 143-4).

Estas observações nos conduzem a um segundo ponto, crucial e extremamente problemático. Se a fenomenologia tem algo a enunciar sobre a realidade, ela equivaleria, em alguma medida, a algum tipo de discurso metafísico? Seria o idealismo transcendental assumido por Husserl sem maiores reservas uma tese metafísica, como o defendem

⁹⁷ Esta última maneira de conceber a distinção entre o objeto efetivo visado e o objeto intencional (noema) é veementemente rechaçada por Husserl em *Id I* (HUSSERL, 2006, p. 207-8).

⁹⁸ “[...] *eine universale transzendente Forschung umspannt also in ihrem Thema auch die Welt selbst, nach all ihrem wahren Sein*”.

⁹⁹ Importa assinalar, seguindo a introdução de Bruzina para a tradução inglesa da *CM VI*, que esta identificação entre mundo e ser é um dos trechos do texto de Fink sobre o qual Husserl, em seus comentários, não expressou nenhuma contrariedade ou ressalva (BRUZINA, 1988, p. liii).

Philippe (1995, p. 242), Lavigne (2005, p. 16) e De Boer (1978)¹⁰⁰? Este parece ser o caminho provável em virtude de nossa recusa da leitura de Hall, que, como vimos, professa uma neutralidade metafísica inerente ao idealismo husserliano. No entanto, acredita-se que esta recusa tampouco resulte em afirmar que o idealismo fenomenológico é uma tese metafísica sem maiores qualificações, ou que fazer fenomenologia é sinônimo de fazer metafísica¹⁰¹. Neste sentido, importa notar o que Zahavi (2003b, p. 14-5) alega: uma coisa é afirmar que fazer fenomenologia não é fazer metafísica (o que, aqui concorda-se plenamente, especialmente se por ‘metafísica’ for entendida uma investigação dirigida diretamente à natureza mais íntima da realidade – algo que Husserl certamente diria se tratar de um pensamento ainda preso à atitude natural); outra coisa bem diferente é tomar a fenomenologia como uma filosofia desprovida de qualquer implicação ou impacto metafísico. É somente neste último sentido que se afirma que fenomenologia e metafísica podem ter alguma ligação: não pensamos que Husserl está propondo uma investigação de cunho metafísico (ou alguma outra possibilidade desse gênero, que estreitaria demasiadamente os laços entre o labor fenomenológico e o metafísico); antes, acredita-se que aquilo que a fenomenologia tem a dizer, a elucidar sobre o mundo, representa possíveis implicações de ordem metafísica (no sentido de algo relacionado à realidade, à existência dos objetos dados). Com efeito, ao final da *CM V*, Husserl não deixa de alertar para os “resultados metafísicos” das análises fenomenológicas conduzidas até aí: “Os nossos resultados são metafísicos se for verdade que deverá denominar-se metafísico o conhecimento último do ser” (HUSSERL, 2010, p. 175)¹⁰². Além disso, também é afirmado que a fenomenologia “exclui toda e qualquer metafísica que opere ingenuamente com absurdas coisas em si, *mas não toda e qualquer metafísica em geral*” (HUSSERL, 2010, p. 191, grifo do autor). Ainda nas lições de *IP* já é possível perceber a insinuação dos efeitos que a fenomenologia pode ter

¹⁰⁰ A afirmação do caráter metafísico da posição de Husserl é uma constante no texto de De Boer. Mas, uma das passagens mais marcantes é aquela em que a *Fundamentalbetrachtung* de *Id I*, na qual Husserl atesta o caráter absoluto da consciência que doa sentido ao mundo, é categoricamente tomada por De Boer como um discurso sobre o ser, como uma peça de ontologia (DE BOER, 1978, p. 411).

¹⁰¹ Cf. nota 110, ao final do capítulo I, sobre o sentido de ‘metafísica’.

¹⁰² Estes ‘resultados metafísicos’ são o que conduz Smith (2003, p. 200) a afirmar que é inegável que Husserl possui um quadro metafísico do mundo, e que este seria produto do método transcendental-fenomenológico.

para a subseqüente construção de uma metafísica como “ciência do ente em sentido absoluto” (HUSSERL, 2008, p. 44), pois a elaboração de uma teoria do conhecimento seria sua condição necessária; e o método para esta crítica do conhecimento seria o fenomenológico, a elaboração de uma fenomenologia do conhecimento (HUSSERL, 2008, p. 20, p. 44).

Porém, como coordenar estas relações? A fenomenologia transcendental e o idealismo com o qual Husserl a identifica seriam compatíveis com algum tipo de realismo, tal como defendem Drummond (1990)¹⁰³ e Sokolowski (1970)¹⁰⁴? Ou a posição de Husserl, com sua manifesta asserção da anterioridade ontológica da consciência frente ao mundo, deve ser tomada estritamente em sentido idealista, sob

¹⁰³ Segundo Drummond (1990, p. 253-276), a posição de Husserl resultaria em um realismo (não tradicional), caracterizado pela articulação de dois pontos e sua compatibilidade com ambos: i) um realismo ontológico, subjacente à atitude natural, que considera e aceita tacitamente a existência independente dos objetos relativamente à consciência; ii) um realismo epistemológico que, além de admitir a existência independente dos objetos, também advoga que nos é possível conhecê-los. A atitude fenomenológica seria compatível com ambos, permitindo clarificar o que está envolvido em cada caso.

¹⁰⁴ A perspectiva defendida por Sokolowski é ancorada no conceito de constituição. Segundo ele, as análises constitutivas sempre deixam espaço para um ‘algo a mais’, para algum elemento não explicado a partir da subjetividade. Nas análises estáticas, seria o próprio sentido das objetividades visadas (pois a subjetividade seria condição necessária, mas não suficiente, para a emergência deste sentido), bem como as diferenças qualitativas entre os dados hiléticos. Assim, a doutrina da constituição não deveria ser interpretada de forma demasiado idealista (SOKOLOWSKI, 1970, p. 149-50, p. 159). Mesmo na constituição genética restaria espaço para uma facticidade irreduzível, algo que independe do *ego*, pois, ainda que as habitualidades passadas sejam condição para a determinação de novas experiências, o curso destas depende, em grande medida, do ‘encontro’ com aquilo que se dá, com o ‘novo’ que emerge da experiência (SOKOLOWSKI, 1970, p. 191-5, p. 216-7). Haveria, assim, um formalismo nas análises de Husserl que abriria espaço para um resíduo de facticidade (SOKOLOWSKI, 1970, p. 195-9). A constituição seria determinada, portanto, por dois polos: a subjetividade como condição de possibilidade do processo constitutivo e a facticidade daquilo que se constitui. Entretanto, a busca pela apoditicidade, necessária à instauração de uma ciência rigorosa, teria levado Husserl a direcionar seus esforços somente para o primeiro termo da equação (SOKOLOWSKI, 1970, p. 218-9), algo que Sokolowski pensa não ser uma consequência necessária para as investigações fenomenológicas (1970, p. 219ss).

pena de, a partir de qualquer outra possibilidade interpretativa, tornar-se uma leitura errônea e mesmo infiel à letra do filósofo, como o alega Lavigne (2005, p. 17)? Em relação a esta dicotomia, destaca-se aquilo que já fora indicado na discussão sobre o conceito de constituição genética¹⁰⁵. Aí, vimos que, para Zahavi (1994, p. 53-6), este conceito permite a Husserl superar os pressupostos que estão na base da emergência da oposição realismo-idealismo, além de termos indicado que o próprio Husserl considera esta disputa filosófica um *nonsense* (HUSSERL, 1989, p. 418). Conforme o que é explicado por Fink (1988, p. 156-8), a oposição realismo-idealismo emerge a partir do solo comum da atitude natural; especialmente, dos problemas originados pela consideração do tema *intramundano* da correlação sujeito-objeto, isto é, ligado à cisão entre interior e exterior. Ou seja, trata-se de um problema emergente a partir de um mundo já constituído, abrangendo uma subjetividade cognoscente *no* mundo. Assim, conclui Fink (1988, p. 158), o idealismo transcendental-fenomenológico estaria *além* do conflito entre realismo e idealismo.

O que se pretende exprimir com a ideia de que há certas implicações metafísicas para o idealismo de Husserl, independentemente da opção por sua compatibilidade com alguma sorte de realismo ou sua interpretação em termos idealistas¹⁰⁶, remete a algo que já havia sido apontado no primeiro capítulo de nosso trabalho acerca da redução fenomenológica. Havíamos exposto que a redução traz consigo uma ‘inversão transcendental’, uma nova atitude (a fenomenológica) que permite a consideração dos objetos do mundo como estando em necessária correlação com a consciência. Agora, com a investigação do conceito de constituição e do estatuto do idealismo transcendental proposto por Husserl, pensa-se que a noção de ‘inversão’ é reforçada, pois não se está diante de um idealismo que lide com conteúdos internos, um idealismo subjetivo; tampouco, um idealismo que se ocupe de entidades abstratas, sem consideração pelo mundo em sua efetividade. Antes, acredita-se que o idealismo husserliano diz respeito ao mundo tal como era visado na atitude natural; mas, agora, tomado sob uma nova orientação, qual seja, como correlato da consciência. Este seria o sentido de admitir desdobramentos metafísicos para a fenomenologia de Husserl: trata-se de uma consideração sobre o mundo, sobre a realidade, sobre a efetividade das coisas. Não mais como algo

¹⁰⁵ Cf. acima, seção 2.1.5.

¹⁰⁶ O que não quer dizer pensar a fenomenologia no sentido daquilo que Husserl critica como ‘idealismo psicologista’. Cf. acima, seção 2.1.2.

em si, existindo separada e independentemente da consciência, mas como algo que lhe é essencialmente correlativo.

Ao tocar nestes temas, já se está remetendo para novos direcionamentos possíveis de pesquisa, que estão para além de nossos objetivos. Aqui, o que interessa é alcançar a compreensão de que Husserl não está deixando de lado o mundo, tal como experienciado ininterruptamente, para se debruçar sobre algum tipo de realidade ‘para nós’, que pudesse ser contraposta a uma realidade ‘em si’. A fenomenologia husserliana não irá investigar conteúdos mentais, entidades abstratas ou representações, cujo confronto e adequação com um suposto mundo ‘para lá dos fenômenos’ permaneceria adiado *ad kalendas Graecas*. Conforme explica Zahavi (2003b, p. 16), o mundo que se dá nos fenômenos, aquele que deve se converter no tema legítimo do infinito trabalho da elucidação fenomenológica, é o próprio e único mundo real. Tomar a fenomenologia como algum tipo de análise de significados, sem qualquer implicação metafísica, seria uma visão derivada, justamente, de uma metafísica tradicional que distingue entre ser e sentido, entre ser e aparência (ZAHAVI, 2003b, p. 18). Somente assumindo este tipo de ‘decisão metafísica’ anterior a toda descrição fenomenológica é que se poderia pensar numa separação entre ser e sentido ou, de outro modo, numa *redução* do ser ao sentido. Na fenomenologia e, conseqüentemente, no idealismo husserliano, não parece se tratar de nenhum tipo de ‘diminuição ontológica’ do mundo; antes, trata-se de uma expansão da experiência que dele se faz. Por isso Husserl pode falar, em *Krisis*, do contraste e da tensão entre uma vida espiritual que se mantém apenas na superfície e a “dimensão de profundidade infinitamente mais rica” que permanece velada na experiência natural do mundo (HUSSERL, 2012b, p. 96). Esta dimensão da ‘profundidade’ é aquela revelada pela epoché/redução, e não se traduz num reducionismo em que a realidade seria convertida em uma esfera de sentido empobrecida de todo peso ontológico. Antes, epoché e redução possibilitam a descoberta da dimensão de sentido que permeia a experiência do mundo, seu aparecer. Ao invés de uma supressão na qual a realidade se transmutaria em algo que lhe seria ontologicamente inferior ou secundário (o sentido, o aparecer significativo das coisas), o que se tem é um enriquecimento da experiência mundana, por meio de um ganho de sentido, um acréscimo na dimensão da significatividade que o mundo tem para nós.

Atingimos, agora, um ponto de inflexão em nosso trabalho. Que relevância as discussões expostas até aqui poderiam ter para o problema da intersubjetividade, tal como posto por Husserl ao início da *CM V*? A

questão que se pretende levantar se coordena da seguinte forma: Husserl, com os procedimentos da epoché e da redução, não parece estar realizando um movimento tal qual o de Descartes em sua Primeira Meditação, que coloca em dúvida o mundo e isola um interior indubitável por contraposição a um exterior marcado pelo estigma da dúvida. Em Husserl, não há abandono do mundo, mas reestruturação na forma como o experienciamos. A caracterização alcançada em relação ao idealismo transcendental-fenomenológico, mediada pela investigação dos conceitos de constituição e de noema, também não parece testemunhar a favor de um isolamento da subjetividade. Antes, a constituição do *ego* e do mundo são processos interdependentes; o noema é o próprio objeto, considerado tal como intencionado. Mais: se seguirmos Drummond (1990, p. 124), o *Sinn* noemático deve ser algo objetivo e intersubjetivamente acessível. Ora, isso já não indica que, de algum modo, a dimensão intersubjetiva da vida do *ego* está sempre pressuposta? Ou, por outros termos: o mundo que permanece como correlato das análises fenomenológicas não é um mundo desde sempre intersubjetivo, social, comunal? Qual o significado de se estabelecer a problematicidade do estatuto do *alter ego*, na *CM V*, a partir da irrupção da questão do solipsismo? O caráter *sui generis* do idealismo fenomenológico não parece se conjugar tão facilmente com a dificuldade representada pelo solipsismo quanto os idealismos tradicionais. Com efeito, estas sugestões já incidem sobre o próximo passo de nosso trabalho: a tentativa de determinar qual é, efetivamente, o problema que Husserl pretende elucidar nas páginas da densa e complexa Quinta Meditação.

3 O PROBLEMA DA QUINTA MEDITAÇÃO

A que ponto nossas investigações nos trouxeram? Assinalamos, ao fim do último capítulo, que a dificuldade do solipsismo, aparentemente uma consequência lógica da epoché e da redução transcendental, não deixa de apresentar um caráter de perplexidade em sua ligação com os conceitos desenvolvidos. Essa sensação se torna mais forte dada a maneira reconhecidamente confusa e ambígua pela qual Husserl introduz o problema ao início da *CM V*¹.

A partir disso, a intenção de nosso último capítulo será a de nos acercarmos da questão que subjaz à *CM V*; o que, ao final, nos levará a elaborar uma hipótese² para a formulação de tal questão. O que se desenhará nesse percurso é o entendimento de que se deve respeitar o modo como Husserl procura introduzir os “filósofos em formação”³ (HUSSERL, 2010, p. 129) na filosofia fenomenológica, o que implica que a questão da *CM V* acabará surgindo de uma série de dificuldades sucessivas, que correspondem a estágios desse itinerário. Cremos que é preciso tentar acompanhar cada estágio do desenvolvimento do fenomenólogo ‘recém-chegado’ ao domínio transcendental e as perguntas que emergem em cada uma destas etapas. Isso significa que esse encadeamento poderia ser pensado como um conjunto de *matrioskas*, no qual uma nova questão parece emergir da anterior, delimitando mais o escopo do que deve funcionar como possível resposta. A analogia com as famosas ‘bonecas russas’ não é em vão: ela guarda um sentido específico, que cabe tentar fazer com que surta efeitos. Não restaria por delimitar uma última questão que, tal como a última ‘menina russa’, não fosse oca como as anteriores, mas, antes, se

¹ Vários intérpretes reconhecem tal fato, como Carr (1973, p. 15), Depraz (1995, p. 101) e Staehler (2008, p. 112).

² É preciso ressaltar o caráter hipotético do que se irá desdobrar na parte final de nosso estudo. Tem-se consciência das profundas complicações que isso pode trazer. Mas, trata-se apenas de uma tentativa de coerência com os resultados obtidos nos dois primeiros capítulos deste trabalho.

³ Essa ideia é inspirada numa observação de Brough (2008, p. 178) a respeito do texto de *IP*: neste, ter-se-ia um desdobramento de forma análoga a um percurso de descoberta, em que as concepções mais simples vão sendo gradualmente ressignificadas em termos fenomenológicos. Cremos que algo similar está em jogo nas *CM*, pois se trata de um texto pensado por Husserl como uma introdução à filosofia fenomenológica. A mesma estrutura é flagrante em *Id I*, no qual somos conduzidos desde a atitude natural ao ponto de vista fenomenológico.

mostrasse sólida, revelando o cerne da dificuldade?

3.1 A OBJEÇÃO DO SOLIPSISMO: QUAL PROBLEMA PARA A FENOMENOLOGIA?

O movimento que abre a Quinta Meditação Cartesiana apresenta, de maneira bastante abrupta, embora não totalmente inesperada, é preciso notar, uma ameaça que faz ressoar sua gravidade até às fundações do edifício filosófico elaborado por Husserl desde a colocação em jogo da *epoché* e da redução fenomenológica. Trata-se, conforme anuncia Husserl, de uma “objeção ponderosa”, cujo alvo é nada menos que a “pretensão da fenomenologia transcendental de ser já uma filosofia transcendental”; logo, a aspiração de “resolver os problemas do mundo objetivo sob a forma de uma problemática constitutiva que se mova no quadro do *ego* transcendentalmente reduzido” (HUSSERL, 2010, p. 131, grifo do autor). Husserl, de forma nada cerimoniosa, faz o problema eclodir perante o leitor já nas primeiras linhas da *CM V*:

Quando eu, o eu que medita, me reduzo ao meu *ego* transcendental absoluto através da *ἐποχή* fenomenológica, não me torno num *solus ipse* e não o permaneço porquanto eu, sob o título de fenomenologia, exerça conseqüentemente uma autoexplicitação? Não deverá uma fenomenologia que queira resolver os problemas do ser objetivo e apresentar-se como filosofia ser estigmatizada como solipsismo transcendental? (HUSSERL, 2010, p. 131, grifo do autor).

Logo em seguida, dando prosseguimento à formulação da dificuldade, Husserl (2010, p. 131) coloca em jogo o estatuto dos outros *egos*:

Como ficamos, porém, com os outros *egos*, que não são, de todo, uma simples representação em mim e algo representado em mim [*Vorstellung und Vorgestelltes im mir*], simples unidades sintéticas de possível confirmação em mim, mas antes, segundo o seu sentido, precisamente *outros*? (HUSSERL, 2010, p. 131, grifo do autor).

O que Husserl parece estar indicando é que a redução, inexoravelmente, conduz ao isolamento do *ego*, sua transformação num *solus ipse*. Não pareceria óbvio, desde o início, que a epoché e a redução me isolam dos outros aos quais eu estava ligado num contexto de mediação intersubjetiva? No entanto, relativamente à maneira como Husserl expõe o problema, Depraz (1995, p. 101)⁴, por exemplo, não vê de imediato em que a objeção de um suposto solipsismo poderia ser uma verdadeira dificuldade para a experiência do outro⁵.

Para que possamos compreender o estranho modo como Husserl faz surgir a objeção solipsista e sua ligação com a experiência de outros *egos*, o que, acreditamos, nos levará a entender melhor a conexão entre as problemáticas, é preciso dar um passo atrás e buscar apreender a emergência deste tema no texto das *CM*. A primeira ação deve ser dar fundamento à dúvida que encetamos acima a respeito da pertinência do problema do solipsismo para a fenomenologia, dado que a redução não nos surgiu como um fechamento da consciência sobre si, nem o idealismo husserliano se viu presa de uma escolha entre *creatio ex nihilo* e mera reprodução de objetos já ‘prontos’, ou mesmo como simples análise de conteúdos mentais.

A dubiedade sobre a complicação solipsista encontra expressão em San Martín (1993). Este intérprete questiona se, ao impor a si mesmo a dificuldade do solipsismo, Husserl não estaria sendo

⁴ A leitura de Depraz indica que a experiência de um *alter ego* é algo que se torna problemático devido ao conceito de constituição e à possibilidade de uma destruição da alteridade do outro, sua objetificação. Mas, mesmo assim, a autora assinala a perplexidade que causa a repentina posição do problema do solipsismo (DEPRAZ, 1995, p. 88, p. 99ss).

⁵ Husserl usa, ao longo da *CM V*, aparentemente de forma permutável, conforme nota Steinbock (1995, p. 57-8), os termos *Andere* (outro) e *Fremd* (alheio). Husserl fala da experiência do outro como uma experiência do alheio (*Fremderfahrung*). Cf. HUSSERL, 1973a, p. 112. Adotaremos, aqui, a opção da tradução portuguesa que verte ‘*Fremd*’ por ‘alheio’, e seus similares, como ‘*Fremderfahrung*’, por ‘experiência do alheio’. Falaremos também da ‘experiência do outro’, quando se tratar especificamente da ‘*Erfahrung von Anderen*’ ou da *intropatia* (*Einfühlung*), termo que também manteremos da tradução portuguesa, embora a tradução para o inglês, de Dorion Cairns, opte por ‘*empathy*’, e a francesa, de Gabrielle Peiffer e Emmanuel Levinas, mantenha o original em alemão. A tradução francesa dos volumes XIII-XV da *Husserliana*, por Natalie Depraz, transpõe ‘*Einfühlung*’ por ‘*empathie*’. A respeito do conceito de intropatia, cf. abaixo seções 3.4 a 3.4.4. Sobre as edições consultadas, ver referências.

influenciado, sem o perceber, por pressuposições inerentes à atitude natural que deveriam ter sido superadas pela redução fenomenológica. Esta objeção, então, não teria justificativa a partir da atitude transcendental. Segundo San Martín, mesmo Husserl cairia vítima de um preconceito oriundo da atitude natural, pois seria somente nesta que o problema do solipsismo⁶ poderia surgir. Na perspectiva natural, a crítica da experiência sensível, determinante do sentido da via cartesiana para a redução, leva à possibilidade da não existência de outros sujeitos – é o que San Martín chama de “solipsismo cético”⁷ (1993, p. 241, tradução nossa). Dado o ponto de partida necessariamente mundano para a realização da redução, essa forma de solipsismo acabaria se introduzindo sub-repticiamente na atitude transcendental. Nesse sentido, as dificuldades surgem porque a redução deveria superar as pressuposições naturais, o que faz com que a ameaça representada pelo solipsismo não deveria encontrar lugar entre os problemas legitimamente fenomenológicos (SAN MARTÍN, 1993, p. 250). A questão chave, então seria: por que problematizar o estatuto do outro? Se o outro está dado no domínio transcendental⁸, por que seria preciso fazer do solipsismo uma objeção tão fundamental? Ainda de acordo San Martín (1993, p. 255-8), o sentido do solipsismo cético-natural acabaria se introduzindo na atitude transcendental⁹. Se a problematização do

⁶ É preciso caracterizar minimamente o que aqui se está compreendendo por ‘problema do solipsismo’. Seguindo a indicação de Carr (1973, p. 15-6), adotaremos a definição oferecida por Lalande (1997, p. 1008, tradução nossa): “Ela [a noção de solipsismo] consistiria em sustentar que o eu individual do qual se tem consciência, com suas modificações subjetivas, é toda a realidade, e que os outros eus, dos quais se tem a representação, não têm mais existência independente do que os personagens dos sonhos; – ou ao menos em admitir que é impossível demonstrar o contrário” (*Elle consisterait à soutenir que le moi individuel dont on a conscience, avec ses modifications subjectives, est toute la réalité, et que les autres moi dont on a la représentation n’ont pas plus d’existence indépendante que les personnages des rêves –; ou du moins à admettre qu’il est impossible de démontrer le contraire*). Essa dupla definição coincide com o que Hutcheson (1980, p. 145) explica como sendo, respectivamente, um solipsismo *metafísico* e um solipsismo *epistemológico*.

⁷ “*Solipsismo escéptico*”.

⁸ Algo expresso claramente por Husserl (2010, p. 133) e por Fink (1998, p. 300, p. 304-5). Além, é claro, das inúmeras passagens que enfatizam a permanência, no domínio fenomenológico, de tudo o que foi suspenso (HUSSERL, 2006, p. 117, p. 165; 2010, p. 136).

⁹ O que, conseqüente ao que vimos no capítulo I de nosso trabalho, configuraria uma *metabasis*.

outro na atitude natural deveria ter sido superada pela epoché, por que fazê-lo na atitude fenomenológica? O outro está faticamente dado no entorno transcendental do *ego* que medita. Se o *ego* transcendental se origina do eu mundano, por que este deveria perder sua natureza eminentemente social? (SAN MARTÍN, 1993, p. 256-7). Questões que, afinal, coadunam-se com os corolários indicados ao fim do capítulo anterior: se Husserl não está falando de ‘outro mundo’, mas deste no qual estamos desde sempre inseridos, e se se trata de uma inserção eminentemente social (como o expressa San Martín), por que o *ego* se veria isolado ou questionando a presença de seus pares?

Oferecer uma resposta a estas questões depende de localizar o problema do solipsismo no texto de Husserl. Mas, temos clareza do que está em jogo? O surgimento da ameaça solipsista não parece ser totalmente imotivada. Segundo Depraz (1995, p. 92-3), há três exclusões sucessivas da temática do *alter ego* no desenvolvimento das *CM* que refletem necessidades metodológicas concordantes com o sentido da redução transcendental: primeiro, o outro é excluído como uma efetividade empírica, tornando-se puro correlato noemático¹⁰; depois, visto que, com a epoché e a redução, o outro não me é dado como um corpo vivido, configura-se como uma necessidade fenomenológica que o outro não possa ser tomado como *ego* transcendental; e, num terceiro momento, quando da exposição do método da redução eidética¹¹, Husserl enfatiza que passar do *ego* fático ao *ego* em geral não equivale a passar a um *alter ego*¹². O que acarreta para a fenomenologia essa tripla negação da abordagem da dimensão intersubjetiva da vida do *ego*? Ainda segundo Depraz, nada menos que a não admissão do outro senão como uma objetividade intencional: “Podemos, no entanto, contentarmos com essa apreensão do outro, que levaria literalmente a objetivá-lo?”¹³ (DEPRAZ, 1995, p. 94, tradução nossa). Trata-se, obviamente, de uma questão difícil, que aparentemente arrasta toda a problemática ligada ao estatuto de outros *egos* a um âmbito em que o único

¹⁰ *CM*, § 8.

¹¹ *CM*, § 34. Cf. acima, capítulo II, nota 3.

¹² “Deve dar-se bem atenção a que, na passagem do meu *ego* para um *ego* em geral, não está pressuposta nem a efetividade, nem a possibilidade de uma extensão de outros *egos*. Aqui a extensão do *eidós ego* está determinada pela autovariação do meu *ego*. Eu ficciono que seria de outra maneira, não ficciono o outro” (HUSSERL, 2010, p. 112, nota 1, grifo do autor).

¹³ “*Peut-on pourtant se contenter de cette saisie de l'autre, qui conduirait littéralement à l'objectiver ?*”.

constrangimento é o de uma malfadada objetivação do outro.

Com efeito, logo após adentrar o domínio específico da fenomenologia, Husserl indica um possível embaraço relativo àquilo que se abre no campo transcendental:

Seguramente que reside no sentido da redução transcendental que ela, no começo, não possa pôr como ser nada mais que o *ego* e aquilo que está nele próprio contido, certamente com um horizonte de determinabilidade indeterminada. Seguramente que ela [a fenomenologia] começa, portanto, como uma egologia e como uma ciência que, como parece, nos condena a um solipsismo, se bem que transcendental (HUSSERL, 2010, p. 78, grifo do autor).

E, logo em seguida, Husserl (2010, p. 78, grifo do autor) continua:

Não é ainda de todo visível como, na atitude da redução, outros *egos* podem tornar-se suscetíveis de serem postos como seres – não como simples fenômenos mundanos, mas antes como outros *egos* transcendentais – e, com isso, como podem se tornar temas igualmente legítimos de uma egologia fenomenológica.

Como filósofos incipientes, não temos que nos deixar atemorizar por tais dúvidas. Talvez que a redução ao *ego* transcendental acarrete consigo apenas a aparência de uma ciência solipsística, enquanto o seu desenvolvimento consequente, segundo o seu sentido próprio, nos conduzirá, em vez disso, a uma fenomenologia da intersubjetividade transcendental e, por seu intermédio, se desenvolva numa filosofia transcendental em geral. De fato, dever-se-á mostrar que um solipsismo transcendental é apenas um subnível filosófico e que, enquanto tal, ele deverá ser delimitado, do ponto de vista do método, para que a problemática da intersubjetividade transcendental, como problemática fundada e, portanto, de nível mais elevado, possa ser tomada em consideração de modo correto.

Ora, parece claro que, já de saída, as investigações fenomenológicas devem ser conduzidas sob a sombra de um solipsismo inerente ao seu método capital, e que, conseqüentemente, o conceito de constituição aí desenvolvido só possa ser algo de ordem solipsista. No entanto, eventualmente seja bom assumir as palavras de Husserl e dizer que “talvez que nem tudo esteja em boa ordem em tais pensamentos” (HUSSERL, 2010, p. 132). Há dois motivos para nosso recuo frente a tais ‘obviedades’. O primeiro é que, de acordo com nota constante na tradução das *CM* para o inglês, o penúltimo trecho citado acima (citação longa) foi marcado *enfaticamente* para exclusão: nenhuma menção à intersubjetividade transcendental e à abordagem do solipsismo restaria daí¹⁴. Além disso, na passagem anterior a esta, citada mais acima, Husserl inseriu posteriormente um trecho em que diz que

Seguramente <ela [a fenomenologia] deve, primeiramente, parentetizar a distinção (manifestada no *ego*) entre “eu mesmo” com minha vida, minhas aparições, minhas certezas de ser adquiridas, meus interesses duradouros etc., e os outros, com suas vidas, suas aparições etc. e, assim, **em certo sentido**> [*in gewissem Sinne*], ela começa, portanto, como uma egologia e como uma ciência que, como parece, nos condena a um solipsismo, se bem que transcendental¹⁵ (HUSSERL, 1982, p. 30, itálico do autor, negrito nosso, tradução nossa).

Aqui, a própria distinção entre *um* eu e *outros* deve ser suspensa. O que sugerem estas mudanças? Que, talvez, esse não seja o momento oportuno, dada a recente irrupção do domínio de ser transcendental, para colocar tais questões. Mas, vejamos por que seria assim. Vamos, então, ao nosso segundo motivo para problematizar as ‘obviedades’. No § 18

¹⁴ As inserções e as indicações de exclusão estão no original da *Husserliana* I. Cf. HUSSERL, 1973a, p. 240.

¹⁵ “Without doubt <it must at first parenthesize the distinction (evinced within the *ego*) between “me myself” with my life, my appearances, my acquired certainties of being, my abiding interests, etc., and others with their lives, their appearances, etc.; and thus, in a certain sense,> it begins accordingly as a pure egology and as a science that apparently condemns us to a solipsism, albeit a transcendental solipsism”. Os sinais ‘<>’ marcam o trecho inserido.

das lições sobre os *Problemas fundamentais da fenomenologia*, de 1910-11, Husserl fala a respeito da concepção segundo a qual a redução fenomenológica conduziria, de imediato, a um solipsismo:

É solipsista, portanto, a investigação fenomenológica? Não limita a investigação ao eu individual e, mais concretamente, ao campo de seus fenômenos psíquicos individuais? Em absoluto. *Solus ipse* significa que somente eu sou, ou, ainda, que desconecto todo o resto do mundo, exceto a mim mesmo e meus estados e atos psíquicos. Mas, ao contrário, eu, como fenomenólogo, desconecto tanto a mim mesmo como a todo mundo, e não menos meus estados e atos psíquicos, os quais, na medida em que são *meus*, são justamente Natureza. Pode se dizer que a insensata teoria do conhecimento própria do solipsismo surge da ignorância do princípio radical da redução fenomenológica, mas, no mesmo objetivo da desconexão da transcendência, confunde-se a imanência psicológica e psicologista com a verdadeira [imanência] fenomenológica¹⁶ (HUSSERL, 1994, p. 89, grifo do autor, tradução nossa).

Nestas últimas passagens, é nítido que Husserl acredita que somente um solipsismo enquanto psicológico poderia se originar do simples ato de realização da epoché e da redução fenomenológica. Somente uma confusão entre imanência fenomenológica e psicológica poderia acarretar esse problema. Por quê? Para entender o que Husserl quer dizer, é preciso atentar para o modo como ele compreende o

¹⁶ “¿Es solipsista, por tanto, la investigación fenomenológica? ¿No limita la investigación al yo individual y, más concretamente, al campo de sus fenómenos psíquicos individuales? En absoluto. *Solus ipse* significa que solamente yo soy, o bien que desconecto todo el resto del mundo excepto a mí mismo y mis estados e actos psíquicos. Pero, al contrario, yo, como fenomenólogo, me desconecto tanto a mí mismo como a todo mundo, y no menos mis estados y actos psíquicos, los cuales, en la medida en que son míos, son justamente Naturaleza. Puede decirse que la descabellada teoría del conocimiento propia del solipsismo surge de la ignorancia del principio radical de la reducción fenomenológica, pero en el mismo objetivo de la desconexión de la trascendencia, se confunde la inmanencia psicológica y psicologista con la verdadera fenomenológica”.

problema do solipsismo (e como, a partir dessa compreensão, considera-o um *nonsense*). Em *EP II*, Husserl expressa a seguinte ideia: “Um solipsismo que diz: eu, a essência psíquica, sou sozinho, todo outro é mero fenômeno – é um sem sentido. **Eu pressupõe não-eu**, soma e coisa, eu em sentido natural é pessoa”¹⁷ (HUSSERL, 1996, p. 496, negrito nosso, tradução nossa). O que esse trecho sugere é que, mesmo no absurdo de sua formulação, o problema do solipsismo envolve a pressuposição de um *não-eu*, de um *outro* (justamente o que denuncia o sem sentido do problema, ao menos em termos psicológicos). Ou, como formula Merleau-Ponty, “dizer que o ego ‘antes’ do outro está só já é situá-lo em relação a um fantasma do outro, é ao menos conceber um meio em que outros poderiam estar” (MERLEAU-PONTY, 1991, p. 192).

Com isso em mente, torna-se mais fácil clarificar a situação em que se encontra o *ego* que realiza a *epoché*. Conforme explica Husserl, de início, o *ego* nem mesmo compreende como ele pode, suspendendo a si mesmo e aos outros enquanto homens, permanecer como um ‘eu’ (*Ich*), pois ele ainda não sabe nada de uma intersubjetividade *transcendental* (HUSSERL, 2010, p. 185). Iniciando sua ‘jornada fenomenológica’, o *ego* simplesmente se esbate contra a apoditicidade do enunciado ‘eu sou’, pois o abster-se em relação à validade do mundo contém já o eu enquanto aquele que assim age¹⁸; mas, não é possível ao *ego* saber ainda nada de seu ‘eu concreto’ ou de sua condição como mônada (HUSSERL, 1998a, p. 99). Ou, como Husserl explicita em *Krisis*:

¹⁷ “*Ein Solipsismus, der sagt: Ich, das seelische Wesen, bin allein, alles andere ist bloß Phänomen - ist Unsinn. Ich setzt Nicht-ich, Leib und Ding voraus, Ich im natürlichen Sinn ist Person*”. Sobre a tradução do termo ‘*Leib*’, adotamos, aqui, a opção terminológica da tradução portuguesa das *CM*, que o verte por ‘soma’. ‘*Leib*’, para Husserl, seria o corpo enquanto algo vivido, o único corpo por meio do qual o *ego* age e é afetado no mundo. Distingue-se do mero *Körper*, corpo físico. Entre as traduções consultadas, a de Gabrielle Peiffer e Emmanuel Levinas para o francês utiliza ‘*corps organique*’ para traduzir ‘*Leib*’ e ‘*corps*’ para *Körper*; a de Dorion Cairns para o inglês utiliza ‘*animate organism*’ e ‘*body*’, respectivamente. Natalie Depraz, em sua tradução parcial dos volumes XIII-XV da *Husserliana*, traduz ‘*Leib*’ por ‘*chair*’, ou seja, ‘carne’. Preferiu-se manter a opção dos tradutores portugueses, que explicam que, em vários manuscritos, Husserl utiliza a palavra grega ‘soma’ como sinônimo de ‘*Leib*’. Cf. HUSSERL, 2010, p. 67, nota 1.

¹⁸ Conforme Husserl expressa no § 8 das *CM*.

O eu que na *epoché* alcanço, o mesmo que seria o “ego” na reinterpretação e aperfeiçoamento crítico da concepção de Descartes, só por equívoco se chama propriamente “eu”, não obstante seja um equívoco conforme à essência, uma vez que, quando o denomino na reflexão, não posso dizer senão: eu o sou, eu, que exerço a *epoché*, que questiono, como fenômeno, o mundo que agora é para mim válido segundo o ser e o ser assim (HUSSERL, 2012b, p. 151, grifo do autor).

Esse momento inicial de descoberta do campo transcendental de experiência leva o *ego*, involuntariamente, a tomar a si mesmo como um *solus ipse* (HUSSERL, 2010, p. 185), o que gera a aparência de que, *em certo sentido*, a fenomenologia se converta somente em uma egologia e numa ciência solipsística¹⁹. Por isso, acreditamos que, quando Husserl fala destas implicações, ele ainda não está falando no sentido mais restrito que a objeção do solipsismo terá na abertura da *CM V*. Por que, para determinar a problemática da abertura do campo transcendental desta forma, Husserl precisaria delimitar um *solus ipse* por contraposição a outros, dos quais ele se veria privado²⁰. Mas, logo após a redução, isso implicaria duas possibilidades: (1) ou a subjetividade desvelada na *epoché* toma a si mesma como psicológica, isolada de outras psiques suspensas, ‘parentetizadas’, o que não é o caso; (2) ou o *ego* se apreende como uma subjetividade transcendental isolada de outras subjetividades transcendentais, o que também não pode ser ainda o caso, pois, de início, a subjetividade não tem como saber nada de uma intersubjetividade transcendental²¹.

¹⁹ Essa espécie de indecisão do *ego* que se descobre como o “resíduo fenomenológico”, segundo a linguagem de *Id I* (HUSSERL, 2006, p. 83), também poderia ser vista como resultado daquilo que é apontado por Zahavi (cf. acima, capítulo II, seção 2.1.5): uma transformação no próprio conceito de subjetividade a partir da redução fenomenológica. Cf. ZAHAVI, 1994, p. 53.

²⁰ Conforme Husserl aponta num manuscrito de 1908 (apêndice III da *Husserliana XIII*), se não houvesse nenhum *tu*, não haveria um *eu* por contraste; e o inverso também é verdadeiro (HUSSERL, 2001b, p. 436). Utilizamos a tradução francesa: HUSSERL, E. **Sur l’intersubjectivité II**. Traduction par N. Depraz. Paris: PUF, 2001b, p. 434-9.

²¹ Essa incompreensão inicial do “horizonte de determinabilidade indeterminada” (HUSSERL, 2010, p. 78) dado ao *ego* recém-chegado aos seus novos domínios poderia ser causada pela ausência, na via cartesiana, da ‘inversão transcendental’ anterior à execução da *epoché*? Pois a via do mundo

Esse deve ser o provável motivo para Husserl indicar veementemente para deleção o trecho em que, logo após a conquista da esfera transcendental, ele fala da dificuldade em se constituir uma intersubjetividade transcendental para além dos fenômenos mundanos ‘outros homens’. *Essa* questão e *esse* sentido de um solipsismo transcendental só podem ser delimitados após as primeiras análises constitutivas, que colocarão o fenomenólogo, como veremos, face ao problema de constituir uma intersubjetividade transcendental. A nosso ver, é essa indecisão, que ocorre necessariamente naquilo que Fink (1970, p. 122, tradução nossa) chamou de “instável estágio transitório”²² entre as atitudes natural e fenomenológica, que leva à tripla exclusão da problemática do outro citada acima. Na verdade, trata-se de uma única exclusão, ou suspensão, como diz Husserl no adendo à passagem das *CM* citada anteriormente.

Assim, o ‘solipsismo’ da ciência egológica só pode ter o sentido de um ‘pseudosolipsismo’, pois o *ego* que realiza a epoché não tem ainda um ‘tu’ ou um ‘ele’ dos quais pudesse estar isolado. Ele toma a si mesmo como ‘solipsista’ inadvertidamente, porque não pode evitar se deparar com a apoditicidade do ‘eu sou’; ele não pode evitar dizer ‘eu’ a cada vez que se refere a si mesmo como aquele que faz fenomenologia. Por isso, o conceito de constituição não pode ser definido, a respeito de seu estatuto subjetivo-egológico, como se fosse algo já de saída determinado como solipsista, como se não passasse de um conjunto de operações sintéticas de um *solus ipse*. Nesse sentido, a constituição deve se manter neutra, *indeclinável*²³.

da vida não cessa de indicar os “eus-sujeitos” referidos ao mundo circundante (HUSSERL, 2012b, p. 84), a “subjetividade nós” (2012b, p. 88), a implicação do “eu funcionalmente constitutivo” com a intersubjetividade (2012b, p. 141). O problema dessa via, no entanto, conforme aponta Depraz (1995, p. 25), é retomar essa intersubjetividade já dada no mundo em seu nível de transcendentalidade. Nesse sentido, então, o que se pode dizer é que a via do mundo da vida já prepararia o terreno para a colocação explícita dos problemas da dimensão intersubjetiva, algo que só tardiamente é feito no caso da via cartesiana. Sobre uma suposta inclusão da dimensão intersubjetiva na redução graças à via do mundo da vida explorada em *Krisis*, cf. abaixo, nota 51.

²² “[...] *unstable transitional stage*”.

²³ Isso torna possível discutir uma abordagem como a de Depraz (1995), que toma como guia a ideia de que a preocupação central de Husserl é relativa à possibilidade de que o conceito de constituição acabe por objetificar o outro, tornando inócua a alteridade que lhe é própria por direito (DEPRAZ, 1995, p. 88-9). De acordo com Zahavi (2001, p. 214, nota 32) esse tipo de receio é

derivado de um determinado modo de se conceber o processo constitutivo, a saber, como uma espécie de *criação*; interpretação que estaria presente em autores como Schutz (1968, p. 316) e Ricoeur (1989, p. 76-8). Ainda segundo Zahavi (2001, p. 214, nota 32), uma concepção alternativa da constituição tornaria menos problemática a ideia de uma experiência constitutiva de outra subjetividade. Anteriormente (cf. capítulo II, especialmente a seção 2.1.5), vimos que o conceito de constituição é bastante complexo e matizado: a noção de constituição genética envolve uma reciprocidade entre os polos constituinte e constituído; além disso, é preciso levar em conta o que expressa Sokolowski: há uma facticidade irreduzível na operação de constituição transcendental, tanto no plano estático, quanto no genético, ao ponto deste autor colocar em dúvida em que medida ela deveria ser entendida sob o manto do idealismo. As análises de Husserl se mantêm sempre em um nível de formalidade tão grande que haveria um espaço perene para algo de fático que não pode simplesmente ser ‘deduzido’ da subjetividade (SOKOLOWSKI, 1970, p. 149-50, p. 159, p. 191-9, p. 216-7). Efetivamente, as análises das *CM II-IV* se passam num grau de generalidade tão alto que parece oportuno questionar: essas análises já implicam uma concepção solipsista da constituição transcendental? Poderíamos daí inferir alguma complicação *a priori* para a especificidade da intencionalidade voltada ao outro, a saber, que ele seria reduzido à mera objetividade, sem uma investigação prévia a respeito das determinações mais precisas dessa classe de constituição? A facticidade da qual Sokolowski nos fala não poderia intervir aqui como um fator que amenizasse as desconfianças? Parece-nos que esse modo de ver a noção de constituição se deixa determinar por uma concepção específica da epoché e da redução fenomenológica. Que pré-conceito seria esse? Aquele que, justamente, tentamos afastar na exposição de nosso primeiro capítulo, a saber, a interpretação do movimento da epoché e, conseqüentemente, da redução transcendental, a partir de seu parentesco com a dúvida metódica cartesiana e, concomitantemente a isso, como um isolamento ou uma clausura do *ego* sobre si mesmo. Parece-nos claro que compreender a egologia proposta por Husserl a partir dessas concepções só pode resultar em uma assimilação pré-determinada da constituição como um processo solipsista que tende à exclusão da possibilidade de outras subjetividades. Essa ideia é sugerida por San Martín (1993, p. 255): a compreensão da epoché/redução em ligação com um suposto solipsismo acaba por determinar o sentido em que se tomará, posteriormente, o conceito de constituição. Conseqüentemente, o idealismo que surge em estreita conexão com a operatividade intencional constitutiva só pode acabar por ganhar contornos subjetivistas. A partir daí, não seria preciso considerar se não se está permitindo que a redução transcendental seja compreendida como uma conseqüência da via cartesiana e de sua busca pela evidência primeira? Aqui, retomamos as palavras de Fink (1970, p. 105-6): toda apresentação da redução é, em alguma medida, falsa, pois as determinações mundanas que servem de caminho até sua realização devem ser abandonadas; essas ‘falsas’ determinações não podem ser tomadas como elementos definidores da redução

3.2 A EMERGÊNCIA DO SOLIPSISMO TRANSCENDENTAL

O surgimento de um possível solipsismo transcendental, com o sentido mais estrito que este terá ao início da *CM V*, liga-se a uma compreensão mais clara do que está envolvido no universo da experiência transcendental. É somente ao final da *CM IV* que Husserl fala abertamente a respeito da constituição de um mundo objetivo, acessível a todos, constituído por uma *intersubjetividade transcendental* (HUSSERL, 2010, p. 127)²⁴; também dos outros *egos* e de suas operatividades constitutivas (HUSSERL, 2010, p. 126, p. 129). Aqui, é preciso atenção: o ponto de vista alcançado remete para um contexto de constituição transcendental mais amplo que aquele próprio ao *ego*. Como dar esse passo? O que exige que se compreenda desse modo o idealismo fenomenológico? Com o que foi alcançado nas elucidações propostas nas primeiras Meditações, Husserl afirma que se atingiu a compreensão do “estilo necessário de uma filosofia enquanto filosofia fenomenológico-transcendental e, correlativamente, para o universo daquilo que é para nós efetivo ou possível” (HUSSERL, 2010, p. 129). Que ‘estilo’ seria esse? De acordo com os textos preparados por Fink a fim de fazer a transição entre as *CM IV* e *V*²⁵, nada menos do que o de

fenomenológica. Assim, seria aceitável pré-conceber a noção de constituição transcendental a partir de uma conceitualização de ordem solipsista a respeito da redução? Talvez se possa remeter à interpretação de Brainard (2003, p. 81), para quem as vias para a redução devem ser pensadas como a ‘escada de Wittgenstein’: é preciso deixá-las para trás tão logo se tenha alcançado o objetivo – qual seja, a realização da epoché e da redução. No entanto, com estas observações, não se está negando que o tópico da constituição do outro *enquanto* outro seja um problema de difícil solução para Husserl, mas, apenas sugerindo que, ao menos de início, num estágio ainda introdutório da filosofia fenomenológica, esta não é a grande preocupação de Husserl em relação à intersubjetividade. Nisto, seguimos as sugestões de Zahavi (2001, p. 19). Contudo, conforme será exposto abaixo, o respeito pela inacessibilidade e alteridade do outro será um elemento definidor da experiência intersubjetiva.

²⁴ Sem contar o trecho citado anteriormente, marcado por Husserl para exclusão, há outra menção à intersubjetividade transcendental constituinte no § 38, no qual Husserl alude aos produtos da cultura, constituídos por meio das gêneses ativas – mas, tal assunto é postergado. Entretanto, a passagem é marcada por Husserl como insatisfatória. Cf. HUSSERL, 1982, p. 78, nota 1.

²⁵ Texto nº 14 do *Ergänzungsband* da Sexta Meditação Cartesiana. Cf. capítulo I, nota 65 e referências.

uma esfera “de *ser subjetivo*, a saber, de subjetividades constituintes ou de uma *intersubjetividade transcendental*”²⁶ (FINK, 1998, p. 300, grifo do autor, tradução nossa), logo, algo que concorda com as indicações quase lacônicas de Husserl. Mais: Fink afirma que este sentido é decorrente da

meditação fenomenológica fundamental que já nos conduziu, por princípio, para lá de todo ‘objetivismo’ dogmático. Não se trata aí de uma *exigência* ou de um *pressuposto* metafísico, mas de uma *coerência interna* à redução fenomenológica²⁷ (FINK, 1998, p. 300, grifo do autor, tradução nossa).

A coerência da qual Fink fala se deixa atestar no sentido que possa ter um mundo objetivo a partir de um idealismo como o proposto por Husserl. O que quer que esse mundo possa ser para o *ego*, a partir de sua vida, ele só o é se tiver como correlato uma relação transcendental intersubjetiva – é a isso que conduz o abandono das concepções segundo as quais se deveria buscar um caminho que pudesse levar “de uma suposta imanência para uma suposta transcendência de ‘coisas-em-si’” (HUSSERL, 2010, p. 127); ou, ainda, a superação da postura do “homem ingênuo”, para quem a experiência que se faz das coisas é “algo inessencial em si mesmo” frente ao objeto com o qual aquela “entra em contato [...] de uma maneira digna de espanto” (HUSSERL, 2006, p. 95). Tal como explica Zahavi (2001, p. 38), no quadro constitutivo traçado por Husserl, categorias como *objetividade*, *transcendência* e *realidade* só podem ser constituídas intersubjetivamente. Ou, conforme expressa Arp (1991, p. 90), a objetividade é tradicionalmente entendida como sinônimo daquilo que está ‘realmente lá’, concepção que é vedada pela realização da epoché, levando Husserl a equacionar objetividade e acessibilidade intersubjetiva, o que seria plenamente explicável e coerente a esta altura do pensamento husserliano.

Agora, finalmente, o *ego* que permanecia um ‘eu’ apenas de

²⁶ “[...] d’être *subjectif*, à savoir de subjectivités constituantes ou d’une *intersubjectivité transcendante*”.

²⁷ “[...] *méditation phénoménologique fondamentale qui nous a déjà par principe conduit au-delà de tout « objectivisme » dogmatique. Il ne s’agit pas là d’une exigence ou d’un présupposé métaphysique, mais d’une cohérence interne à la réduction phénoménologique*”.

forma equívoca encontra, na linguagem citada de Merleau-Ponty, o seu “fantasma do outro” (MERLEAU-PONTY, 1991, p. 192) a partir do qual se pode questionar por uma suposta clausura solipsista. Mas, qual a passagem ao problema do solipsismo? Como vimos ao início da seção anterior, o outro não está dado faticamente no entorno do fenômeno ‘mundo’? Antes de responder a tal pergunta, é preciso um desvio por uma das exclusões da temática intersubjetiva indicadas acima²⁸, a saber, aquela que aparece no momento em que Husserl fala da redução ao *eidós ego*²⁹. A “pura variação do meu *ego* fático”, que deveria conduzir ao “*eidós universal ego transcendental em geral*” (HUSSERL, 2010, p. 115, grifo do autor), já não bastaria para lidar com a questão da objetividade, uma vez que se trataria da elucidação de estruturas que independem da subjetividade que as apreende, isto é, que “não são *a priori* afetadas pela variação possível do sujeito de experiência”³⁰ (PRADELLE, 2008, p. 139, grifo do autor, tradução nossa). No entanto, Pradelle (2008, p. 140, grifo do autor, tradução nossa) questiona se “a pretensão eidética da fenomenologia não permanece vazia enquanto não for constituída uma extensão de outros *egos* efetivos ou possíveis”³¹. A busca da “essência de todo *ego* em geral”³² (PRADELLE, 2008, p. 139, grifo do autor, tradução nossa) não acaba por restar como uma possibilidade *ideal* para o *ego*, mas nunca uma possibilidade *real*, enquanto um outro *ego* não for passível de ser dado em experiência?³³

²⁸ Expressas por Depraz (1995, p. 92-3). Cf. seção anterior.

²⁹ CM, § 34. Cf. acima, nota 12; também capítulo II, seção 2.1.

³⁰ “[...] *ne sont pas a priori affectées par la variation possible du sujet de l’expérience*”.

³¹ “*La préention eidétique de la phénoménologie ne demeure-t-elle pas vide tant que n’est pas constituée une extension d’autres ego effectifs ou possibles*”.

³² “[...] *essence de tout ego en général*”.

³³ A fim de compreender essa ressalva em termos fenomenológicos, é preciso ter em mente os conceitos de possibilidade *ideal* e *real*, desenvolvidos por Husserl nos textos de reelaboração da *LU VI*. Nestes textos, conforme explica Bernet (2004, p. 4) Husserl passa de uma concepção *ontológica* de possibilidade para uma genuinamente *fenomenológica*, isto é, em termos da consciência intencional de uma possibilidade. Uma possibilidade ideal é tudo aquilo que poderia ser imaginado como pertencendo à realidade de nosso mundo familiar, sem implicar uma crença nessa existência. Por outro lado, uma possibilidade real implica algumas restrições em relação à possibilidade ideal. Ela deve dizer respeito a alguma coisa que, além de ser compatível com o domínio de nossa realidade (entendida fenomenologicamente, a *Wirklichkeit* da qual nos fala a *CM III*), também deve ter fundamentos na experiência efetiva; ela é algo “que

(PRADELLE, 2008, p. 140). Nesse sentido, uma experiência para um *ego* possível permaneceria *minha* experiência possível; a variação imaginativa não vai além de experiências possíveis para o próprio *ego* (PRADELLE, 2008, p. 140). Ainda segundo Pradelle, é somente a constituição de outro *ego* que poderá traduzir as possibilidades ideais de um *ego* em geral em possibilidades reais de experiência; e somente então o *ego* fático que faz fenomenologia pode adquirir o sentido de *uma* instância de *ego* em geral (PRADELLE, 2008, p. 141)³⁴.

A questão, então, aponta em direção à experiência do outro, à vivência na qual outra subjetividade se dá, a intropatia³⁵. Novamente, qual o problema aqui? O outro não está já dado? Ele não é já visado, conforme expressa Pradelle (2008, p. 142), sob o sentido ‘*outro*’, um outro polo constitutivo absoluto? Neste ponto, que permitirá afastar a suspeita que pairava ao início da seção anterior, de que Husserl cairia vítima de um preconceito ancorado na atitude natural, é preciso ter clareza sobre qual é o problema do solipsismo do qual Husserl irá tratar.

não é [uma] simples possibilidade em geral, mas, antes, é uma possibilidade ‘pela qual algo fala’, e fala ora mais, ora menos” (HUSSERL, 2002, p. 178, tradução nossa) ([...] *dass sie nicht bloß Möglichkeit überhaupt, sondern eine Möglichkeit ist, „für die etwas spricht“ und bald mehr, bald weniger spricht*). Conforme explicita Bernet (2004, p. 8), um objeto realmente possível seria aquele sobre o qual ainda não se tem boas razões para tomá-lo como efetivo, mas se as tem para supor sua provável existência. Ou seja, é algo *motivado* na cadeia concordante da experiência ininterrupta. Como expressa Husserl (2002, p. 179, tradução nossa), “cada presunção se decide por uma possibilidade real” (*Jede Vermutung entscheidet sich für eine reale Möglichkeit*). Seguimos, nessa explicação, a apresentação sinóptica apresentada por Bernet (2004).

³⁴ No contexto dessa discussão, Pradelle (2008, p. 141) indica as reservas de Husserl ao falar de uma intersubjetividade transcendental em sua ligação com o caráter eidético da fenomenologia. O autor aponta a natureza condicional do seguinte trecho das *CM*: “Se em mim, o *ego* transcendental, são transcendentalmente constituídos não só outros *egos*, como de fato acontece, mas também um mundo objetivo a todos comum, como constituído, por seu lado, pela intersubjetividade transcendental que surge, com isso, constitutivamente a partir de mim, **então** tudo o que foi dito há pouco não é válido simplesmente para o meu *ego* fático e para esta intersubjetividade e este mundo fáticos [...] A autoexplicitação *fenomenológica* que se consuma no meu *ego*, a explicitação de todas as suas constituições e de todas as objetividades que são para ele, assume necessariamente a forma metódica de uma autoexplicitação apriorística, que ordena os fatos no correspondente universo de possibilidades (eidéticas) puras” (HUSSERL, 2010, p. 126-7, itálico do autor, negrito nosso).

³⁵ O conceito de intropatia será mais bem delimitado nas seções 3.4 a 3.4.4.

De acordo com o que assinala Ballard (1962, p. 29), o problema de Husserl é o solipsismo *transcendental*, não empírico. Isto é, de acordo com o que vimos desenvolvendo, uma questão concernente ao estatuto transcendental de outros *egos* possíveis. Nesse contexto, o que parece intervir de forma proeminente, e faz com que o problema se mostre como genuinamente fenomenológico, é o caráter *descritivo* da fenomenologia, uma das exigências metodológicas presentes desde as *LU*³⁶. Como se dá essa articulação? De maneira absurdamente simples – aqui, Fink (1998, p. 297) torna claro algo que parece ficar implícito sob a pena de Husserl: o outro está dado, enquanto sempre presente no fenômeno mundo, como ‘*outro homem*’. Com efeito, em *FTL*, Husserl afirma que a constituição de um mundo objetivo acessível a “qualquer um” demanda um sentido de “qualquer um” que não é o de “qualquer homem”³⁷ (HUSSERL, 1962, p. 251, tradução nossa). Na experiência do outro, ele é experienciado como objeto *no* mundo, como ser psicofísico, mas também como sujeito *para* esse mundo, o mesmo visado pelo *ego* (HUSSERL, 2010, p. 133). O outro como ‘objeto’ psicofísico está intuitivamente dado (ao menos em seu aspecto corporal), enquanto sua vida transcendental seria, por princípio, inacessível (PRADELLE, 2008, p. 144). Seria possível covalidar essa visada de sentido, independentemente de toda possibilidade de atestação intuitiva? Isso não equivaleria a reclamar uma tese metafísica, no sentido de assumir algo como válido para além de toda possibilidade de evidência fenomenológica? (PRADELLE, 2008, p. 142). A questão chave, aqui, é compreender que nessas relações mundanas

não é ainda de nenhuma maneira revelado que o mundo, enquanto correlato da experiência do ego transcendental, tem o sentido de ser *transcendental* de ser-para-“qualquer-sujeito”-transcendental e composta, assim, uma referência

³⁶ O viés puramente descritivo da fenomenologia é indicado no § 1 da Introdução às *LU*. Também em *Id I*, a fenomenologia é caracterizada como uma “disciplina *puramente descritiva*, que investiga todo o campo da consciência transcendental pura na *intuição pura*” (HUSSERL, 2006, p. 136, grifo do autor); e, logo adiante no texto, Husserl a determina como uma “doutrina eidética descritiva dos vividos puros” (HUSSERL, 2006, p. 161). Nas *CM*, Husserl fala do primeiro estágio descritivo ‘ingênuo’, voltado às vivências individuais da vida da consciência (HUSSERL, 2010, p. 81-2), e, depois, do estágio da “descrição eidética” (HUSSERL, 2010, p. 113).

³⁷ “*Cualquiera [...] cualquier hombre*”.

a uma intersubjetividade transcendental. Antes nós tínhamos somente o problema egológico da constituição do sentido de ser “*fenomenal*” enquanto ser-para-todos, o que quer dizer, para todos os sujeitos de experiência *intramundanos*³⁸ (FINK, 1998, p. 305, grifo do autor, tradução nossa).

A exigência descritivista e, sobretudo, *intuicionista* da fenomenologia, expressa no famoso § 24 de *Id I*³⁹, permitiria qualquer tipo de inferência que pudesse levar do fenômeno ‘outro homem’ à posição de outro *ego* transcendental? Nesse sentido, Ballard (1962, p. 34) assinala que o *ego* transcendental alheio ‘atribuído’ ao outro não é, em princípio, intuível⁴⁰. Relativamente a este ponto, num anexo de *EP II*, Husserl discute brevemente a objeção do solipsismo transcendental (que, ao menos, já distingue entre subjetividade psicológica e

³⁸ “[...] *il n’est encore en aucune manière avéré que le monde en tant que corrélat d’expérience de l’ego transcendantal a le sens d’être transcendantal de l’être-pour-un-« quelconque-sujet »-transcendantal et comporte donc une référence à une intersubjectivité transcendantale. Auparavant nous avions seulement le problème égologique de la constitution du sens d’être « phénoménal » en tant qu’être-pour-tous, c’est-à-dire pour tous les sujets d’expérience intramondains*”.

³⁹ O § 24 de *Id I* apresenta o bem conhecido “princípio de todos os princípios”. Trata-se da ideia de que “*toda intuição doadora originária é uma fonte de legitimação do conhecimento, tudo que nos é oferecido originariamente na ‘intuição’* (por assim dizer, em sua efetividade de carne e osso) ***deve ser simplesmente tomado tal como ele se dá***, mas também apenas ***nos limites dentro dos quais ele se dá***” (HUSSERL, 2006, p. 69, itálico do autor, negrito nosso). Portanto, mais um elemento vem se juntar à nossa reconstrução da problemática husserliana: a fenomenologia poderia *inferir* outros *egos* transcendentais? Já nas lições de *IP*, em 1907, Husserl alertava para a necessidade metodológica do ‘puro ver’, da intuição daquilo que se dá em si mesmo: “Não é viável o deduzir a partir de existências simplesmente sabidas e não vistas. O ver não pode demonstrar-se ou deduzir-se. É manifestamente um *nonsense* querer clarificar possibilidades (e, claro, possibilidades já imediatas) por derivação lógica a partir de um saber não intuitivo” (HUSSERL, 2008, p. 62-63, grifo do autor). Talvez por isso Husserl alerte, em *Krisis*, que é um erro saltar diretamente à intersubjetividade transcendental, passando por alto o *ego* que realiza a epoché (HUSSERL, 2012b, p. 151).

⁴⁰ E, em última instância, não o será, ao menos não diretamente. A intropatia demanda um tipo específico de evidência e de confirmação, como o reconhece Ballard (1962, p. 34).

transcendental). A acusação seria a de que a redução e a interpretação transcendental da natureza anulam qualquer possível posição (*mögliche Setzung*) de uma subjetividade alheia, mesmo transcendental. Mas, como Husserl explica, “a interpretação transcendental da intropatia resulta na passagem justificada à subjetividade alheia e, com isso, à [subjetividade] transcendental”⁴¹ (HUSSERL, 1996, p. 497, tradução nossa). Ou seja, se partirmos na direção inversa do que Husserl nos diz, da solução ao problema, a questão parece gravitar em torno à desconfiança de que as experiências intropáticas não sejam capazes de atestar outras subjetvidades transcendentais. Desde esse ponto de vista, conforme explicita Fink, o problema passa a ser o de que a relação intersubjetiva após a epoché se dá entre o *ego* transcendental e a formação de sentido válido ‘outro homem’. Nessa experiência, o outro guarda uma referência ao *ego*, mas enquanto ‘eu-homem’, e não enquanto *ego* transcendental. A pergunta, então, passa a ser a de saber se o ‘outro’ designa somente mais um problema constitutivo enquanto ‘outro humano’ ou se a elucidação da intencionalidade específica da intropatia não seria capaz de revelar um outro “existindo de maneira transcendental” – o que levaria à efetuação de uma “redução no outro”⁴² (FINK, 1998, p. 303, tradução nossa). Com efeito, Fink (1998, p. 301, p. 308) não deixa de enfatizar a necessidade de se *atestar*⁴³ o caráter transcendental do outro. A questão, enfim, é descobrir, como veremos, se seria possível alcançar, fenomenologicamente, os outros ‘tal como são em si mesmos’.

3.2.1 Da *Einfühlung* ao solipsismo

Vimos acima que Husserl abre a Quinta Meditação com o aparecimento da objeção solipsista. Como ela se articula, exatamente, com a experiência do outro? Veremos a pertinência dessa questão, pois ela permite dissipar o modo confuso pelo qual Husserl introduz o problema, bem como a sensação de que se trata de uma dificuldade inerente ao sentido da redução fenomenológica⁴⁴. Para tanto, valer-nos-

⁴¹ “Die transzendente Deutung der Einfühlung ergibt den sich rechtfertigenden Übergang in fremde Subjektivität, und dabei in die transzendente”.

⁴² “[...] existant de manière transcendante [...] réduction en l’autre”.

⁴³ Sobre o conceito de atestação em uma *consciência racional*, cf. acima, capítulo II, seção 2.1.3.

⁴⁴ O que pareceria ficar patente, pois Husserl liga a objeção à redução no § 42

emos de um interessante *insight* de Depraz (1995, p. 101ss). O que viemos desenvolvendo vem de encontro ao que esta autora assinala: se atentarmos para a experiência do outro (e, acreditamos que daí se possa inferir: não para a redução transcendental), revela-se de maneira aguda o caráter problemático do *modo de acesso ao outro*, e é desse movimento, ao colocar no centro das atenções a intencionalidade da intropatia, que resulta a dificuldade do solipsismo transcendental.

Para justificar sua leitura, Depraz remete à primeira redação da *CM V*⁴⁵, texto no qual a construção da problemática parece “mais incisiva e coerente que aquela do § 42 [das *Méditações*], mais diluída e menos problematizada”⁴⁶ (DEPRAZ, 1995, p. 101, tradução nossa):

É preciso, agora, abordar a única preocupação séria: como, então, o ego pode chegar aos *outros* tal como eles são em si mesmos? Com efeito, pela redução transcendental, o ego se mantém no domínio cognitivo circunscrito de seus dados transcendentais. Para chegar aos outros, ele deve passar, a cada vez, para além das multiplicidades de suas “*representações*” dos outros e para além das unidades de síntese que são constituídas de maneira imanente nessas representações. Mesmo se, em meu ego, eu sou consciente dos outros, mesmo se, no melhor dos casos, eu deles faço experiência, e mesmo se eu faço deles uma experiência concordante, não resta menos que os outros são *outros* egos⁴⁷ (HUSSERL, 1998a, p.

das *CM*.

⁴⁵ Contido como o texto n° 1 da *Husserliana XV: Erste Fassung der fünften cartesianischen Meditation*. Utilizamos, aqui, a tradução para o francês: HUSSERL, E. **Autour des Méditations cartésiennes**. Traduction par N. Depraz et P. Vandeveld. Paris: Jérôme Million, 1998a, p. 13-35.

⁴⁶ “[...] *plus incisive et cohérente que celle du § 42, plus diluée e moins problématisée*”.

⁴⁷ “*Il faut maintenant aborder la seule préoccupation sérieuse : comment donc l’ego peut-il parvenir aux autres tels qu’ils sont en eux-mêmes ? En effet, par la réduction transcendante, l’ego se tient dans le domaine cognitif circonscrits de ses données transcendentales. Pour parvenir aux autres, il doit passer chaque fois par delà les multiplicités de ses « représentations » des autres et par delà les unités de synthèses qui se sont constituées de manière immanente dans ces représentations. Même si, dans mon ego, je suis conscient des autres, même si, au mieux, j’en fais l’expérience, et même si j’en fais une expérience concordante, il n’en reste pas moins que les autres sont d’autres ego*”.

13, grifo do autor, tradução nossa).

Assim, segundo Depraz (1995, p. 102, tradução nossa), aquilo que é trazido para o centro da cena não é imediatamente a dificuldade relativa ao solipsismo, mas “o problema do meu acesso ao outro”⁴⁸. Como consequência dessa inversão na colocação do impasse do solipsismo, tem-se que a dificuldade inicial é aquela que remete à seguinte questão:

Como alcançar o outro ele mesmo (“*der Andere selbst*”)? Desta questão inicial radical *resulta* a objeção do solipsismo: a ἐποχή fenomenológica, não é ela senão uma redução ao *solus ipse*, um solipsismo integral?⁴⁹ (DEPRAZ, 1995, p. 102, grifo do autor, tradução nossa).

Desse modo, após o anúncio da questão preliminar, concernente a como o *ego* poderia ter acesso aos outros ‘em si mesmos’, Husserl (1998a, p. 13, grifo do autor, tradução nossa) pode ligar-lhe a preocupação sobre a ameaça do solipsismo:

Quando eu, o eu meditante, me reduzo pela epoché fenomenológica a meu ego absoluto e transcendental, não me torno, devido a esse fato, *solus ipse*, e não o permaneço tanto tempo quanto eu exerça, sob o nome de fenomenologia, uma autorreflexão consequente?⁵⁰

Torna-se claro que a ordem das questões se inverte, apresentando, assim, o problema de maneira mais inteligível: a experiência fenomenológica do outro não parece ser capaz de alcançar o outro ‘ele mesmo’; logo, não seria óbvio que há um alheio que se projeta para além do *ego* e daquilo que lhe é próprio? E que ‘outro’ seria esse ‘em si

⁴⁸ “[...] *le problème de mon accès à l’autre*”.

⁴⁹ “*Comment accéder à l’autre lui-même (« der Andere selbst ») ? De cette question initiale radicale résulte l’objection du solipsisme : l’epoché phénoménologique n’est-elle qu’une réduction au solus ipse, un solipsisme intégral ?*”.

⁵⁰ “*Lorsque moi, le moi méditant, je me réduis par l’époché phénoménologique à mon ego absolu et transcendental, ne seuis-je de ce fait devenu solus ipse, et ne le resté-je pas aussi longtemps que j’exerce, sous le nom de phénoménologie, une auto-réflexion conséquente ?*”.

mesmo' senão outro *ego* transcendental, polo funcional constituinte a mesmo título que o *ego* da epoché? O pano de fundo a ser destacado, aqui, é que a temática do *alter ego* não é um problema que tenha de ser perseguido obsessivamente a partir do momento da redução, como se Husserl assumisse para si um preconceito vindo da atitude natural; antes, o que se tem é um tema que se impõe *fenomenologicamente*, com o qual o fenomenólogo se defronta *na* atitude fenomenológica, devido ao desenvolvimento da reflexão transcendental⁵¹.

⁵¹ Aqui é o momento de retomar uma crítica de Kern (1977) contra a via cartesiana, deixada em suspenso (cf. capítulo I, seção 1.3.3). A objeção de Kern (1977, p. 131) se baseia no fato de que o corpo orgânico alheio, único meio pelo qual outros sujeitos estão presentes para o *ego*, perde sua validade natural, não podendo, portanto, indicar outra subjetividade. Como o *ego* reduzido poderia, então, assumir outro sujeito como sua contraparte? A consciência pura desvelada na epoché estaria, lógica e inevitavelmente, ilhada em si mesma. A via cartesiana, portanto, não seria capaz de fornecer a subjetividade em sua plenitude, pois faltaria a dimensão intersubjetiva. Nesse sentido, em primeiro plano, é preciso atentar para a resposta dada a Kern por Drummond (1975, p. 59): a função das vias para a redução é fornecer um ponto de partida para a fenomenologia. Desvendar os horizontes daquilo que está implicado na subjetividade alcançada já constitui outro passo, que consiste numa tarefa que pertence ao próprio desenvolvimento da fenomenologia. Em segundo lugar, o criticismo de Kern se baseia numa comparação entre a via cartesiana e a via do mundo da vida (*Krisis*). Ele destaca que esta seria capaz de evitar a sensação de perda acarretada pelo caminho cartesiano, permitindo, assim, a inclusão da dimensão intersubjetiva na epoché/redução (KERN, 1977, p. 142ss). Novamente, Drummond (1975, p. 60) rebate essa interpretação, ao observar que a via da ontologia só pode incluir a esfera intersubjetiva em um estágio de sua realização ainda incipiente; em última instância, é preciso uma redução ao “eu originário” (HUSSERL, 2012b, p. 151). Husserl é categórico a esse respeito: “O método [da epoché fenomenológica] estava, todavia, errado, se consistia em saltar por cima do eu originário, do *ego* da minha epoché, que jamais pode perder a sua unicidade e indeclinabilidade pessoal” (HUSSERL, 2012b, p. 151, grifo do autor). Ou seja, mesmo com a importância conferida à dimensão intersubjetiva da vida do *ego* a partir da temática do mundo da vida, o método fenomenológico exige uma suspensão radical de toda a validade mundana, inclusive dos outros (*Krisis*, § 54). É realmente digno de nota que um ponto chave do texto de *Krisis* seja desconsiderado de tal forma. Em terceiro lugar, o modo como Kern vê o isolamento do *ego* acusa, a nosso ver, uma *metabasis* a respeito da qual o próprio Husserl nos previne em *EP II*: o fato de que, com a epoché, a validade natural do corpo orgânico alheio não está mais disponível a fim de mediar a experiência de outra subjetividade não pode se converter em um problema a partir da atitude transcendental. Isso seria pensar, segundo

3.3 ALTER EGO E EXISTÊNCIA

Uma pergunta rápida, cujo sentido e profundidade não podem ser mensurados pelo caráter direto de sua posição: na *CM V*, está em jogo a existência de outros *egos* transcendentais? Tão logo se coloque tal questão, outra, de igual peso, segue-lhe: *que* existência?

Antes de tentar responder tal questionamento, é interessante acompanhar Depraz (1995, p. 102) na constatação da constante afirmação, por parte de Husserl, da dimensão ôntica (*étant ou ontique*) do outro, seu estatuto como algo que *é*, tanto na *CM V*, quanto no texto de sua primeira redação. Com efeito, Husserl não deixa de salientar o estatuto do outro como algo que, na experiência concordante, “se confirma como **sendo** e mesmo como estando, a seu modo, **ele próprio aí**” (HUSSERL, 2010, p. 132, negrito nosso); ainda no início da *CM V*, lê-se que “os outros experiencio-os eu, enquanto outros que **são efetivamente**” (HUSSERL, 2010, p. 133, negrito nosso); além do fato de que a tarefa de elucidar a experiência do outro consiste em um “desdobramento sistemático das intencionalidades abertas e implícitas em que **o ser dos outros** se faz para mim” (HUSSERL, 2010, p. 134, negrito nosso), ou seja, é necessário “explicitar [...] o sentido ‘**outro que é**’” (HUSSERL, 2010, p. 132, itálico do autor, negrito nosso). Além destas passagens, que são expostas ainda no momento da formulação do problema e de sua possível solução⁵², é preciso atentar para o que

Husserl (1972, p. 239-40), que, em algum momento, a epoché e a redução deveriam ser abandonadas, restabelecendo a validade natural dos outros. O que é possível dizer a esse respeito? Inequivocamente que não pode se tratar senão de “mal-entendidos a respeito do sentido autêntico da redução fenomenológica” (HUSSERL, 1972, p. 240, tradução nossa) ([...] *malentendues au sujet du sens authentique de la réduction phénoménologique*). A *metabasis* estaria, para nós, em compreender a subjetividade transcendental como psicológica, pois somente esta poderia restar uma subjetividade ilhada a partir da suspensão da validade dos corpos dos outros. Mas, conforme exposto, o *ego* suspende a si mesmo como ente no mundo. Em que sentido a efetividade natural poderia originar um problema transcendental em relação à intersubjetividade? A existência ‘ingênuo’ do mundo foi deixada para trás e não pode mais interessar ao fenomenólogo. O problema transcendental da intersubjetividade só pode se formar dentro da atitude transcendental, na qual a perda da validade natural do corpo alheio não pode ter jurisdição como um motivo para qualquer tipo de dificuldade.

⁵² *CM*, §§ 42-43.

Husserl afirma no decurso das análises: a experiência de algo alheio (aí incluído o *alter ego*) nos dá a “evidência de um **ser efetivo**” (HUSSERL, 2010, p. 146, negrito nosso); o *ego* constitui outro *ego*, e “certamente como *ego* que **é**” (HUSSERL, 2010, p. 162, itálico do autor, negrito nosso). Ainda: quase ao final da *CM V*, a elucidação da experiência do outro⁵³ (a esta altura, já realizada) leva Husserl a concluir:

Aquilo que eu comprovo concordantemente como *outro* e que, com isso, portanto, me dei, necessária e não arbitrariamente, como uma **realidade efetiva** a conhecer, *é eo ipso*, na atitude transcendental, **o outro como ente**, o *alter ego*, comprovado necessariamente no quadro da intencionalidade experienciante do meu *ego* (HUSSERL, 2010, p. 184, itálico do autor, negrito nosso).

Na parte final do texto das *Conferências de Paris* (que originaram as *CM*), Husserl assinala que “o *ego* transcendental **põe em si**, não arbitrária, mas necessariamente, um *alter ego* transcendental” (HUSSERL, 2010, p. 44, itálico do autor, negrito nosso). E, na primeira versão da *CM V*, lê-se que a intencionalidade envolvida na experiência de um *alter ego* “constitui o sentido e garante a **existência efetiva do outro**”⁵⁴ (HUSSERL, 1998a, p. 25, negrito nosso, tradução nossa).

Voltemos à segunda questão proposta: de que ‘existência efetiva’ Husserl pode estar nos falando? Se for da existência ‘pura e simples’, suspensa na epoché, é preciso, então, concordar com autores como Hutcheson (1980, p. 146, p. 149) e Staehler (2008, p. 114), que afirmam que este é um problema do qual Husserl não pode se ocupar, relegando a discussão ao *sentido* ‘*alter ego*’⁵⁵. Que a dificuldade não possa girar em

⁵³ Este é um dos trechos em que Husserl parece utilizar de forma permutável os termos ‘*Fremderfahrung*’ (experiência do alheio) e ‘*Erfahrung von Anderen*’ (experiência do outro). Este uso ‘frouxo’ é apontado por Steinbock (1995, p. 57). Cf. HUSSERL, 1973a, p. 175.

⁵⁴ “[...] *constitue le sens e garantit l’existence effective de l’autre*”.

⁵⁵ A este respeito, é interessante notar que ambos os autores citam o clássico estudo de David Carr sobre a Quinta Meditação, *The Fifth Meditation and Husserl’s Cartesianism*, como uma referência. Com efeito, Carr (1973, p. 19) afirma que a questão para Husserl não seria *se* outros existem para o *ego*, mas *como* eles existem; o problema de Husserl seria dar sentido,

torno da existência de outros *egos* na esfera natural, não reduzida, é algo assinalado enfaticamente por Ballard (1962, p. 33-4). Mas, e quanto à *Seinsgeltung*, a validade de ser, a efetividade constituída fenomenologicamente numa síntese de confirmação evidente⁵⁶? Nesta perspectiva, Pradelle explica algo que já havia sido assinalado anteriormente⁵⁷: a análise intencional é inseparável de uma compreensão ontológica⁵⁸ do ente ‘em si’ como um ente-posto (*étant-posé*) e um ente-validado (*étant-validé*) nos atos da consciência (PRADELLE, 2008, p. 143). Assim, o que parece estar em discussão, para Husserl, quando este acentua o caráter ôntico do outro, é sua validade como um ser posto constitutivamente pela experiência da intropatia; ou, por suas próprias palavras, como algo evidenciado “sob o título de ser-assim verdadeiro” (HUSSERL, 2010, p. 104)⁵⁹.

No caso da elucidação da experiência do outro, seria possível dissociar *Seinssinn* e *Seinsgeltung* (enquanto efetivamente confirmada numa experiência factual)? Duas opções parecem se abrir. A primeira seria considerar como algo já dado que o outro *é*, e que este fato

fenomenologicamente, ao outro *ego*. Concorde-se, aqui, plenamente com estas observações, se a existência que estiver em jogo for a validade objetiva ‘ingênua’ atrelada à atitude natural. No entanto, o que deve ser questionado é se, dado o conjunto de dificuldades com o qual Husserl está lidando, poder-se-ia deixar de lado a facticidade de uma *Seinsgeltung* e se dedicar somente a *como* ela se constitui; isto é, conforme Husserl explica no § 25 das *CM*, se a questão poderia se manter no plano do ‘como se’, da “quase-efetividade” (HUSSERL, 2010, p. 103). Isso nos levará, abaixo, a investigar a questão do fio condutor das investigações husserlianas.

⁵⁶ Cf. capítulo II, seção 2.1.3.

⁵⁷ Cf. capítulo II, seção 2.1.3.

⁵⁸ A fim de evitar ambiguidades no uso do termo ‘ontológico’: Pradelle está se referindo à existência de um ente ‘em si mesmo’.

⁵⁹ Uma questão de não pouca relevância poderia surgir aqui: a relatividade do status ôntico de todo ente à consciência não deveria se restringir somente ao ser intramundano? Valeria também para outro *ego* transcendental? Este questão é formulada por Pradelle (2008, p. 144), que afirma que, embora o paradigma da transcendência suspensa na epoché e reorientada em direção aos atos doadores de sentido seja a objetividade intramundana (como nos §§ 42-46 de *Id I*), não é excluída *a priori* a possibilidade de um ente que seja, ao mesmo tempo, *transcendental* e *transcendente*. O que, então, faz com que o sentido ‘*ego* transcendental’ seja uma transcendência elevada à segunda potência. Desse modo, a camada de sentido ‘*alter ego* transcendental’ poderia ser colocada sob uma análise intencional a respeito de suas estruturas de visada e de evidência (PRADELLE, 2008, p. 144-5).

somente precisa de uma elucidação em relação ao seu *como*. Essa é a posição de Steinbock (1995, p. 65) e de Depraz (1995, p. 101ss)⁶⁰. Quais as consequências fenomenológicas dessa opinião? De acordo com Zahavi (2001, p. 17), isso seria fenomenologicamente inaceitável, pois seríamos conduzidos a uma simples pressuposição dogmática. Mas, mais interessante é considerar as dificuldades às quais essa ideia poderia conduzir. Para Pradelle (2008, p. 142), além de constituir uma tese metafísica, ela transformaria o problema filosófico em jogo em uma questão epistemológica, desprovida de alcance ontológico, qual seja, saber como o outro se torna acessível ao *ego*, ou, ainda, qual caminho poderia conduzir da interioridade da consciência à exterioridade de outro sujeito. O risco que essa última possibilidade apresenta é aquele que Husserl visa sob o nome de *realismo transcendental*: não seria preciso traçar “um caminho da imanência do *ego* para a transcendência dos outros”? (HUSSERL, 2010, p. 132). Pois, afinal, tal realismo nos colocaria face ao fato de que “a natureza e o mundo imanentemente constituídos no *ego* em geral têm, por detrás de si, o próprio mundo que é *em si*, para o qual se deve, em primeiro lugar, buscar precisamente a via de acesso” (HUSSERL, 2010, p. 132, grifo do autor). Mas, sob o manto do realismo transcendental, não se anuncia uma gigantesca *metabasis*, a saber, tomar as subjetividades que constituem ‘seu’ mundo, por contraposição a um mundo ‘em si’, como sujeitos psicológicos; e não deveria, portanto, a fenomenologia se contentar em ser uma

⁶⁰ Em relação à interpretação de Depraz, é importante notar porque ela a assume. Depraz toma os argumentos que se seguem à posição da objeção do solipsismo, no § 42 das *CM*, como uma réplica à objeção. Com efeito, aí Husserl assinala que os outros são mais que meras representações em mim, mais que meras unidades sintéticas; eles são, precisamente, *outros*. Segundo Depraz, isso já revelaria a crítica do solipsismo como o que ela realmente é, uma aparência. A única questão que restaria por determinar seria como o outro se anuncia sobre o terreno transcendental do *ego* (DEPRAZ, 1995, p. 101-2). No entanto, duas coisas precisam ser esclarecidas: (1) aquilo que Depraz toma como uma ‘objeção à objeção’ nada mais é que o desdobramento do que está implicado no problema do solipsismo. É o próprio ‘crítico imaginário’ (a expressão é de CARR, 1973, p. 19 – “*imaginary critic*”) que afirma que os outros são mais que representações, pois ele está assumindo que aquilo ao qual a fenomenologia tem acesso é somente isso; e, uma vez que os outros são mais que ‘representações’, a epoché nos condenou ao solipsismo; (2) o solipsismo se revela como uma aparência (*Schein*) somente ao final das análises da *CM V* (HUSSERL, 2010, p. 185).

psicologia fenomenológica?⁶¹

A segunda opção ligada à separação entre *Seinssinn* e *Seinsgeltung* nos leva a questionar pelas relações entre a fenomenologia e as ontologias regionais⁶². Esta relação pode ser definida como aquela de ‘guia’ ou ‘fio condutor’: as análises constitutivas sobre os modos de doação de objetividades determinadas podem servir de ‘guia’ na formulação de uma dada essência material (uma região); ou, ao contrário, os conceitos centrais de uma ontologia regional podem servir de ‘fio condutor’ para problemas constitutivos – este último modelo de pesquisa seria o preferido de Husserl, ao menos no período de *Id I*⁶³ (STEINBOCK, 1995, p. 43-4). Com isso em mente, poder-se-ia questionar: o problema da *CM V* concerne somente a mais uma das possíveis investigações particulares referidas a uma região específica, por exemplo, a “região ‘pessoa’”⁶⁴? (PRADELLE, 2008, p. 136, tradução nossa). Embora as investigações procurem dar conta da

⁶¹ As linhas gerais dessa hipótese são sugeridas por Harlan (1978, p. 2).

⁶² Cf. acima, capítulo II, nota 4. As ontologias regionais são ciências eidéticas, cujas asserções independem da posição de fatos (*Id I*, §§ 7-9). Uma vez que elas tratam de generalidades de essência relativas a regiões específicas da realidade, são capazes de fornecer “verdades de essência ‘sintéticas’, isto é, verdades que se fundam em tal essência regional enquanto esta essência genérica, mas não são meras particularizações de verdades formal-ontológicas” (HUSSERL, 2006, p. 55). Assim, os axiomas de cada região se traduziriam em “conhecimentos sintéticos a priori” (HUSSERL, 2006, p. 56). No entanto, Husserl alerta que “o fenomenólogo não julga ontologicamente quando reconhece um conceito ou proposição ontológica como índice para nexos eidéticos constitutivos” (HUSSERL, 2006, p. 341, grifo do autor). Essa relação é mais bem explicitada em *Id III*: a questão central está na diferença de atitude entre as asserções ontológicas e as fenomenológicas (mesmo quando estas investigam conceitos de regiões ontológicas). Ao emitir um juízo fundado numa necessidade de essência, aquele que faz ontologia toma o estado de coisas *eidético* julgado como existente (enquanto algo de ordem ideal, eidética). O fenomenólogo somente julga a respeito de conceitos, axiomas e proposições ontológicas do ponto de vista da correlação destes com os nexos constitutivos da consciência transcendental, isto é, sob o regime da redução fenomenológica. Cf. HUSSERL, 1980, p. 66-72.

⁶³ Com efeito, é esta possibilidade que Husserl indica no § 149 desta obra: “cada região oferece aqui o fio condutor para seu próprio grupo fechado de investigação” – por exemplo, tomando a região “coisa material”, o que teríamos é o desenvolvimento do “problema da ‘constituição’ geral das objetividades da região coisa na consciência transcendental” (HUSSERL, 2006, p. 329).

⁶⁴ “[...] *région « personne »*”.

problemática intersubjetiva “em generalidade de essência”, conforme indica Husserl (2010, p. 129), não se trata de uma análise entre outras, pois, de acordo com o que explica Pradelle (2008, p. 136, grifo do autor, tradução nossa), o que está em jogo não é uma análise sobre a constituição de um dado setor da realidade mundana, mas, antes, o “desvelamento da esfera ontológica não mundana, absoluta, transcendental, isto é, da *natureza da instância constituínte* que é origem de sentido e de validade de todo ente intramundano”⁶⁵.

Mas, mesmo não se tratando de uma análise regional entre outras, ainda se poderia separar o *Seinssinn* da *Seinsgeltung*? Pois, como Husserl explica no § 34 das *CM*, as análises eidéticas abrem mão do “significado *empírico*” ligado ao “*ego* transcendental fático”, isto é, fazem abstração da “validade de ser” (*Seinsgeltung*) dos conteúdos dados na experiência transcendental e se fixam nas “*puras* possibilidades, purificadas de tudo que as vincula tanto a este como a todo e qualquer fato” (HUSSERL, 2010, p. 114, grifo do autor). Neste aspecto, para Steinbock (1995, p. 65), a abordagem eidética de Husserl busca somente mostrar como a objetividade (constituída por uma intersubjetividade transcendental) seria possível, ao elucidar um modo de transcendência – a do *alter ego* –, e não estabelecê-la. No entanto, contrariando essa perspectiva, Zahavi (2001, p. 59; 2003b, p. 17) afirma que a preocupação de Husserl com o problema da objetividade, da realidade (efetividade) e da transcendência, enquanto intersubjetivamente constituídas, depende da relação *factual* com os outros: é esta que desempenha um papel constitutivo central⁶⁶.

Como sair desse impasse? Tomemos o ‘fio condutor’ que Husserl estabelece já ao início da *CM V*⁶⁷. Trata-se do “modo ôntico-noemático da doação do outro”, que servirá como guia para a “teoria constitutiva da experiência alheia” (HUSSERL, 2010, p. 133). Os outros, diz

⁶⁵ “[...] *dévoilement de la sphère ontologique non mondaine, absolue, transcendante, c’est à dire de la nature de l’instance constituante qui est origine de sens et de validité de tout étant intramondain*”.

⁶⁶ Com efeito, Husserl nos diz que as experiências de outras subjetividades “são bem fatos transcendentais da minha esfera fenomenológica” (HUSSERL, 2010, p. 132), os quais, ao final da elucidação empreendida na *CM V*, levarão à compreensão de que, nessas experiências, o *ego* que pratica a redução fenomenológica apreende concretamente não somente a si mesmo, mas também “outros *egos* transcendentais, sob a forma da sua experiência transcendental do alheio” (HUSSERL, 2010, p. 184, grifo do autor).

⁶⁷ Seguiremos, na reconstrução que segue, as linhas gerais pontuadas por Pradelle (2008, p. 147-55).

Husserl, são experienciados “enquanto outros que são efetivamente”, e isso de uma dupla forma: “enquanto objetos *psicofísicos*, estão eles *no mundo*”, e, ao mesmo tempo, eles são dados “como sujeitos *para* este mundo, como tendo experiência deste mundo, deste mesmo que eu experiencio” (HUSSERL, 2010, p. 133, grifo do autor). Isso conduz a uma ampliação do escopo do sentido da experiência alheia que se funda na experiência dos outros, pois, conforme Husserl explicita,

em todo caso, portanto, em mim, no quadro da minha vida de consciência transcendentemente reduzida, tenho a experiência do mundo, incluindo os outros, e, segundo o sentido da experiência, não como formação sintética minha, privada, por assim dizer, mas antes como um mundo que me é alheio, como um mundo *intersubjetivo*, como sendo para qualquer um, como um mundo acessível para qualquer um nos seus objetos (HUSSERL, 2010, p. 133, grifo do autor)⁶⁸.

Isso significa que o ‘fio condutor’ da experiência intersubjetiva implica uma tripla estratificação noemática de sentido: (1) a camada ‘*alter ego*’ ou ‘outro sujeito’ como outro ente psicofísico, outra pessoa, outro *ego* transcendental; (2) a camada da objetividade do mundo, o ‘estar-aí-para-qualquer-um’ – objetividade de alcance universal ancorada na acessibilidade absoluta da natureza; (3) o nível específico da cultura ou dos objetos dotados de predicados espirituais, cuja objetividade é mais restrita que a do nível anterior, dada sua correlação com comunidades culturais particulares (PRADELLE, 2008, p. 147)⁶⁹.

O que deve ser observado nessa estratificação é que há uma hierarquização que, como indica Pradelle (2008, p. 147-8), demarca o primado da questão concernente ao *alter ego*. Há uma relação de fundação que determina uma ordenação constitutiva: “Toda objetividade

⁶⁸ Conforme Husserl explica em *FTL*, “o mundo é mundo de todos nós; enquanto mundo objetivo, tem, em seu sentido próprio, a *forma categorial de ‘ente verdadeiro de uma vez por todas’*, não apenas para mim, mas para *qualquer um*” (HUSSERL, 1962, grifo do autor, tradução nossa) (*El mundo es mundo de todos nosotros; en cuanto mundo objetivo tiene, en su sentido propio, la forma categorial de ‘ente verdadero una vez por todas’, no solo para mí sino para cualquiera*).

⁶⁹ A correlação entre o grau de objetividade e sua acessibilidade é indicada por Husserl no § 58 das *CM*.

[...] está referida, desde o ponto de vista da constituição, ao *primariamente alheio ao eu*, ao que tem a forma do ‘outro’, isto é, do não-eu na forma de ‘outro eu’⁷⁰ (HUSSERL, 1962, p. 252, grifo do autor, tradução nossa). Ou, como Husserl expressa nas *CM*, “*o alheio em si primeiro (o primeiro não-eu) é o outro eu*” (HUSSERL, 2010, p. 147, grifo do autor). A questão, então, é saber se a omniobjetividade incondicionada, enraizada na noção de um ‘outro’ sujeito, não poderia emergir da possibilidade ideal independente da existência factual deste último (PRADELLE, 2008, p. 149).

De acordo com Pradelle (2008, p. 150), esta não pode ser a tese de Husserl. A constituição de ‘todo sujeito possível de experiência’ pressupõe a de ‘um outro sujeito de experiência’; caso contrário, a forma categorial da validade intersubjetiva restaria como uma forma ideal vazia, redutível extensionalmente, em última instância, ao ‘meu *ego*’; uma forma que jamais se atestaria numa relação dada intuitivamente entre dois sujeitos. Conforme ao que explicita Pradelle (2008, p. 150, grifo do autor, tradução nossa):

Como para todo ente, pode-se dissociar, na forma da *Objektivität*, o *Seinssinn* e a *Seinsgeltung*: mesmo que a título de pura forma de sentido covisada ela possa preceder toda constituição efetiva de um outro *ego*, ela deve, no entanto, atestar-se na experiência, e não pode fazê-lo senão no quadro de uma posição em comum ou de um compartilhamento (*Vergemeinschaftung*) efetivo de experiências subjetivas, sobre o fundo de uma compreensão recíproca e de troca das respectivas experiências [...] O *para todos* se atesta, assim, no *para outro*, e este último, por sua vez, na doação de um outro⁷¹.

⁷⁰ “*Toda objetividad [...] está referida, desde el punto de vista de la constitución, a lo primariamente ajeno al yo, a lo que tiene la forma del ‘otro’, es decir, del no yo en forma de ‘otro yo’*”.

⁷¹ “*Comme pour tout étant, on peut dissociar en la forme de l’Objektivität le Seinssinn et la Seinsgeltung : bien qu’à titre de pure forme de sens co-visée elle puisse précéder toute constitution effective d’un autre ego, elle doit cependant s’attester dans l’expérience, et ne peut le faire que dans le cadre d’une mise en commun ou d’un partage (Vergemeinschaftung) effectif des expériences subjectives, sur fond de compréhension réciproque et d’échance des expériences respectives [...] Le pour tous s’atteste ainsi dans le pour autrui, et ce dernier, à son tour, dans la donation d’un autre*”.

Desse modo, o que se pode extrair da posição de Pradelle é que a intersubjetividade transcendental, correlato subjetivo da objetividade de um mundo já sempre dado, precisa ser atestada no contexto de uma partilha de experiências. A acessibilidade do “aí-para-qualquer-um” (HUSSERL, 2010, p. 134) deve se efetivar, primeiramente, como um ‘para um outro’; a *Seinsgeltung*, aqui, joga um papel fundamental na constituição de um mundo de experiências comuns. Assim, ao assumirmos essa perspectiva, podemos concluir que o que está em jogo no relato da *CM V* é a atestação do outro como outro *ego* transcendental, como *fato*, como *ente*, como *sendo*, ele mesmo, outro polo constituinte. Ou, conforme expressa Fink (1998, p. 308), trata-se de uma ‘redução do outro’ (*réduction de l'autre*) ou da atestação de sua existência transcendental⁷².

3.4 A ELUCIDAÇÃO DA *FREMDERFAHRUNG*: A INTROPATIA

A tarefa autoimposta por Husserl a fim de levar à completude o quadro no qual devem se desenvolver as análises constitutivas começa pela indicação do caminho necessário, qual seja “a tarefa de explicitação fenomenológica que nos é indicada pelo *alter ego*” (HUSSERL, 2010, p. 132, grifo do autor). Isso significa que

temos de ganhar uma visão sobre a intencionalidade explícita e implícita em que, a partir do terreno do nosso *ego* transcendental, o *alter ego* se anuncia e se confirma, sobre como, em que intencionalidades, em que sínteses, em que motivações o sentido *alter ego* se forma em mim e, sob o título da *experiência concordante do que me é alheio*, se confirma como sendo e como estando, a seu modo, ele próprio aí (HUSSERL, 2010, p. 132, grifo do autor).

⁷² O caráter fático dessa ‘existência transcendental’ do outro não deixa de se mostrar no § 60 das *CM*, quando Husserl extrai seus “resultados metafísicos” da explicitação da experiência do alheio: “O meu *ego* [...] não pode ser *a priori* um *ego* que experiencia o mundo senão na medida em que **está em comunidade** com outros seus semelhantes, enquanto membro de uma comunidade monádica orientada a partir dele. A comprovação consequente do mundo objetivo de experiência implica a consequente **comprovação de outras mônadas como entes**” (HUSSERL, 2010, p. 175, itálico do autor, negrito nosso).

O que Husserl está propondo é uma clarificação transcendental, ou melhor, uma “teoria transcendental da experiência do que me é alheio, da chamada *intropatia*” (HUSSERL, 2010, p. 134, grifo do autor). A intropatia é a vivência intencional na qual o sentido ‘*alter ego*’ se constitui e confirma sua efetividade, ou seja, é a experiência em que se dá o “*aí-para-mim [Für-mich-da]* dos outros” (HUSSERL, 2010, p. 134, grifo do autor). Revolvendo a etimologia do termo alemão original, ‘*Einführung*’, English (2009, p. 54) explica que se trata da experiência de um *sentimento* (*fühlen*, sentir) que faz com que se penetre *na* (*ein*)⁷³ compreensão daquilo ao qual ele está relacionado. Assim, no uso corrente em alemão, *Einführung* designa algo como uma *compreensão pelo sentimento* – e provavelmente seja a ideia de uma forma de apreensão direta (no caso em questão, de uma outra subjetividade) que tenha levado Husserl a adotar tal termo, embora ele mostre reservas quanto ao seu uso⁷⁴. A esse respeito, Moran e Cohen (2012, p. 94) apontam que, na filosofia de Husserl, a intropatia seria o fenômeno de *sentir* ou *pensar* a si mesmo na perspectiva em primeira pessoa pertencente à vida de experiência de uma outra consciência. Ainda de acordo com os mesmos autores, Husserl faria uso da forma reflexiva ‘*sich einführen*’, que significa literalmente ‘sentir a si mesmo em’ (MORAN; COHEN, 2012, p. 95).

No entanto, é necessário destacar que não se trata nem de um ‘sentimento’ que anuncie outra subjetividade, nem de alguma forma de raciocínio que pudesse levar à conclusão de que está aí dado um *alter ego*. A experiência da intropatia, conforme se verá abaixo⁷⁵, enraíza-se na percepção corporal do outro⁷⁶ e em sua semelhança com o soma

⁷³ Em alemão, o prefixo ‘*ein-*’ diz respeito à preposição ‘*in*’, que expressa a ideia de ‘para dentro’. Desse modo, verbos e substantivos com esse prefixo guardam a noção de ‘entrar em’, ‘introduzir em’.

⁷⁴ Husserl aponta que o termo ‘*Einführung*’ acaba por ser uma expressão falsa, pois não seria correto dizer que o *ego* sente sua subjetividade egoica no corpo do *alter ego* (HUSSERL, 2001a, p. 306). Em *EP II*, Husserl indica que o termo é pouco apropriado, embora não forneça, aí, maiores detalhes do porquê desse desconforto com o uso da palavra (HUSSERL, 1972, p. 88, nota).

⁷⁵ Seção 3.4.2.

⁷⁶ A ênfase na dimensão não inferencial da intropatia, privilegiando uma forma específica de percepção, faz com que este seja um tema de ordem *estética* (ou *aesthesiológica*), conforme aponta English (2009, p. 56). Entretanto, esse privilégio é criticado por Steinbock (1995, p. 74), dado que a dimensão comunicativa acaba por não desempenhar nenhum papel constitutivo na

(*Leib*) próprio, o que faz com que Husserl possa afirmar que se trata de “uma *forma fundamental específica da experiência* que, em função de sua natureza, merece ainda ser chamada percepção”⁷⁷ (HUSSERL, 1972, p. 88, grifo do autor, tradução nossa). Embora Husserl se valha de um tipo *sui generis* de analogia para fundar a experiência de outra subjetividade⁷⁸, não se tem aí uma inferência por analogia (HUSSERL, 2010, p. 150); a apercepção do corpo alheio como outro soma, ligado por essência a outro *ego*, é uma experiência perceptiva, embora jamais possa, por princípio, dar-se como uma percepção original da outra subjetividade, de suas vivências (HUSSERL, 2001a, p. 127; p. 268-9; 2010, p. 148). É exatamente essa impossibilidade de princípio de trazer a consciência alheia a uma intuição original que diferencia a vivência da intropatia de toda outra forma de experiência de objetos (HUSSERL, 2001a, p. 64)⁷⁹. Conforme explica Depraz (1995, p. 165-6), trata-se de uma experiência complexa e estratificada, na qual, por um lado, há a percepção imediata do outro, correspondente à estrutura assimétrica que determina a percepção de si mesmo e do outro relativamente aos somas respectivos; e, por outro lado, há uma experiência mediata, que se funda na percepção imediata do corpo alheio, em que há a presentificação⁸⁰ de outra subjetividade, embora ela não seja dada diretamente. Utilizando as palavras de Depraz, o que se tem é uma “experiência imediata

experiência do outro: “[A] experiência transcendental do outro – por meio da intropatia – é essencialmente silêncio transcendental” (STEINBOCK, 1995, p. 74, tradução nossa) (*Transcendental experience of the other – through intropathy – is essentially transcendental silence*). Essa ausência do aspecto comunicativo da experiência intersubjetiva também é acusada por Theunissen (1984). Entretanto, Staehler (2008) aponta que Husserl se ocupa de um nível muito mais primário e elementar da doação do outro, o que poderia pôr em questão esse tipo de crítica. Com efeito, nada impede, por princípio, que se investigue, para além do relato da *CM V*, aquilo que Husserl chama de “atos especificamente pessoais-egoicos, que têm o caráter de atos sociais, por meio dos quais é produzida toda e qualquer comunicação pessoal humana” (HUSSERL, 2010, p. 169). Sobre esta discussão, em específico as posições de Theunissen e Staehler, cf. abaixo, seção 3.5, especialmente nota 147.

⁷⁷ “[...] *une forme fondamentale spécifique de l’expérience qui en fonction de sa nature mérite encore d’être appelée perception*”.

⁷⁸ Cf. abaixo, seção 3.4.2.

⁷⁹ Cf. abaixo, seção 3.4.3.

⁸⁰ Termos técnicos da filosofia husserliana como ‘presentificação’, ‘apresentação’, ‘apercepção’ etc. serão apresentados abaixo, na discussão mais detalhada da experiência do outro. Cf. seção 3.4.2, nota 116.

mediatizada”⁸¹ (DEPRAZ, 1995, p. 167, tradução nossa).

A intropatia, portanto, é a vivência na qual se dá um ‘objeto’ que é mais que um objeto, que não se esgota nessa dimensão de sentido, conforme Husserl explicita em um texto de 1920⁸²:

O sujeito alheio é “conhecido” enquanto objeto “*via* experiência transcendente” [...] O sujeito alheio é, na verdade, um objeto enquanto sujeito humano, o que retorna a dizer: ele é *em si*. Entretanto, o sujeito alheio não é em si no sentido das coisas, isto é, ele não se esgota no fato de ser objeto, mas no sentido em que ele é um sujeito. Ele é ao mesmo tempo para si mesmo!⁸³ (HUSSERL, 2001b, p. 101-2, grifo do autor, tradução nossa).

Isso representa, segundo o que assinala Zahavi (2001, p. 19, grifo do autor, tradução nossa), que “o *alter ego* não é mero *cogitatum*, mas, precisamente, um *cogitatum cogitans*”⁸⁴. Com respeito ao conteúdo noemático da intropatia, tal como caracterizado por Husserl no § 43 das *CM*, este apresenta, de acordo com a explicação de Elliston (1977, p. 216)⁸⁵, quatro características centrais: (1) o outro é dado como

⁸¹ “[...] *expérience immédiate médiatisée*”.

⁸² Texto n° 16 da *Husserliana* XIII. Utilizou-se a tradução francesa – cf. acima, nota 20 e referências.

⁸³ “*Le sujet étranger est « connu » en tant qu’objet « via l’expérience transcendante » [...] Le sujet étranger est à vrai dire un objet en tant que sujet humain, ce que revient à dire : il est en soi. Cependant, le sujet étranger n’est pas en soi au sens des choses, c’est à dire qu’il ne s’épuise pas dans le fait d’être objet, mais au sens où il est un sujet. Il est en même temps pour lui-même !*”.

⁸⁴ “*The alter ego is no mere cogitatum, but precisely a cogitatum cogitans*”.

⁸⁵ Alguns dos traços envolvidos na intropatia já foram indicados acima (cf. seção 3.3). Em sua interpretação, Elliston cita o seguinte trecho da *CM V*: “[...] os outros experiencio-os eu, enquanto outros que são efetivamente, em multiplicidades de experiência mutáveis e concordantes, e experiencio-os, certamente, por um lado, como objetos do mundo, não como simples coisas naturais (se bem que também os experiencie como tal, segundo um certo aspecto). Eles são também experienciados como governando psiquicamente os somas naturais que lhes correspondem [...] Por outro lado, experiencio-os, ao mesmo tempo, como sujeitos *para* este mundo, como tendo experiência deste mundo, deste mesmo que eu experiencio, e, portanto, como tendo experiência de mim próprio, de mim, tal como experiencio o mundo e, portanto, aos outros”

efetivamente existente; (2) ele é, por um lado, um objeto físico no mundo; (3) por outro lado, ele aparece como uma subjetividade que controla seu soma próprio; (4) o outro tem um mundo com o qual ele se relaciona por meio de experiências sensíveis, cognitivas e afetivas. Ainda conforme assinala o mesmo autor, embora expressas em uma linguagem filosófica, estas características pertencem à experiência cotidiana familiar a todos (ELLISTON, 1977, p. 217), isto é, a vivência na qual se percebe os outros, toma-se algo como outra subjetividade, é-lhe adscrito o sentido ‘*alter ego*’ (ELLISTON, 1977, p. 215).

É a partir da clarificação fenomenológica deste tipo complexo de vivências que Husserl buscará, portanto, superar a dificuldade de se atestar transcendentalmente a presença dos outros ‘tal como são em si mesmos’. Isso significa que, na análise intencional que Husserl irá desenvolver, uma vez que um corpo físico (*Körper*) seja apreendido como um soma (*Leib*)⁸⁶, isto é, não simplesmente como um objeto qualquer, mas como um *cogitatum cogitans*, tem-se uma consequência de dupla valência: pelo lado psicológico, há a doação de uma psique alheia, em sua ligação com a constituição de uma unidade psicofísica; e, pelo aspecto transcendental, constitui-se o eu de uma esfera primordial alheia⁸⁷ e o *alter ego* transcendental (THEUNISSEN, 1984, p. 69-70).

No entanto, o passo inicial dessa empreitada se mostrará como algo no mínimo espantoso, pois anuncia nada menos que a radicalização, consciente e voluntária, da acusação de que o *ego* tenha se tornado um *solus ipse*. É a esse primeiro recurso metodológico que dedicaremos nossa atenção agora.

3.4.1 A segunda epoché: redução à esfera primordial

A elucidação da *Fremderfahrung* se inicia por um expediente metodológico pelo menos curioso, e, certamente, uma de suas facetas que mais causam perplexidade entre os intérpretes. Trata-se da chamada ‘redução à esfera de propriedade’ (*Eigenheitssphäre*)⁸⁸. Husserl a introduz da seguinte forma:

(HUSSERL, 2010, p. 133, grifo do autor).

⁸⁶ Sobre a distinção básica entre *Körper* e *Leib*, cf. acima, nota 17. Essa diferenciação será abordada na seção seguinte.

⁸⁷ O conceito de *esfera primordial* ou *esfera de propriedade* será explicitado na seção seguinte.

⁸⁸ Cf. HUSSERL, 1973a, p. 124. Husserl (2010, p. 148) também a chama de “esfera primordial” (*primordialen Sphäre*). Cf. HUSSERL, 1973a, p. 138.

Para proceder aqui corretamente, há a exigência metódica primacial de efetuar, antes de tudo, um tipo peculiar de ἐποχή temática no interior da esfera transcendental universal. Para começar, excluiríamos do campo temático tudo o que é agora questionável, ou seja, *abstrairíamos de todas as operatividades constitutivas da intencionalidade que estejam referidas, mediata ou imediatamente, à subjetividade alheia* e delimitaremos, desde logo, o contexto de conjunto daquela intencionalidade, tanto atual como potencial, em que o *ego* se constitui na sua propriedade e constitui unidades sintéticas que são inseparáveis dele, por conseguinte, que devem ser imputadas à sua propriedade (HUSSERL, 2010, p. 134-5, grifo do autor).

Não é somente o caráter inesperado dessa verdadeira ‘redução dentro da redução’ que é objeto de surpresa; intriga também a sua possível motivação. Schutz (1968, p. 315, tradução nossa) não deixa de questionar: “Mas o que é mesmo necessário esclarecer é escapar à aparência de solipsismo pela mesma via que o introduz, isto é, pela segunda epoché, a reversão à esfera primordial”⁸⁹. No entanto, relativamente às razões para essa incursão em uma realidade despovoada de todo traço do outro, Reynaert (2001, p. 208), Overgaard (2002, p. 218) e Schnell (2010, p. 12ss) afirmam que o motivo é bastante simples, qual seja, a tentativa de Husserl de evitar uma espécie de *petitio principii*⁹⁰, eliminando das investigações qualquer elemento que faça parte, justamente, daquilo que se pretende elucidar.

O que, então, resta desta “abstração de tudo o que resulta para mim como alheio na constituição transcendental”? (HUSSERL, 2010, p. 135). Antes de mais nada, trata-se de uma delimitação das “unidades de validade que são concretamente inseparáveis” do *ego* (HUSSERL, 2010, p. 136). A suspensão daquilo que se dá como alheio no universo da experiência transcendental proporciona o acesso a uma camada abstrata

⁸⁹ “*Pero lo que sí es necesario esclarecer es escapar a la apariencia de solipsismo por la misma vía que lo introduce, es decir por la segunda epoché, la reversión a la esfera primordial*”.

⁹⁰ Preferimos, aqui, falar de uma ‘espécie’ de *petitio principii*, pois Husserl (2006, p. 136-8; 2010, p. 62) alerta que, após a epoché fenomenológica, mesmo a lógica pura está suspensa.

do *ego* transcendental concreto (a mônada) (HUSSERL, 1998a, p. 73; 2001a, p. 210). Sobre este aspecto, Ricoeur (1989, p. 80, tradução modificada) explica que “não é necessário procurar, sob o título de esfera do próprio, uma experiência selvagem qualquer que tivesse sido preservada no âmago da minha experiência de cultura, mas um anterior nunca dado”. Isto significa, então, concordantemente à explicação de Zahavi (2001, p. 27, tradução nossa), que “Husserl não parece advogar a tese de que o nível primordial tenha uma prioridade temporal em comparação com o nível intersubjetivo”⁹¹. Abaixo, tentaremos caracterizar com maior precisão que espécie de primazia é concedida à esfera do próprio por Husserl.

No momento, tentemos acompanhá-lo na delimitação dessa esfera. De início, ela é caracterizada como o *não-alheio*: faz-se abstração de todas as determinações de sentido que dão a homens e animais o caráter de “seres vivos de tipo egoico” (HUSSERL, 2010, p. 136-7), o que, em última instância, elimina do fenômeno transcendental ‘mundo’ também os elementos espirituais, culturais, dada sua evidente mediação pela intencionalidade voltada ao outro (HUSSERL, 2010, p. 137). Também ficam fora de jogo o “caráter da *circum-mundaneidade para qualquer um*, do *aí-para-qualquer-um* e do *estar-disponível*” do mundo (HUSSERL, 2010, p. 137); não se habita mais um mundo objetivo, intersubjetivo, mas tão somente uma terra inóspita, cujo personagem único é o *ego* reduzido à sua primordialidade. Se a epoché e a redução transcendental iniciais apareciam como o ganho de um sentido esquecido sob o peso da ‘disponibilidade ingênua’ da atitude natural, esta segunda epoché, agora temática, realizada ‘dentro’ da atitude transcendental (HUSSERL, 2010, p. 136), emerge como um empobrecimento inelutável da vida da consciência.

Mas, o que se pode determinar de positivo nessa camada abstrata subjacente à experiência do *ego* transcendental? Antes de mais nada, “retemos um estrato unitário e coerente do fenômeno mundo” (HUSSERL, 2010, p. 137), que Husserl também chamará de “natureza primordial” (HUSSERL, 2010, p. 149). Nessa ‘natureza’, encontram-se corpos (*Körper*) enquanto meros corpos físicos distribuídos numa espacialidade também primordial (HUSSERL, 2010, p. 138). Entretanto, há um corpo absolutamente distinto de todos os outros encontrados na esfera do próprio: trata-se do *soma* próprio ao *ego*, sua unidade psicofísica:

⁹¹ “Husserl does not seem to advocate the thesis that the primordial level has a temporal priority compared with the intersubjective level”.

Entre os corpos desta *natureza* que são captados na minha propriedade, encontro, então, com uma proeminência única, *o meu soma* [*Leib*], a saber, como o único que não é um simples corpo [*Körper*], mas precisamente um *soma*, o único objeto no interior do meu estrato abstrativo de mundo a que atribuo, em conformidade com a experiência, campos sensoriais, se bem que em diferentes modos de pertença (campo de sensações táteis, do frio, do quente etc.) o único *em* que imediatamente *ponho e disponho*, e em que particularmente governo em cada um de seus *órgãos* [...] Percepcionando ativamente, tenho experiência (ou posso ter experiência) de toda a natureza e, dentro dela, da minha própria somaticidade [*Leiblichkeit*], a qual está, portanto, retro-referida a si própria (HUSSERL, 2010, p. 138, grifo do autor).

O soma próprio é aquilo que demarca uma relação íntima com o mundo primordial, com o que há de mais próprio ao *ego* (DEPRAZ, 1995, p. 112). Husserl enfatiza o modo de doação *original* do *Leib* (2001a, p. 246), bem como o papel constitutivo central que ele desempenha: “Cada outra coisa de minha esfera original está aí para mim, de tal modo que eu possuo seu substrato original, mas *via* meu soma e sua originalidade, *via* suas cinesteses⁹² originais, que eu coloco em jogo olhando, ouvindo etc.”⁹³ (HUSSERL, 2001a, p. 247, grifo do autor, tradução nossa).

No entanto, é preciso observar que esse ‘eu’ psicofísico que sobrevive à retirada de cena de toda outra subjetividade não pode ser o “eu-homem no sentido comum” (HUSSERL, 2010, p. 135), dado que, após a redução primordial, o *ego* não permanece em covalidade como

⁹² Em *Krisis*, Husserl fala das cinesteses (*Kinästese*) como os processos “que têm o caráter específico do ‘eu faço’, ‘eu movo’ (onde também o ‘eu paro’ tem de ser incluído)” (HUSSERL, 2012b, p. 131). Ou seja, conforme o que explicita Smith (2003, p. 129), trata-se da *experiência* de nossa habilidade para mover nosso corpo próprio (o *Leib*), ligando-se a operações tão distintas quanto “ver”, “ouvir”, “erguer”, “carregar”, “chocar” etc. (HUSSERL, 2012b, p. 87).

⁹³ “*Chaque autre chose de ma sphère originale est là pour moi, de telle sorte que je possède son substrat original, mais via ma chair et son originalité, via ses kinesthèses originales, que je mets en jeu en regardant, en entendant, etc.*”.

um homem entre outros homens (HUSSERL, 2001a, p. 209). Desse modo, o ‘eu’ da esfera primordial somente pode ser assim chamado em um sentido abstrato, já que não conhece ainda nenhum ‘tu’ (HUSSERL, 1998a, p. 22). Mas, mesmo esse ‘eu’ não resulta em um puro nada:

Por meio dessa peculiar separação abstrativa do sentido do alheio, retivemos ainda um tipo de “mundo”, uma natureza reduzida à propriedade, um eu psicofísico com um soma, uma alma e um eu-pessoal⁹⁴, inserido nessa natureza por meio do soma corpóreo – as únicas singularidades distinguíveis nesse “mundo” reduzido (HUSSERL, 2010, p. 139).

Ainda, coordena-se a esse resultado a inclusão, na esfera primordial, das atualidades e potencialidades do fluxo da consciência (*CM*, § 46) e dos próprios objetos intencionais, na medida em que estes possam ser constituídos de forma *original* pelo *ego* primordial (*CM*, § 47). Os objetos externos, constituídos pela pura sensibilidade do *ego* reduzido à esfera do próprio, mostram-se como algo que lhe é “*concretamente inseparável*” (HUSSERL, 2010, p. 144, grifo do autor). O que se constitui na esfera primordial, então, de acordo com Husserl (2010, p. 145), é um mundo já em si *transcendente*, com o qual a somaticidade do *ego* mantém uma relação espacial de exterioridade

⁹⁴ Talvez aqui esteja um dos elementos mais espantosos a respeito dos resultados da redução ao próprio. Pois, como poderia restar um ‘eu-pessoal’ privado de qualquer relação com os outros? Theunissen (1984, p. 58) observa que não pode se tratar de um eu-pessoal em qualquer sentido humano – o que faz com que o conceito de eu-pessoal da esfera primordial não possa ser o mesmo empregado por Husserl em *Id II*, texto no qual a noção de pessoa é determinada essencialmente por sua relação comunitária (THEUNISSEN, 1984, p. 85-6). O mesmo autor questiona se o que está em jogo aqui, no uso desta expressão, não seria o fato, constatado pelo próprio *ego* da esfera do próprio, da constante constituição de um mundo como correlato, logo, da manutenção em validade de uma “*auto-apercepção mundanizante*” (HUSSERL, 2010, p. 140, grifo do autor); e isso a despeito do colapso do contexto social originário no qual essa mundanização se dá (THEUNISSEN, 1984, p. 393, nota 37). Mas, é preciso destacar, Husserl também fala do eu primordial como simples ‘eu-polo’ de determinações egoicas, inclusive das habitualidades que lhe são próprias. Este último ponto serve para reforçar que as análises pretendidas por Husserl são *estáticas*, pois as habitualidades devidas à constituição própria ao *ego* permanecem como determinações suas.

(HUSSERL, 2010, p. 139, p. 144); mas cuja transcendência é somente *primordial* (HUSSERL, 2010, p. 146). A essa transcendência imanente/primordial, sobrepõe-se, a partir do nível da experiência do *alter ego*, a transcendência objetiva, “constitutivamente secundária, enquanto experiência” (HUSSERL, 2010, p. 146). Nesse sentido, é a intropatia – a experiência do *alter ego* – que conduz para além da esfera primordial e instaura “uma *segunda transcendência*: a transcendência propriamente dita”⁹⁵ (HUSSERL, 2001b, p. 135, grifo do autor, tradução nossa).

A fim de compreender o tipo mais preciso de anterioridade que Husserl adscribe ao estrato primordial da experiência, bem como o sentido deste, é preciso iniciar atentando para o método específico de abordagem da experiência do outro: trata-se de um exercício de fenomenologia *estática*⁹⁶, que toma a doação do outro tal como está aí dada, e não *genética*, que deveria, a princípio, inquirir o modo como o sentido ‘*alter ego*’ teria emergido numa ‘instituição originária’ na temporalidade da vida do *ego*⁹⁷.

Husserl afirma que aquilo que resta da operação abstrativa desempenha um papel de *fundação* para a experiência do outro:

Este estrato unitário é [...] caracterizado por ser, por essência, um estrato fundante, ou seja, eu não posso, manifestamente, ter experiência do *alheio*, portanto, não posso ter o sentido *mundo objetivo* como sentido da minha experiência sem ter este primeiro estrato numa experiência efetiva, enquanto que o inverso não tem de se verificar

⁹⁵ “*Une deuxième transcendance : la transcendance proprement dite*”.

⁹⁶ Husserl deixa isso claro em passagens posteriores do texto da *CM V*: “Não se trata, aqui, do desvendamento de uma gênese que decorra temporalmente, mas sim de uma análise estática” (HUSSERL, 2010, p. 146). Conforme explica Theunissen (1984, p. 60), essa abordagem prevalece em todo o decurso da explicitação intencional da experiência do outro realizada por Husserl: aquilo que será descrito por etapas acontece, na realidade, de um único ‘golpe’, pois diz respeito “à experiência fática do alheio, por conseguinte, à experiência que sempre se realiza” (HUSSERL, 2010, p. 159). No entanto, como veremos em seguida, a separação entre os dois tipos de análise é ambíguo no texto de Husserl, como o notam Steinbock (1995, p. 68) e Lee (2002), que afirma haver uma série de tensões não resolvidas no relato da *CM V* devido à presença concomitante de elementos estáticos e genéticos. Sobre a diferença básica entre os conceitos de análise estática e genética, cf. acima, capítulo II, seção 2.1.5.

⁹⁷ Sobre o conceito de ‘instituição originária’, cf. acima, capítulo II, seção 2.1.5.

(HUSSERL, 2010, p. 137, grifo do autor).

Ora, o que isso nos sugere? O *ego* teria de, primeiramente, constituir um mundo absolutamente privado, verdadeiramente solipsista, para, depois, num movimento constitutivo derivado, experienciar o outro, conseqüentemente, um mundo intersubjetivo e objetivo? Aqui, é preciso atentar para o que se disse acima: as análises de Husserl se passam num nível estático, no qual lidamos somente com “apercepções ‘acabadas’”⁹⁸ (HUSSERL, 1998b, p. 142, tradução nossa), que, seguramente, “de acordo com sua essência, têm elas mesmas uma história, uma gênese de acordo com leis primordiais”⁹⁹ (HUSSERL, 1998b, p. 137, tradução nossa), mas que, numa fenomenologia estático-descritiva, não entra em consideração¹⁰⁰.

A precedência da esfera primordial, seu caráter fundante para a experiência do alheio, não é de ordem temporal, mas *intencional*, ou, como Husserl explica, trata-se de uma fundação de *validade*¹⁰¹. Que a esfera primordial, no âmbito das análises estáticas, tenha um papel de fundamento de validade para a intropatia é algo assinalado por Zahavi (2001, p. 27-8) e Lee (2002, p. 168). Mas, o que isso significa? O mundo pré-dado, já plenamente constituído, do qual o fenomenólogo parte, possui estratos, camadas de sentido¹⁰² (HUSSERL, 1995, p. 205-7). Em *Id I*, Husserl dá o exemplo, bastante geral, do “nível da constituição pura e simplesmente perceptiva da coisa” (HUSSERL, 2006, p. 335) e do nível superior seguinte, o da “*coisa intersubjetivamente idêntica*, uma unidade constitutiva de ordem superior” (HUSSERL, 2006, p. 336, grifo do autor)¹⁰³. Em relação a

⁹⁸ “[...] ‘finished’ *apperceptions*”.

⁹⁹ “[...] *in accordance with their essence themselves have a history, a genesis according to primordial laws*”.

¹⁰⁰ Embora o próprio Husserl questione se, numa análise sistemática puramente estática, a dimensão genética poderia permanecer totalmente suspensa (HUSSERL, 1998b, p. 141). Toda análise estática já é, em alguma medida, genética (HUSSERL, 2001a, p. 119). Essa implicação sub-reptícia entre as diferentes direções descritivas é apontada por Steinbock (1995, p. 48) e Larrabee (1976).

¹⁰¹ “Assim, falando não em termos de gênese temporal, mas de fundação da intencionalidade [...]” (HUSSERL, 1998a, p. 33, tradução nossa) (*Ainsi, en parlant non pas em termes de genèse temporelle, mais de fondation de l'intentionnalité* [...]).

¹⁰² Algo já assinalado na seção 3.3.

¹⁰³ Obviamente, no relato da *CM V*, a estrutura das camadas constitutivas se

essas camadas, aquela que representa o nível mais elementar é a da esfera primordial. Esta, conforme explicita Husserl, é “uma camada de validade que funda a validade de ser das outras camadas, e aquela funda novamente o ser do mundo objetivo enquanto mundo comum, e meu ser próprio enquanto homem entre [outros] homens”¹⁰⁴ (HUSSERL, 1995, p. 207, tradução nossa). A fundação de validade, no caso da esfera do próprio, diz respeito àquilo que se dá *originalmente* à percepção do *ego* (HUSSERL, 1995, p. 207); ou, usando uma terminologia de *Id II*, tudo aquilo que pode ser trazido a uma “percepção original” ou “presença primária”¹⁰⁵ (HUSSERL, 1989, p. 170, p. 171, tradução nossa). Conforme assinalado acima, isso significa a “constituição original” das unidades de sentido que resultam naquilo que é “concretamente inseparável” do *ego* (HUSSERL, 2010, p. 144).

Desse modo, a esfera primordial se compõe daquilo para o qual não há necessidade da mediação intencional de outras subjetividades; é o terreno da “intencionalidade ‘*imediata*’”¹⁰⁶ (HUSSERL, 1998a, p. 105, grifo do autor, tradução nossa); daquilo que, segundo os termos de *Id I*, deixa-se *atestar racionalmente*¹⁰⁷ por meio somente da intencionalidade constituinte do *ego* primordial: a *validade* daquilo que é constituído na esfera do próprio pode ser racionalmente fundada pelo *ego* solitário¹⁰⁸. E, como se viu acima, trata-se tão somente de uma

mostra mais complexa, conforme indicado na seção anterior.

¹⁰⁴ “[...] *une couche de validité qui fonde la validité d’être des autres couches, et celle-là fonde à nouveau l’être du monde objectif en tant que monde commun, et mon être propre en tant qu’homme parmi les hommes*”.

¹⁰⁵ “*original perception [...] primal presence*”. Os ‘objetos’ da esfera primordial, obviamente, possuem perfis apenas cointencionados, ou seja, que não estão dados em uma presença original ou primária, mas somente em uma *a-presença*. No entanto, trata-se de presunções da experiência que podem, a partir somente da intencionalidade imediata do *ego* primordial, ser trazidas ao preenchimento intuitivo numa percepção original (HUSSERL, 2001b, p. 134, p. 135).

¹⁰⁶ “[...] *intentionnalité immédiate*”.

¹⁰⁷ Cf. HUSSERL, 2006, p. 303ss. Sobre o conceito de ‘consciência racional’ e de ‘atestação racional’, cf. acima, capítulo II, seção 2.1.3.

¹⁰⁸ É interessante atentar para uma fina distinção, fornecida por Depraz (1995, p. 114), entre originalidade (*Originalität*) e originariedade (*Ursprünglichkeit*). O primeiro termo se liga de forma mais declarada ao contexto estático típico das *CM*, ou seja, de uma experiência original, ‘em primeira mão’. Já a segunda expressão se coaduna ao quadro da fenomenologia genética, pois diz respeito àquilo que é originário em termos de gênese temporal.

natureza primordial ocupada por meros *Körper*, unidades que não passam de “um ponto de intersecção de minhas sínteses constitutivas” (HUSSERL, 2010, p. 145); uma natureza constituída “a partir da *minha* pura sensibilidade” (HUSSERL, 2010, p. 178, grifo do autor).

É possível, dessa forma, compreender o que Husserl diz a respeito da constituição do “grau superior e fundado” da “doação de sentido da *transcendência objetiva*” como não consistindo “do desvendamento de uma gênese que decorra temporalmente, mas sim de uma análise estática” (HUSSERL, 2010, p. 146, grifo do autor), dado que a função primacial deste tipo de análise é “o problema da universalidade da fundação de validade”¹⁰⁹ (HUSSERL, 1995, p. 208, tradução nossa). Especificamente, em relação à fundação de validade de uma camada noemática por outra, por distinção à questão genética de “como a consciência surge da consciência”¹¹⁰ (HUSSERL, 1998c, p. 150), o que tudo isso quer dizer é que “não é [uma] questão da gênese do sentido de ser superior quando se justifica a fundação de valor, a saber, como se o fundado tivesse sido despertado pelo que é fundador na temporalidade subjetiva e imanente”¹¹¹ (HUSSERL, 1995, p. 207, tradução nossa).

A fim de analisar essa rede de estratificação de validade intencional, o processo empregado por Husserl, a abstração daquilo que é ‘devido’¹¹² ao outro, é compreendido por Cairns (*apud* EMBREE, 2006, p. 82) como uma operação bidirecional designada como *Abbau-Aufbau* (desconstrução-construção): “na primeira fase, [os] estratos noético-noemáticos são sucessivamente abstraídos, e, na segunda fase, essas abstrações são sucessivamente abrandadas”¹¹³ (EMBREE, 2006, p.

¹⁰⁹ “[...] *problème d l’universalité de la fondation de validité*”.

¹¹⁰ “[...] *how consciousness arises out of consciousness*”.

¹¹¹ “*Il n’est pas question de la genèse du sens d’être supérieur lorsqu’on justifie la fondation de valeur, à savoir, comme si le fondé avait été éveillé par ce qui est fondateur dans la temporalité subjective et immanente*”.

¹¹² A expressão da ‘dívida’ (*dette*) em relação ao alheio é de Depraz (1995, p. 108).

¹¹³ “*In the first phase, noetic-noematic strata are successively abstracted from, and in the second phase, these abstracting are successively relaxed*”. Há uma passagem na qual parece ficar claro o processo de *Aufbau*, pois, após abstrair da experiência do alheio, o que nos deixa com meros corpos num mundo primordial (inclusive o corpo que será o soma do outro na intropatia, reduzido, agora, a mero *Körper*), Husserl fala que *se* considerarmos adicionalmente a própria experiência do alheio (portanto, ‘relaxando’ a abstração empreendida), um segundo estrato de sentido é aí dado “em recobrimento sintético” com

82, tradução nossa). Desse modo, o resultado não é um mundo particular ao *ego* temporalmente anterior a toda realidade intersubjetiva, mas um estrato constitutivo ‘dentro’ dessa mesma realidade (BARBER, 2010, p. 7). No sentido inverso, quando da reconstrução das camadas de sentido, o estrato noemático ‘outro ser psicofísico’, constituído no nível mais básico da intropatia, funcionará como a pedra de toque para a reedificação daquilo que havia sido levado ao ponto-limite de sua retração constitutiva. O mundo objetivo, desde sempre intersubjetivo, comunal, está essencialmente ancorado na transcendência do *alter ego* e, a partir daí, numa pluralidade aberta de outros *egos*, idealmente *in infinitum*. É, então, uma “comunidade que se vai construindo em diversos níveis [...] em virtude da experiência do alheio” (HUSSERL, 2010, p. 159).

Desse modo, podemos seguir Ricoeur e dizer que “esse primordial é ao mesmo tempo o termo último de uma depuração e o ponto de partida de um trabalho de constituição” (RICOEUR, 2009, *italico do autor*). No entanto, trata-se do território a partir do qual um mundo saturado de sentido alheio, como algo promanando da presença ‘em carne e osso’ do *alter ego*, terá de ser recuperado. É ao primeiro elo dessa cadeia, a experiência efetiva do outro, a intropatia, que dedicaremos nossa atenção agora¹¹⁴.

aquilo que estava presente como fruto da redução primordial. Cf. HUSSERL, 2010, p. 162.

¹¹⁴ De modo algum nos seria possível tocar em todos os problemas que envolvem a redução à esfera do próprio. Por exemplo, Lee (2002) apresenta a hipótese de que há dois conceitos de primordialidade em jogo na *CM V*, um estático, outro genético, e que Husserl passaria de um para o outro sem mesmo se dar conta dessa confusão. No entanto, ao formular explicitamente as noções de primordialidade, especialmente a genética, Lee assume uma posição bastante especulativa, com um escasso embasamento textual, chegando mesmo a admitir que algumas distinções são suas e não se encontram no próprio Husserl (LEE, 2002, p. 183, nota 13). Outro tema que gera grande discussão entre os intérpretes (SCHUTZ, 1968; KERN, 1993a; DEPRAZ, 1995; LEE, 2002; OVERGAARD, 2002; STAEHLER, 2008) é se a exclusão da intencionalidade voltada ao outro, de alguma forma, ainda permitiria que se mantivessem, na esfera primordial, as experiências intropáticas; contradição (aparente?) afirmada pelo próprio Husserl (1998a, p. 18, p. 23; 2001a, p. 203, p. 235-6; 2010, p. 135, p. 139, p. 141). Ora, que tipo de restrição, então, representaria a redução à propriedade, se, afinal, nada seria excluído? (SMITH, 2003, p. 218). Limitamos a indicar brevemente esses núcleos de problemas, que de forma alguma nos seria possível abordar aqui, dado o escopo de nosso trabalho.

3.4.2 A experiência do outro: apercepção analógica e emparelhamento

Após a delimitação daquilo que pertence essencialmente ao *ego* na sua propriedade, mesmo Husserl acusa o assombro de se pensar a possibilidade de que dessa experiência, a da “originalidade do que é constituído no ego apodítico como lhe sendo inseparável”¹¹⁵ (HUSSERL, 1998a, p. 22, tradução nossa), possa emergir algo de alheio, de outro, de efetivamente transcendente. De acordo com Husserl (2010, p. 145, grifo do autor),

surgirá, agora, o problema de saber como se poderá compreender que o *ego* tenha e possa sempre formar em si tais intencionalidades de um tipo novo, com um sentido de ser através do qual ele *transcende, de todo em todo, o seu próprio ser*. Como pode, para mim, o ser efetivo – enquanto tal, não apenas como algo apenas visado, mas sim como algo confirmando-se pela concordância – ser outra coisa senão um ponto de intersecção das minhas sínteses constitutivas? Será ele, portanto, minha propriedade, enquanto concretamente inseparável das minhas sínteses?

Trata-se de efetivamente levar a termo a elucidação transcendental da intropatia. Dois conceitos são centrais para compreender o desenvolvimento do relato husserliano: o de *apresentação* (ou *apercepção analógica*) e o de *emparelhamento* (*Paarung*). Estas noções são essenciais na experiência intropática, pois, apesar de o outro ser dado “em pessoa”, é preciso reconhecer que “não é aquilo que pertence à sua essência própria que chega, com isso, a uma doação originária” (HUSSERL, 2010, p. 148). Deve haver, portanto, “uma certa *mediatez da intencionalidade*” que possibilite tornar o outro copresente (HUSSERL, 2010, p. 149, grifo do autor).

Determinemos de que maneira se dá essa mediatez da doação do outro. Em primeiro lugar está a noção de *apresentação*, que se liga a qualquer uma de nossas experiências perceptivas: há um sempre um ‘algo a mais’ que não é dado na apresentação atual, algo que é

¹¹⁵ “[...] *originalité de ce qui est constitué dans l’ego apodictique comme étant inséparable de lui*”.

cointencionado, meramente presentificado¹¹⁶. No caso da experiência do outro, a questão central é que aquilo que é somente *apresentado*, e não *presentado* (ou seja, a consciência do outro e seu mundo primordial), não pode, por princípio, vir a uma apresentação ‘em primeira mão’, pois, como nos diz Husserl, isso aniquilaria a transcendência do outro, fazendo com que *ego* e *alter ego* fossem um só (ou seja, uma consciência não passaria de um momento contido na outra, o que nos daria um único fluxo de consciência) (HUSSERL, 2010, p. 148-9).

Em toda apercepção analógica, há uma remissão intencional a uma ‘instituição originária’, a um objeto do mesmo tipo, o que funda a analogia – que não é, como Husserl nos explica, uma inferência por analogia, mas, antes, algo que se passa no domínio das sínteses passivas¹¹⁷: o ‘deslizamento’ de sentido de um objeto ao outro é ‘automático’¹¹⁸.

O *emparelhamento*, por sua vez, consiste em um tipo de associação¹¹⁹, uma síntese passiva na qual dois dados são visados

¹¹⁶ ‘Presentação’ (*Gegenwärtigung*) e ‘presentificação’ (*Vergegenwärtigung*) são termos técnicos em Husserl, que expressam diferentes tipos de atos intencionais. Aquilo que é apresentado se dá numa consciência original, intuitivamente preenchida: o visado está ‘ele mesmo’ presente. Presentificação é todo ato que dá a coisa visada, mas não ‘em carne e osso’, como, por exemplo, numa lembrança, numa imaginação, numa antecipação vazia de algo; ou seja, uma presentificação pode ser intuitiva, mas não nos coloca ‘face-a-face’ com a coisa intencionada (SMITH, 2003, p. 49-50). A ligação entre ambos os modos de consciência é que há sempre um excedente em toda percepção, uma *apercepção*, como Husserl insinua nas *LU* (HUSSERL, 2012a, p. 330). Toda percepção é uma apercepção, pois o objeto é mais do que aquilo que efetivamente está apresentado, ocorrendo uma fusão entre um núcleo de apresentação e uma presentificação (o ‘algo a mais’ que não é dado originalmente). Ou seja, forma-se a unidade da apresentação com o que é somente cointencionado, isto é, meramente *apresentado* (HUSSERL, 2010, p. 160).

¹¹⁷ Sobre as sínteses passivas e ativas, cf. acima, capítulo II, nota 56.

¹¹⁸ A explicação da intencionalidade da apresentação está em *CM*, § 50.

¹¹⁹ A *associação* é exposta nas *CM* com o “o princípio universal da gênese passiva para a constituição de todas as objetividades”, sob a advertência de que não se deve tomar esse conceito em termos psicológico-causais (HUSSERL, 2010, p. 123). A associação é um fenômeno intencional em que um conteúdo remete a outro num tipo de reciprocidade (DEPRAZ, 1995, p. 127). Em *EU*, Husserl apresenta o conceito da seguinte forma: “A associação vem ao caso aqui exclusivamente enquanto ela é o *vínculo puramente imanente do: ‘isto evoca aquilo’*, ‘um remete ao outro’” (HUSSERL, 1970a, p. 88, tradução nossa)

simultaneamente, e, graças à semelhança entre eles, há uma transferência de sentido, que decorre geneticamente¹²⁰, de um objeto a outro. O emparelhamento, aqui, desempenha um papel central, pois um fator vital da intropatia é que o dado apreendido analogicamente está sempre presente ao mesmo tempo em que a instituição originária (o *ego*). Ou seja, esta se dá continuamente, de modo simultâneo ao objeto apresentado-apresentado¹²¹.

Em todo esse mecanismo, o que é de fundamental importância

(L'association vient ici en cause exclusivement en tant qu'elle est le lien purement immanent du : « ceci rappelle cela », « l'un renvoie à l'autre »).

¹²⁰ Este é um dos pontos em que a elucidação de Husserl parece oscilar entre análises estáticas e genéticas. Embora o processo do *Abbau* que revela a esfera de propriedade não apresente nenhum elemento que remeta a uma gênese no tempo, os componentes constitutivos da intropatia exibem um número considerável de conceitos típicos do contexto da fenomenologia genética: sínteses passivas, associação, instituição originária, motivação. Como pensar essa aparente contradição, uma vez que Husserl afirma que “não se trata de uma gênese que decorra temporalmente”? (HUSSERL, 2010, p. 146). Conforme assinala Steinbock (1995, p. 68), Husserl reconheceria que as análises da intersubjetividade se veem rodeadas de certos impasses enquanto não se coloca em cena investigações genéticas mais detalhadas (HUSSERL, 1998a, p. 28). Mas, mesmo assim, Steinbock (1995, p. 68) afirma que a elucidação das *CM* pode permanecer estática, mesmo empregando conceitos genéticos, porque não se está falando de um *vir-a-ser intermonádico*; e ainda aponta uma passagem na qual Husserl reflete sobre os problemas das análises estáticas da intersubjetividade, insinuando um tipo de ‘gênese fictícia’: “Eu disse gênese fictícia. Pois eu não posso afirmar antecipadamente que a gênese da apresentação do alheio pressupõe a gênese anterior de um mundo circundante sem a subjetividade alheia, respectivamente, que tal mundo circundante esteja já constituído” (HUSSERL, 1973d, p. 477, tradução nossa) (*Ich sagte, fiktive Genesis. Denn ich kann nicht in voraus behaupten, dass die Genesis der Fremdpräsentation voraussetzt die vorangegangene Genesis eine Umwelt ohne Fremdsbjektivität, bzw. voraussetzt, dass schon eine solche Umwelt konstituiert ist*). Obviamente, a profundidade de tal tema não poderia ser abarcada aqui. Apenas assinalamos que a ideia de uma ‘gênese fictícia’ parece se coadunar com o procedimento de *Abbau-Aufbau* empreendido por Husserl, dado que, como ele mesmo enfatiza, na elucidação de como o alheio emerge do mundo primordial e o recobre com o sentido de uma transcendência genuína, não estamos falando de uma gênese temporal, pois já se havia tomado como ponto de partida o fato de que “o mundo objetivo está sempre já aí para mim, acabado, doação da minha experiência objetiva, que continua vivamente a decorrer” (HUSSERL, 2010, p. 146).

¹²¹ *CM*, § 51.

para a realização da intropatia é a *semelhança* entre o soma do *ego* primordial e o corpo que aparece em seu mundo circundante, que, com a transferência de sentido originada no emparelhamento, sofre uma apercepção analógica (portanto, uma apresentação), que faz com que o sentido ‘soma’ (ou unidade psicofísica) seja apreendido no que antes fora um mero corpo¹²².

Agora, é necessário enfatizar que o emparelhamento não pode se dar de forma direta entre o soma do *ego* ‘aqui’ e o corpo (que será o soma alheio) ‘lá’; os modos de aparecer entre ambos são distintos, a ponto de não poderem ‘disparar’ o mecanismo da *Paarung*. O que, então, é necessário? Aqui entram em cena as *potencialidades* da vida da consciência do *ego* primordial: o corpo que aparece no modo ‘lá’ desperta uma semelhança com o modo como meu corpo apareceria *se estivesse* ‘lá’ – ou seja, uma posição espacial que o corpo do *ego* primordial poderia ocupar. O sistema completo dessas possibilidades de deslocamento espacial do *ego* primordial forma o que Husserl chama de “sistema constitutivo do meu soma [*meines Leibes*] enquanto corpo [*Körper*] no espaço” (HUSSERL, 2010, p. 156). Por sua vez, não somente é despertado esse modo específico do corpo próprio num possível ‘lá’, mas o corpo mesmo “enquanto unidade sintética desses modos de aparição e dos seus múltiplos outros modos familiares de aparição” (HUSSERL, 2010, p. 156)¹²³. Desse modo, seguindo as indicações de Smith (2003, p. 228), aparecem implicadas nessa complexa intencionalidade uma apresentação e duas presentificações. A apresentação é a do corpo ‘lá’, dado no mundo primordial; por sua vez, ela desperta uma presentificação de como o corpo próprio apareceria se ocupasse aquela posição no espaço. A partir daí, o emparelhamento entre esses dados leva à transferência de sentido pela qual o outro é apreendido analogicamente por referência à ‘instituição originária’ (o *ego* continuamente presente), e, nessa apresentação, é presentificada uma esfera primordial alheia, já que o outro corpo só é apreendido como outro soma a partir da fusão com outra subjetividade que, assim como o *ego* primordial, dispõe de seu soma próprio. O resultado dessa

¹²² É interessante notar a observação de Cairns (SCHUTZ, 2010, p. 26, nota 31) de que o sentido que é transferido é o de ‘organismo animado’ (*animate organism*), e não o de ‘organismo animado humano’. Essa consideração é assinalada por Barber (2010, p. 7) como uma réplica à interpretação dúbia de Schutz (2010, p. 25-6), que parece tomar a transferência de sentido a partir da segunda significação.

¹²³ Cf. *CM*, § 54.

verdadeira ‘odisseia constitutiva’, enfim, é que “na minha mônada constitui-se apresentativamente outra mônada” (HUSSERL, 2010, p. 154).

O que essa afirmação representa frente ao conjunto de questões postas no ponto de passagem entre as *CM IV* e *V*? Nada menos que o invólucro solipsista, consciente e artificialmente engendrado por Husserl a fim de que “a problemática da intersubjetividade transcendental, como problemática fundada e, portanto, de nível mais elevado” (HUSSERL, 2010, p. 78) pudesse ser abordada, encontra seu ponto de escape. A partir daí, o movimento do *Aufbau*, a retomada da validade de ser dos níveis noemáticos que se elevam por sobre a fundação de uma relação intersubjetiva originária, deverá conduzir à conclusão de que “o ser primeiro em si, que precede toda e qualquer objetividade mundana e que em si a transporta, é a intersubjetividade transcendental”¹²⁴ (HUSSERL, 2010, p. 191).

3.4.3 A inacessibilidade como fundamento da alteridade do alheio

Antes de passarmos à elucidação da constituição dos estratos noemáticos superiores da comunidade intersubjetiva, exige-se aqui uma pequena digressão. Deve-se chamar a atenção para o fator determinante da alteridade experienciada na intropatia, ao qual apenas se aludiu acima *en passant*; qual seja, a absoluta *inacessibilidade* do *alter ego*. É importante discutir tal tema, uma vez que ele representa a tentativa husserliana de demonstrar como o *alter ego* poderia não ser reduzido a uma mera objetividade, apenas mais um correlato intencional constituído pela consciência; ou, nas palavras de Husserl, “como pode, para mim, o ser efetivo [...] ser outra coisa senão um ponto de intersecção das minhas sínteses constitutivas?” (HUSSERL, 2010, p. 145). Ou seja, trata-se de pensar se o idealismo husserliano teria espaço para outro *ego* constituinte¹²⁵. De acordo com Depraz, o processo constitutivo tende a

¹²⁴ Não podemos deixar de remeter a algo que já fora discutido no capítulo II de nosso trabalho (seção 2.1.5), a saber, a reciprocidade constitutiva entre *ego* e mundo no contexto genético da mônada. Com a inclusão da dimensão intersubjetiva, Zahavi (2001, p. 109ss) assinala que é possível compreender a estrutura transcendental na qual se desenrola o processo constitutivo como algo tripartite: ela seria o esquema *eu-intersubjetividade-mundo*. Estes três elementos, na operatividade intencional-constitutiva, seriam equiprimordiais (ZAHAVI, 2001, p. 112).

¹²⁵ Um dos comentadores clássicos que colocam o problema sob esta rubrica é Carr (1973, p. 19): a fenomenologia teria dificuldade em lidar com o *alter ego*,

suprimir toda a alteridade dos objetos, tornando-os meras unidades noemáticas para a consciência. Como consequência, a egologia traçada por Husserl ao início das *CM* “corre o risco de constituir o outro como outro da mesma maneira que não importa qual objetividade, [o] outro terminando por não ser senão um objeto entre outros”¹²⁶ (DEPRAZ, 1995, p. 88, tradução nossa).

O sentido do problema é captado com maestria por Zahavi (2001, p. 19): dado o ponto de vista idealista da fenomenologia, o *ego* não poderia ter experiência de *outros*, pois tudo a que se tem acesso são correlatos intencionais; ou, se fosse possível ter *experiência* de outros, eles não seriam mais outros, pois seriam negadas sua transcendência e alteridade absolutas. Ou seja, Husserl parece se ver cercado pelas duas faces de um mesmo problema. No entanto, segundo o que explica ainda Zahavi (2001, p. 20), Husserl não nega a transcendência absoluta do outro; ao contrário, faz dela um elemento chave na compreensão da constituição da dimensão intersubjetiva para o *ego*. Com efeito, Husserl aponta que aquilo que é próprio ao outro não pode vir a uma doação original, pois, “se fosse esse o caso, se o que é próprio e essencial ao outro me estivesse disponível de um modo direto, então o outro seria apenas um momento da minha essência própria e, em conclusão, ele e eu seríamos o mesmo” (HUSSERL, 2010, p. 148).

Para Staehler (2008), a inacessibilidade do alter *ego* é o modo elementar pelo qual ele é dado na experiência: “O outro é acessível

pois em seu esquema só haveria lugar para *ego*, *cogitatio* ou *cogitatum*; um *cogitatum cogitans* levaria a um paradoxo.

¹²⁶ “[...] *risque de constituer l’autre comme autrui de la même manière que n’importe quelle objectivité, autrui finissant par n’être qu’un objet parmi d’autres*”. Sobre esse modo de pôr o problema da *CM V*, cf. acima, nota 23. Mais uma vez, destaca-se a clássica interpretação de Sokolowski (1970), que não deixa de assinalar o caráter fático da constituição, o que afasta esse conceito da perspectiva quase criacionista sugerida por Depraz. Que o problema seja imenso, dado o quadro conceitual husserliano, não restam dúvidas. Entretanto, parece-nos que a questão se torna verdadeiramente candente quando Husserl encontra seu ‘fantasma do outro’ a respeito do qual o problema do solipsismo é posto: a necessidade de alcançar o outro ‘em si mesmo’ (fenomenologicamente: constituí-lo) é que poderia tornar o problema efetivamente claro em seus termos. Além disso, o momento em que Husserl põe inequivocamente a (espantosa) questão pela possibilidade do *ego* constituir algo que “*transcende, de todo em todo, o seu próprio ser*” (HUSSERL, 2010, p. 145, grifo do autor) é somente após a redução primordial; ou seja, no momento em que o *ego* está privado de todo sentido alheio.

como inacessível”¹²⁷ (STAEHLER, 2008, p. 105, tradução nossa). Husserl apresenta esta ideia como algo essencial para a especificidade da alteridade do outro frente ao *ego*:

Neste tipo de acessibilidade confirmável daquilo que é, porém, originalmente inacessível, funda-se o caráter de ser *alheio*. Aquilo que é originalmente suscetível de apresentação e de comprovação sou eu próprio ou pertence a mim mesmo enquanto próprio. Tudo o que é experienciado naquele modo fundado de uma experiência que não é primordialmente preenchível, que não é originalmente autodoadora, mas que confirma consequentemente o que nela é indiciado, é *alheio* (HUSSERL, 2010, p. 154, grifo do autor).

Isso significa que a subjetividade alheia não pode ser trazida a uma percepção original, a uma apresentação, pois isso seria arruinar sua transcendência (ZAHAVI, 2001, p. 118-9). A inacessibilidade assegura o caráter alheio do *alter ego*, como Husserl expõe ainda em *EP II*: “Precisamente porque a subjetividade alheia não entra na esfera de minhas possibilidades de percepção original, ela não se dissolve em correlatos intencionais de minha vida própria e de suas estruturas regradas”¹²⁸ (HUSSERL, 1972, p. 260 tradução nossa).

Nesse sentido, é preciso ressaltar a inacessibilidade do outro como uma condição necessária ao sentido da intropatia; e que sua doação permaneça até mesmo como uma espécie de *mistério* dentro da arquitetura ôntico-noemática que se erige a partir dessa forma de experiência. Contudo, é de se esperar que esse modo de indicar uma saída para as dificuldades levantadas ao início da *CM V* possa se mostrar como frustrante para as pretensões do ‘crítico imaginário’ de Husserl de que a fenomenologia pudesse ter acesso ao outro ‘em si mesmo’. No entanto, deve-se notar que exigir mais que isso, como bem observa Hutcheson (1980, p. 158-9), seria não atentar para o tipo de evidência adequada à experiência de outros *egos*¹²⁹. Segundo o que explica Zahavi

¹²⁷ “*The other is accessible as inaccessible*”.

¹²⁸ “*Précisément parce que la subjectivité étrangère n’entre pas dans la sphère de mes possibilités de perception originale, elle ne se dissout pas en corrélats intentionnels de ma vie propre et de ses structures réglées*”.

¹²⁹ O mesmo é observado por Ballard (1962, p. 34): a evidência para o ser dos

(2001, p. 119), o outro continua inacessível ao *ego* naquilo que constitui sua relação consigo mesmo. Mas, *que* o outro seja inacessível é algo que é acessível ao ego. Nesse sentido, Steinbock (1995, p. 66) aponta que o outro é acessível, por meio de sua encarnação (sua constituição como *Leib*), *como* inacessível. A partir destas noções, é possível, então, concluir juntamente com Zahavi (2001, p. 119, tradução nossa): “Questionar por mais que isso seria pôr, como o modo mais original de doação do outro, o próprio modo no qual um eu é dado a si mesmo, o que precisamente *não* é o modo no qual um outro está diante de mim”¹³⁰. E, a despeito dessa inacessibilidade (ou melhor: justamente graças a ela, desde uma perspectiva husserliana), é o *outro* que está diante do *ego*; não um mero “signo ou um simples *analogon*, uma figuração, num sentido natural qualquer – eu vejo antes o **outro**” (HUSSERL, 2010, p. 162, itálico do autor, negrito nosso).

3.4.4 Comunalização das mônadas: o idealismo como monadologia

Uma vez rompido o casulo da primordialidade por meio da intropatia e da apercepção analógica do outro como outro soma, *alter ego*, torna-se necessário a Husserl estabelecer como pode se dar uma comunalização das mônadas, dado que, como explica Smith (2003, p. 215), a mera existência de uma pluralidade de sujeitos transcendentais não pode resolver as questões de Husserl; é preciso uma *inter-subjetividade* transcendental.

Para compreender o processo de *Aufbau* dos níveis superiores da experiência do alheio, é preciso notar que Husserl distingue, de acordo com Pradelle (2008, p. 148), entre a *omnissubjetividade* que é correlato da pura natureza material acessível de modo incondicionado a todos, e a *intersubjetividade* correlativa de contextos específicos da cultura, determinados por uma práxis particular, consequentemente, acessíveis de maneira mais restrita e condicionada. Ao primeiro nível pertencem, então, a objetividade da “natureza, da somaticidade e, com isso, do homem psicofísico”, cuja acessibilidade é “absolutamente incondicionada para qualquer um”, enquanto ao segundo estrato corresponde a objetividade limitada “de um mundo circundante cultural para cada homem e cada comunidade humana” (HUSSERL, 2010, p.

outros é a intropatia, e ela não é uma evidência original.

¹³⁰ “[...] *to ask for more than this would be to posit, as the most original mode of givenness of the other, the very mode in which an I is given for itself, which is precisely not the mode in which an other stands before me*”.

169).

O problema inicial a ser esclarecido é que a natureza comum exige que o *ego* no ‘aqui’ e o *alter ego* dado no *seu* ‘aqui’, que se constitui num ‘lá’ para o *ego* originário, compartilhem de um mesmo mundo. A questão de fundo neste ponto é, segundo Smith (2003, p. 230-1), a da necessidade de uma *identidade*: o corpo (*Körper*), que eventualmente será o soma do *ego* alheio, que é constituído na esfera primordial do *ego*, tem de ser o *mesmo* que é constituído na esfera primordial do *alter ego* como um soma. Como assegurar essa identidade? Ora, Husserl não vê maiores problemas nessa questão: o corpo do outro não me é dado como um índice para algo diferente de si mesmo; ele constitui uma unidade de sentido intencional com a subjetividade alheia, ou seja, se trata efetivamente de um *soma alheio*, de uma unidade psicofísica, constituída em pleno direito com esse sentido. Logo, se há uma subjetividade constituída no ‘meu’ mundo primordial, com o sentido que lhe é próprio, isto é, de outro ser psicofísico, outro sujeito para o mundo, então, não pode acontecer que ele não seja, também ele, sujeito para esse *mesmo mundo*. Conforme Husserl (2010, p. 159-60) explica, “o enigma só surge quando ambas as esferas originais já foram distinguidas, uma distinção que pressupõe que a experiência do outro já cumpriu sua tarefa”, isto é, quando uma *outra* esfera primordial já foi apresentada na *minha* esfera primordial, o que equivale a dizer que se trata da sobreposição de um mesmo mundo. É somente então que pode surgir a dúvida a respeito da coincidência das duas esferas primordiais¹³¹.

Num nível superior, e, portanto, fundado no da natureza comum, constitui-se uma “equiparação objetivante” (HUSSERL, 2010, p. 166). Nesse grau mais elevado, o que está em jogo é uma comunalização de ordem especificamente *humana*. O movimento por meio do qual o *ego* se torna ‘um’ ser humano é exatamente o desta equiparação (THEUNISSEN, 1984, p. 86). Conforme explicita Husserl, na compreensão da esfera primordial alheia, presentificada na intropatia, o *ego* se defronta com o fato de que “assim como o seu soma corpóreo se encontra no meu campo de percepção, também o meu soma se encontra no seu, e que, em geral, ele me experiência sem mais como um outro para ele, tal como eu o experieço como meu outro” (HUSSERL, 2010, p. 167).

A *démarche* dessa realização intencional, que traz consigo a

¹³¹ Obviamente, trata-se, aqui, de uma reconstrução básica do argumento apresentado por Husserl no § 55 das *CM*.

possibilidade de uma mediatez iterável, conduz *idealiter* a uma pluralidade aberta ao infinito, “enquanto sujeitos de uma possível comunidade recíproca” (HUSSERL, 2010, p. 167). A explicitação oferecida por Theunissen (1984, p. 86, tradução nossa) torna a situação mais clara:

Do “eu originário”, único e incomparável, que, como o único fundamento originário do mundo, não conhece seu igual, eu me torno “alguém” que é como [um] “todo mundo”, um que é equiparado com todos os outros. A equiparação (estaticamente entendida) é, então, também a forma da comunidade humana¹³².

Essa comunalização torna o *ego* ‘um entre muitos’, ou ‘outro entre outros’, forma prototípica de uma comunidade especificamente humana. Para Husserl, “o sentido de *homem* [...] traz já consigo o sentido de membro de uma comunidade” na qual “reside um ser-um-para-o-outro-mútuo, que envolve uma equiparação objetivante do meu ser-aí e do de todos os outros: portanto, eu – e qualquer um – como homem entre outros homens” (HUSSERL, 2010, p. 167, grifo do autor). Obviamente, Husserl conclui que “a essa comunidade corresponde, na concreção transcendental, uma correspondente comunidade monádica aberta, que designamos como intersubjetividade transcendental” (HUSSERL, 2010, p. 167).

Dessa comunidade em sentido humano, Husserl indica a possibilidade de atos especificamente sociais, que conduziriam à constituição de “diferentes mundos circundantes culturais enquanto mundos da vida concretos” (HUSSERL, 2010, p. 170), cuja objetividade, conforme já indicado acima, seria de ordem limitada. No entanto, Husserl assinala que estas explicitações representam “traços de conjunto, em linhas grosseiras” (HUSSERL, 2010, p. 167), pois a problemática das “personalidades de ordem superior” (HUSSERL, 2010, p. 169) exige vastas investigações, tanto estáticas, quanto genéticas. De momento, Husserl afirma que é suficiente ter indicado a ordenação da problemática constitutiva, que, por fim, deve conduzir ao desvelamento do “sentido transcendental do mundo na plena concreção

¹³² “*Out of the unique and incomparable ‘originary I’, which, as the sole originary ground of the world, does not know its equal, I become ‘someone’ who is like ‘everyone’, one who is equated with all others. The (statically understood) equation is then also the form of the human community*”.

com que ele é o mundo da vida constante de todos nós” (HUSSERL, 2010, p. 172).

O resultado final e decisivo para Husserl é alcançado, então, ao apreendermos que

tornou-se para nós pela primeira vez *compreensível o sentido próprio e pleno do idealismo transcendental-fenomenológico*. A aparência [*Schein*] de um solipsismo vê-se dissolvida, se bem que conserve o sentido fundamental a proposição segundo a qual tudo o que é para mim só pode retirar o seu sentido de ser exclusivamente a partir de mim próprio, a partir da minha esfera de consciência. Esse idealismo apresentou-se como uma monadologia [...] (HUSSERL, 2010, p. 185, grifo do autor).

E, por fim, Husserl se dá o direito de extrair aquilo que ele chama de “*nossos resultados metafísicos*” (HUSSERL, 2010, p. 175, grifo do autor), uma vez que “a fenomenologia [...] exclui toda e qualquer metafísica que opere ingenuamente com absurdas coisas-em-si, *mas não toda e qualquer metafísica em geral*” (HUSSERL, 2010, p. 191, grifo do autor). Desse modo, o filósofo assinala que “os nossos resultados são metafísicos se for verdade que deverá denominar-se metafísico o conhecimento último do ser” (HUSSERL, 2010, p. 175). Que resultados, enfim, seriam estes? Nada menos que a compreensão de que “o ser em si primeiro, que precede toda e qualquer objetividade mundana e que em si a transporta, é a intersubjetividade transcendental, o todo das mônadas, comunalizando-se em diferentes formas” (HUSSERL, 2010, p. 191).

Não um *ego* isolado em um mundo de fenômenos que se esgota naquilo que lhe é próprio, mas a intersubjetividade monádica aberta emerge, ao fim das *CM*, como o fundamento último da efetividade e objetividade mundanas. A objeção do solipsismo, conforme Husserl alerta no *Nachwort* das *Ideen*, só pode ser levantada contra uma compreensão incompleta do sentido do idealismo transcendental (HUSSERL, 1989, p. 418). Este só adquire seu pleno significado quando a “esfera transcendental de ser” é finalmente entendida como “intersubjetividade monadológica” (HUSSERL, 2010, p. 131) – resultado que já nos anunciava em alto e bom som o pomposo título da

Quinta Meditação Cartesiana¹³³.

3.5 A QUESTÃO (OU QUESTÕES?) DA QUINTA MEDITAÇÃO

A tarefa que agora se impõe é a de tentar delimitar a questão específica que a *CM V*, a partir da problematização da experiência do outro e da ameaça do solipsismo, procura responder por meio do percurso brevemente descrito acima. Num primeiro momento, procurar-se-á expor, de forma sumária, algumas possíveis questões as quais a *CM V* estaria abordando. O objetivo é mostrar como um mesmo problema (o solipsismo transcendental) é visto pelos intérpretes como sendo capaz de gerar diferentes questões. Nesse sentido, nossa exposição irá se basear na compilação oferecida por Staehler (2008), que aponta quatro tipos de questões alternativas, expondo a perspectiva de algum autor que as exemplifique¹³⁴.

De início, ter-se-ia o típico problema filosófico das ‘outras mentes’: como a existência de outras mentes poderia ser provada?¹³⁵ (STAEHLER, 2008, p. 100). Um comentador que compreenderia Husserl como tentando responder a alguma variante dessa questão, embora uma mais abrangente que sua formulação básica, seria Smith (2003)¹³⁶. No entanto, Staehler nem mesmo expõe qual seria a questão

¹³³ “*Desvendamento da esfera transcendental de ser como intersubjetividade monadológica*” (HUSSLERL, 2010, p. 131).

¹³⁴ A apresentação de Staehler é extremamente pontual em relação aos autores abordados. Tomaremos como fio condutor a reconstrução que ela traça a respeito da posição dos intérpretes. No entanto, em dados momentos, constata-se que a exposição das interpretações é lacunar. Por isso, quando julgarmos necessário, procuraremos oferecer complementos que tornem as leituras tratadas mais claras e coerentes.

¹³⁵ Staehler não oferece nenhuma definição específica do problema das outras mentes. Basicamente, trata-se da dificuldade em se justificar a crença a respeito da existência de uma ‘vida interior’ de outras pessoas diferentes de mim mesmo, dado que há uma assimetria no modo como tenho acesso direto aos meus próprios estados mentais como *meus*, enquanto no caso dos outros, isso não é possível (não posso ter acesso direto a estados mentais de outros como sendo *seus*). Mas, isso nos leva a dois possíveis problemas. Um, epistemológico: como se poderia justificar o conhecimento de estados mentais como pertencentes a outro sujeito? Outro, conceitual: como podemos mesmo adquirir o conceito de estados mentais pertencentes à outra pessoa que não eu mesmo? (HYSLOP, 2015). Pensamos que este seja um problema até mesmo de difícil transposição em termos fenomenológicos.

¹³⁶ Staehler (2008, p. 100) cita também Sartre, que tomaria o problema da *CM V*

que Smith propõe. Tentemos compreendê-la.

Smith (2003, p. 212-5) assinala que a questão de Husserl é uma muito mais profunda e ramificada que o problema tradicional das outras mentes. O problema seria concernente à possibilidade do próprio *sentido* ‘outro sujeito de experiência’, ou seja, como seria mesmo *pensável* uma outra subjetividade. E, como, em Husserl, as operações de pensamento são realizações intencionais de nível elevado, envolvendo uma fundação em atos mais simples¹³⁷, a questão remeteria para como seria possível algo ser experienciado *como* outro sujeito. Ligado a isso, estaria também em jogo a *existência* desses outros sujeitos, uma vez que questões de sentido e de confirmação não seriam, em última instância, separáveis¹³⁸. Neste ponto, Staehler (2008, p. 101) se mostra crítica em relação a Smith, pois afirma que questões de existência não podem fazer parte dos problemas fenomenológicos, dados os métodos da *epoché* e da redução. Contudo, é preciso atentar que Husserl, conforme indicamos anteriormente¹³⁹, não pode estar preocupado com esse sentido de ‘existência’, o natural, que, efetivamente, está fora de jogo a partir da *epoché*.

Além disso, a posição de Smith (2003, p. 215) é de que a questão final da *CM V* diz respeito à constituição da objetividade do mundo, o que exige que Husserl não só seja capaz de estabelecer a existência de

como tipicamente o de outras mentes. Optou-se por não colocar em discussão a interpretação que Staehler faz da posição de Sartre porque pensamos que isso envolveria tentar compreendê-lo à luz de seu projeto filosófico, o que, obviamente, não nos seria possível aqui. A mesma justificativa vale para a não abordagem de outros filósofos que, em alguma medida, debateram o tema da intersubjetividade em Husserl. Nesse sentido, procuraremos nos ater a alguns dos comentadores da obra husserliana. Relativamente à alusão de Staehler à posição de Sartre, a autora oferece uma rápida e lacunar caracterização desta, tal como presente em *L'être et le néant*, que nos parece não fazer jus nem à dimensão da problemática tratada pelo filósofo francês, nem a seus argumentos. A despeito disso, a perspectiva sartreana nos servirá para alguns *insights* na seção final de nosso trabalho.

¹³⁷ Cf. acima, capítulo II, nota 56.

¹³⁸ Algo a respeito do qual, por exemplo, Pradelle (2008, p. 150), indica o contrário: seria possível dissociar questões de *sentido* e de *validade* de ser. No entanto, conforme expresso acima (seção 3.3), no caso da elucidação da experiência intersubjetiva e dos propósitos de Husserl na *CM V*, é preciso que entre em jogo a *Seinsgeltung*, a confirmação do outro sujeito como “ele próprio aí” (HUSSERL, 2010, p. 132).

¹³⁹ Cf. acima, seção 3.3.

um outro sujeito, mas de uma intersubjetividade na qual uma pluralidade de sujeitos possa entrar em relações de comércio intencional. Assim, se a questão da *CM V* pudesse ser formulada a partir da leitura proposta por Smith, ela deveria ser algo do tipo: ‘Como é possível estabelecer a existência de uma intersubjetividade transcendental, que, por sua vez, possibilitaria a constituição de um mundo objetivo?’¹⁴⁰. Conforme o próprio Smith (2003, p. 213) assinala, trata-se de um problema complexo e ramificado. Também é interessante notar o modo como Smith (2003, p. 247ss) compreende o nível em que se passa a questão de Husserl. O problema, enfim, diria respeito a como a intropatia seria possível para o *ego* que reflete transcendentalmente (ou seja, o ‘terceiro *ego*’, segundo a exposição de Fink¹⁴¹). É este *ego* que se reconhece como subjetividade transcendental, e parte do que seria transferido analogicamente ao outro *ego* é o sentido ‘*ego* transcendental’. Embora essa perspectiva pareça inundar o relato husserliano de um viés artificial, ela permite reconsiderar algumas dificuldades, como aquela apontada por Schutz (1962, p. 197), de que os termos da relação de emparelhamento não seriam *egos* transcendentais, mas sujeitos empíricos, mundanos¹⁴² – o que arrastaria a problemática husserliana para a simples elucidação de uma relação intramundana entre sujeitos psicológicos. Contudo, sobre a artificialidade da proposta de Smith, Staehler afirma que os resultados da elucidação husserliana seriam válidos para todas as relações intropáticas entre seres humanos plenamente desenvolvidos (STAEHLER, 2008, p. 106).

Outra formulação da questão da *CM V* estaria presente em Mensch (1988). Para este autor, o que estaria em jogo na *CM V* é a existência de outros sujeitos, uma vez que, após a epoché e a redução, *ser* equivale a *ser dado* (MENSCH, 1988, p. 24). Este problema, por sua vez, seria originado pelo procedimento metodológico da epoché/redução, pois, dado que se suspende a crença de que há outros que têm as mesmas experiências que eu tenho, não haveria como assegurar sua validade objetiva, gerando uma limitação solipsista às

¹⁴⁰ A interpretação de Smith é consideravelmente mais complexa do que a caricatura apresentada pela reconstrução de Staehler. Com efeito, ela parece se coordenar bem com as questões que vão surgindo ao longo do texto das *CM*.

¹⁴¹ Cf. acima, capítulo I, seção 1.3.2.

¹⁴² Schutz está se apropriando da crítica sartreana de que, desde a perspectiva de Husserl, o que precisaria ser mostrado não é o paralelismo entre *egos* empíricos, mas entre sujeitos transcendentais, e esta ligação não mundana se configuraria como problemática (SARTRE, 2011, p. 304).

experiências próprias (MENSCH, 1988, p. 18). Em relação a essa leitura, as considerações que desenvolvemos anteriormente¹⁴³ não permitem assumi-la, pois compreender o problema desse modo só pode conduzir a duas possibilidades: (1) ou o *ego* é tomado como isolado pela epoché enquanto *um* sujeito entre outros sujeitos, o que implica compreender a imanência fenomenológica como psicológica; ou (2) logo após a epoché, o *ego* se apreende como *um ego* transcendental isolado de outros *egos* transcendentais. Essa segunda opção gera dois problemas: (i) Husserl afirma que, ao adentrar o domínio transcendental, o *ego* não tem como saber nada a respeito de uma intersubjetividade transcendental (HUSSERL, 2010, p. 78; p. 185); (ii) seria preciso considerar que, na atitude natural, o *ego* estava em um comércio intencional com outros sujeitos transcendentais, situação da qual ele, agora, se veria privado – hipótese que configura uma *metabasis*, pois se vale de conhecimentos naturais para inferir consequências transcendentais.

De qualquer modo, a questão, sob a ótica de Mensch, embora Staehler (2008, p. 101-2) não a formule expressamente, soaria como algo do gênero: ‘Como, a partir da experiência transcendental, pode-se provar a existência de outros *egos*?’. Aqui, a *metabasis* da leitura de Mensch se torna ainda mais flagrante. Pois, após indicar que o problema se origina na suspensão da tese natural a respeito da existência dos outros, ele afirma que, se a elucidação dos modos de doação do outro não puder fornecer bases suficientes que justifiquem a posição dos outros (sua existência), então, o resultado inelutável é o solipsismo (MENSCH, 1988, p. 24). Ora, Mensch não está confundindo dois sentidos de ‘existência’, o da validade ‘ingênua’ suspendida pela epoché e o da *Seinsgeltung* enquanto constituição transcendental? Pois o problema teria origem devido ao primeiro, e sua solução dependeria de se assegurar o segundo. Ou seja, seria preciso estabelecer a efetividade do outro *enquanto algo constituído* como solução para o problema da suspensão de sua efetividade *natural*. Ao nosso entendimento, isso é confundir completamente o plano fenomenológico com problemas naturais, deixando uma questão originada na atitude natural determinar o sentido de questões transcendentais.

Segundo afirma Staehler (2008, p. 101-2), a interpretação de Mensch envolve uma série de confusões, como o fato de acusar Husserl de violar a epoché ao assumir a existência dos outros como parte, justamente, da ‘prova’ de sua existência. Para nossos propósitos, basta

¹⁴³ Cf. acima, seção 3.1.

indicar o contexto que Mensch acredita originar o problema (a suspensão da realidade intersubjetiva natural na epoché) e a questão daí derivada; o que, de acordo com as exposições anteriores de nosso trabalho, indica um mal-entendido, ponto sobre o qual temos de concordar com Staehler¹⁴⁴.

¹⁴⁴ Efetivamente, a interpretação de Mensch é complexa, mas, permeada de ambiguidades e entendimentos no mínimo discutíveis a respeito da filosofia de Husserl. Por exemplo, Mensch (1988, p. 11ss) interpreta a epoché como um procedimento que ajuda a evitar uma *petitio principii* (algo próximo da interpretação de LOHMAR, 2003 – cf. capítulo I, seção 1.1): suspender uma tese que se está tentando validar, a fim de examinar a evidência que a embasa (os fenômenos). A *petitio* estaria em assumir como parte dessa evidência algo da própria tese a ser validada. Ora, aqui parece haver uma dose imensa de cartesianismo no entendimento de Husserl, como se a epoché fosse a suspensão de uma crença a fim de justificá-la sobre bases mais seguras. Qual seria o papel da epoché universal? Desconsiderar a tese geral da atitude natural (o ser-ai ingênuo do mudo) a fim de prová-la a partir de evidências fenomenológicas? Ora, isso não passa de uma absurda incompreensão do sentido da problemática do conhecimento em Husserl. Não se trata de ‘provar’ a efetividade natural das coisas, mas compreendê-la enquanto realização intencional da consciência transcendental. A leitura de Mensch mistura o sentido da efetividade natural e o da efetividade enquanto correlato da consciência; e é somente este último que interessa a Husserl. Conforme Husserl alerta em *Krisis*, “não importa assegurar a objetividade, mas compreendê-la” (HUSSERL, 2012b, p. 155). Nesse sentido, a concepção de Mensch remete ao problema do ‘círculo epistemológico’ ao qual Husserl faz alusões em algumas passagens (cf. acima, capítulo I, notas 53 e 56). Mas, é preciso notar que quando Husserl fala do círculo, é para indicar o absurdo que ele implica, e não para mostrar que devemos adotar uma estratégia para evitar algum tipo de argumento falacioso no qual a conclusão a ser estabelecida já estivesse contida nas premissas. Talvez, por isso, Husserl nunca tenha utilizado o problema do círculo como uma via para a redução fenomenológica, pois isso poderia implicar que um problema atrelado ao ‘enigma da transcendência’, questão vinculada à concepção natural-psicologista do problema do conhecimento, pudesse determinar o sentido daquilo que deve ser buscado como uma “*nova ideia de fundamentação do conhecimento*, a saber, enquanto fundamentação transcendental” (HUSSERL, 2010, p. 75, grifo do autor). No caso do relato da *CM V*, Husserl violaria a epoché ao cometer a *petitio* de assumir a pressuposição da existência de uma intersubjetividade, exatamente o que deveria ser ‘provado’. Para comprovar o reconhecimento de outro sujeito, o critério seria o de que ele se comportasse corporalmente de uma forma harmônica em relação a um mundo de sentidos compartilhados. Mas, esse critério já seria um princípio definidor do que é um mundo intersubjetivo. Assim, Husserl assumiria como parte da evidência para a posição do outro algo

O terceiro tipo de leitura indicada é a de Theunissen (1984). De acordo com Staehler, a questão da *CM V*, na perspectiva deste autor, seria “como a constituição do mundo objetivo é provocada?”¹⁴⁵ (STAEHLER, 2008, p. 102, tradução nossa). Com efeito, a questão da *CM V*, para Theunissen, parece se originar na solidão que a *epoché* e a redução fenomenológica acarretam para o fenomenólogo, o que inevitavelmente geraria um entendimento solipsista do conceito de constituição – ao ponto de Theunissen (1984, p. 45, p. 50-1, p. 56-7) afirmar que a redução primordial é uma repetição da redução transcendental, pois esta deixaria de lado a capacidade constitutiva de outro *ego*, fazendo com que o processo constitutivo de ambas resulte num mundo de meros corpos físicos, ou seja, o escopo do mundo primordial seria o mesmo do mundo revelado logo após a *epoché*. O objetivo de Husserl, então, seria o de constituir um mundo objetivo, embora essa meta não seja apresentada claramente na *CM V* (THEUNISSEN, 1984, p. 58); e a teoria da intersubjetividade não passaria de um meio para essa finalidade (THEUNISSEN, 1984, p. 109).

que faz parte dessa posição (MENSCH, 1988, p. 36ss). No máximo, aqui, ter-se-ia uma ruptura da redução primordial, mas não da *epoché* transcendental. Mas, mesmo assim, três coisas precisam ser destacadas: (1) em nenhum momento Husserl está negando que haja um mundo social compartilhado enquanto fenômeno transcendental, e isso constitui o ponto de partida das análises – aspecto assinalado por Staehler (2008, p. 102) como uma réplica às críticas de Mensch; (2) o comportamento corporal do outro deve ser semelhante ao do *ego* em seu mundo primordial, e não ao de um sujeito numa comunidade de sentidos compartilhados; (3) conforme explica Cairns (SCHUTZ, 2010, p. 30, nota 38; p. 31, nota 42), quando a transferência do sentido ‘soma’ ocorre no emparelhamento, o nível do isolamento artificial do *ego* primordial já foi superado, o que, então, invalidaria a acusação de que Husserl estaria utilizando elementos do mundo social para validar a transferência de sentido, pois, no nível superior, já se estabeleceria um comércio intencional entre os *egos* que sofreram a *Paarung*. Além disso, Mensch não parece atentar para o nível extremamente elementar envolvido na *Paarung*, pois se trata tão somente da transferência de sentido ‘organismo animado’ (cf. acima, nota 122), ou seja, uma transferência que abriria um horizonte de possibilidades de experiência a serem confirmados por um comportamento ainda ‘rudimentar’, tal como o do *ego* na esfera primordial (um soma entre corpos no espaço), pois, afinal, “*alter* quer dizer *alter ego*, e o *ego* que está aqui implicado sou eu próprio, constituído no interior da minha propriedade primordial” (HUSSERL, 2010, p. 149, grifo do autor).

¹⁴⁵ “*How is the constitution of the objective world brought about?*”.

Para Staehler (2008, p. 102), torna-se no mínimo estranho pensar na intersubjetividade como um meio para esse objetivo, dado que o ponto de partida e o ponto de chegada de Husserl coincidiriam, algo reconhecido pelo próprio Theunissen (1984, p. 110). Assim, de acordo com Staehler (2008, p. 102), seria mais adequado pensar intersubjetividade e mundo objetivo em seu entrelaçamento como, simultaneamente, início e fim do relato husserliano. Nesse sentido, convém observar que, se nossa leitura estiver correta, o ponto de partida e o ponto de chegada de Husserl *não* coincidem, pois se trata, de um lado, de uma relação, estabelecida após a epoché e a redução, na qual o *ego* transcendental se encontra em contato com o *alter ego* enquanto ‘outro homem’; este guarda referência ao *ego* puro somente porquanto este esteja dado no mundo também como ‘homem’, mas, esta referência não é, ainda, ao *ego* como transcendental (FINK, 1998, p. 303). De outro lado, o ponto final da análise husserliana é a constituição de uma intersubjetividade transcendental, portanto, de um mundo objetivo transcendentalmente atestado com esse sentido. Logo, o nível em que se estabelecem os pontos inicial e final não parecem ser os mesmos, em termos constitutivos.

No entanto, a interpretação de Theunissen poderia ser debatida a respeito de algumas pressuposições: primeiro, conforme já questionado anteriormente¹⁴⁶, o nível formal das análises constitutivas das *CM II-IV* permitem tomá-la (a constituição), *a priori*, como algo solipsista? Segundo, Theunissen afirma que o escopo do mundo reduzido e o do mundo primordial coincidem, algo negado por Husserl (2001a, p. 209, nota 3).

Entretanto, é preciso ressaltar a densidade e a argúcia do texto de Theunissen, riquíssimo em detalhes e profundo em suas análises e críticas. Destas, indicaremos somente aquelas que Staehler tenta rebater. Em primeiro plano, Theunissen (1984, p. 110) critica a preocupação primacial de Husserl com o mundo, frente àquela dedicada ao outro. Em segundo lugar estaria o caráter mediador do mundo em relação à unificação do outro como objeto e como sujeito, mediação sem a qual não seria possível ultrapassar essa cisão (1984, p. 110). Em relação ao primeiro ponto, Staehler (2008, p. 103) questiona por que não se poderia abordar a experiência do outro a partir do mundo, pois, da perspectiva de Husserl, intersubjetividade e mundo ver-se-iam entrelaçados por essência, tanto quanto os conceitos de *diálogo* e de *outro*, por exemplo. Sobre a segunda crítica, a opinião de Staehler é que a cisão do outro

¹⁴⁶ Cf. acima, nota 23.

entre objeto e sujeito, somente ultrapassada pela mediação do mundo, seria um paradoxo que Husserl admitiria em relação ao próprio *ego*, permanecendo como uma tensão essencial que, nessa situação, não poderia ser utilizada como argumento contra Husserl (STAEHLER, 2008, p. 103)¹⁴⁷.

A última alternativa que Staehler (2008) analisa é a interpretação de Steinbock (1995). Para esse autor, a preocupação da *CM V* seria

¹⁴⁷ Sobre este último ponto, Staehler não fornece qualquer suporte textual a partir de Husserl. A respeito das réplicas de Staehler a Theunissen, elas nos parecem lacunares e perdem o ponto central do argumento. O problema, para Theunissen, é que Husserl assumiria como fio condutor para a análise da *CM V* o “modo ôntico-noemático de doação do outro”, tal como dado na experiência comum (HUSSERL, 2010, p. 133). A dificuldade reside em que, num contexto intersubjetivo, a comunicação pessoal não seria uma categoria ôntica entre outras, derivada da comunalização dos *egos* *via* um mundo visado por todos, mas seria, antes, o elemento definidor do que é um mundo comum. A abstração que Husserl tem de operar, tomando o outro simplesmente sob a duplicidade objeto-no-mundo/sujeito-para-o-mundo, acabaria por eliminar aquilo que é decisivo. A questão toda é que o outro nunca seria dado diretamente, mas sempre pela mediação de um mundo comum; ele só seria reconhecido como outro por se tratar de outro sujeito para o mesmo mundo que o meu. Toda essa problemática seria gerada pelo interesse estritamente teórico da atitude transcendental ao voltar-se para a experiência do outro (THEUNISSEN, 1984, p. 110ss, p. 121-2, p. 129, p. 130ss, p. 133-4). Como se pode ver, a posição de Theunissen é extremamente mais complexa do que aquilo que é expresso por Staehler, e uma abordagem que fizesse justiça à riqueza de sua interpretação nos levaria para longe de nosso escopo. No entanto, é possível tecer um comentário, apropriando-se da interpretação de Pradelle (2008, p. 174): no fundo, o problema todo estaria enraizado na preocupação husserliana com a justificação daquilo que *valida* um sentido, com a evidência que *preenche* uma visada, ou seja, com o desiderato de ‘tudo ver’, o caráter *intuitivo* da fenomenologia husserliana. É isso que levaria Husserl a substituir o contexto do vir-ao-encontro do outro na cotidianidade da esfera prática (ao modo de Heidegger), ou o apelo do outro que coloca o eu numa situação de passividade ética (ao estilo levinasiano), pela “modalidade neutra do interesse teórico, que tende em direção à evidência justificadora de um sentido” (PRADELLE, 2008, p. 174, tradução nossa) ([...] *la modalit  neutre de l’intérêt th or tique, qui tend vers l’évidence justificatrice d’un sens*). Por isso a decomposição de um sentido já sempre dado em estratos noemáticos que se ordenam de acordo com a validade que lhes pode ser adscrita, partindo daquilo que pode ser verificado ‘em primeira mão’ por um *ego* solipsista, conscientemente construído pela simula o de um mundo privado do outro.

responder à pergunta “como o outro é constituído *qua* outro?”¹⁴⁸ (STAEHLER, 2008, p. 104, grifo do autor, tradução nossa). Na visão de Steinbock, Husserl falharia nessa tarefa, que implicaria analisar o sentido pleno de ‘outro’, pois ele não atentaria para suas dimensões social, política e histórica (STAEHLER, 2008, p. 104). Sobre este ponto, Staehler concorda, mas alerta que o próprio Husserl reconhece essas limitações¹⁴⁹, e que, afinal, a questão da *CM V* não diz respeito ao outro em suas mais variadas dimensões, mas somente a um sentido o mais básico e abstrato possível, sobre o qual, posteriormente, poder-se-ia abordar tópicos como a linguagem, narratividade, história, socialidade etc. (STAEHLER, 2008, p. 104, p. 107). A ideia central da leitura de Steinbock é a distinção que ele traça entre dois termos que Husserl utilizaria de maneira intercambiável: ‘outro’ (*other, Andere*) e ‘alheio’ (*alien, Fremd*). Enquanto aquele sugere uma remissão e, conseqüentemente, um caráter secundário em relação a um termo que lhe seria anterior, este último representaria caracteres como alteridade radical, estranheza, não-familiaridade, inacessibilidade (STEINBOCK, 1995, p. 57-8). A dificuldade seria que, numa filosofia como a de Husserl, o outro sempre seria uma segunda subjetividade¹⁵⁰, permanecendo uma relação unilateral de fundação (STEINBOCK, 1995, p. 59-60).

Especificamente no relato contido na *CM V*, Husserl falharia pelo fato de buscar elucidar a transcendência do alheio; e assim, falharia também em abordar o tema da objetividade. Isso porque o *alheio* acabaria sendo tratado como o *outro*. Além disso, em relação à motivação para a questão pela elucidação do alheio, Husserl não estaria lidando com nenhum solipsismo em sentido tradicional, pois a existência dos outros seria algo já tomado como dado, como um fato a ser clarificado (STEINBOCK, 1995, p. 65). A questão, então, relativa ao caráter alheio do outro não seria passível da elucidação pretendida por Husserl, ao menos não segundo seus métodos, a respeito dos quais Steinbock aponta uma série de deficiências em relação à tarefa posta: o início pela abstração do que é alheio; a constituição não iria além do

¹⁴⁸ “[...] *how the Other is constituted qua Other*”.

¹⁴⁹ No próprio texto das *Meditações*. Cf. HUSSERL, 2010, p. 166-7. Cf. acima, seção 3.4.4.

¹⁵⁰ “[...] na elucidação transcendental, o sujeito humano alheio é, precisamente, um segundo sujeito transcendental” (HUSSERL, 1972, p. 258, tradução nossa) ([...] *dans l’élucidation transcendantale, le sujet humain étranger est précisément un second sujet transcendantal*).

nível da relação entre o soma próprio e o do outro, permanecendo numa perspectiva eu-tu estritamente sincrônica; as análises estáticas não permitiriam abordar temas como a historicidade e a gênese do *ego*; quando da reintrodução dos níveis culturais mais elevados, simplesmente haveria uma reprodução do modelo *ego-alter ego*, somente que em um grau mais alto (STEINBOCK, 1995, p. 66).

Tentando responder à ideia geral de Steinbock, Staehler (2008, p. 104) assinala que, no contexto das *CM*, ‘alheio’ significa *alheio ao ego* (*ichfremd*)¹⁵¹ – e, segundo a perspectiva da autora (que apresentaremos logo em seguida), isso significaria ‘*inacessível ao ego*’¹⁵². Além disso, Staehler assinala, relativamente à crítica de Steinbock à abordagem husserliana das dimensões mais elevadas da esfera intersubjetiva, que o resultado principal concernente ao alheio e ao mundo alheio (*alienworld*) é sua *inacessibilidade*, embora tais relações se passem em um nível mais elevado (STAEHLER, 2008, p. 104)¹⁵³.

Afinal, Staehler oferece seu veredito sobre as quatro interpretações analisadas: para a autora, todas as posições têm um traço em comum, qual seja, concebem a questão de Husserl como sendo muito mais ambiciosa do que realmente seria. Segundo Staehler (2008, p. 105), Husserl não estaria nem tentando responder a um solipsismo existencial, pois o mundo intersubjetivo já seria dado de início, restando a questão pelo *como* da doação do outro; nem tentando estabelecer a objetividade. A questão de Husserl seria, no final das contas, bem mais

¹⁵¹ Com efeito, nas *CM*, Husserl fala do alheio, cuja forma primária é a do *alter ego*, como aquilo que é um “não-eu” (HUSSERL, 2010, p. 146). No original, “*Nicht-Ich*” (HUSSERL, 1973a, p. 136).

¹⁵² Aqui, é possível reforçar a perspectiva de Staehler com aquilo que é apontado por Zahavi (2001, p. 119-20): falar do outro como alheio é utilizar um conceito relacional, que remete para o próprio. O alheio é alheio *para mim*, e não para si mesmo; e quando se fala da constituição do alheio, é de sua constituição para mim, e não de sua constituição para si mesmo, o que anularia toda alteridade.

¹⁵³ Nunca é excessivo lembrar que Husserl adverte sobre o caráter de “linhas grosseiras” (HUSSERL, 2010, p. 167) dos esboços sobre as relações intersubjetivas daquilo que ele chama de “personalidades de ordem superior” (HUSSERL, 2010, p. 169). Ainda, é preciso apontar que Husserl, efetivamente, entende as relações entre culturas como um “tipo de *intropatia* na humanidade alheia e na sua cultura” (HUSSERL, 2010, p. 170, grifo do autor). Mas, estas relações são marcadas pelo caráter da inacessibilidade, do mesmo modo que a esfera primordial de um outro *ego* me é inacessível, algo indicado por Staehler (2008, p. 104, p. 108).

simples e menos pretensiosa: “*Como o outro me é dado no nível mais básico?*”¹⁵⁴ (STAEHLER, 2008, p. 105, grifo do autor, tradução nossa). A resposta a essa questão viria na forma da *inacessibilidade* que é experienciada no encontro com o outro, que demarcaria seu caráter ‘outro’, e que seria, por fim, o tema central da *CM V*.

É interessante notar que Staehler, em sua exposição, em nenhum momento questione pelo modo como os diversos intérpretes entendem a *motivação* de Husserl para elaborar a questão a ser respondida pela *CM V*. Parece ficar implícito em seu texto que todos assumem a dificuldade do solipsismo como uma razão suficiente para a derivação de perguntas bastante heterogêneas, como mostramos acima. Nesse sentido, mesmo Staehler (2008, p. 111) assume que a motivação subjacente à questão da *CM V* é a irrupção da objeção do solipsismo. No entanto, Husserl, de fato, não estaria tentando livrar a fenomenologia de uma situação inicial de solipsismo na qual ela se veria enredada (STAEHLER, 2008, p. 112), ponto em que concordamos, dado o que já expusemos anteriormente. Segundo a leitura de Staehler, o solipsismo é uma ilusão desde o início¹⁵⁵ (STAEHLER, 2008, p. 112-3), o que não oferece grande ajuda para compreender por que Husserl teria de impor a si mesmo essa dificuldade. O tema da experiência do outro parece emergir simplesmente como um novo tópico incluído na agenda do fenomenólogo, e sua ligação com a objeção do solipsismo funcionaria como um modo de utilizar uma concepção típica da atitude natural a fim de motivar a abordagem desse novo tema¹⁵⁶ (STAEHLER, 2008, p. 112).

Obviamente, a presente seção não pretendia (e nem poderia ser) mais que uma exposição de pontos de vista alternativos a respeito do problema ao qual Husserl busca dar uma resposta na *CM V*. Nosso objetivo foi somente o de ilustrar a aparente falta de acordo sobre qual seria a pergunta abordada por Husserl, bem como a opinião predominante de que sua resposta é insuficiente.

Agora, cremos que é chegado o momento de tentar dar um passo adiante. Se nossa análise do desenvolvimento dos temas das *CM* for, na pior das hipóteses, apenas longinquamente fiel à letra de Husserl, pode-

¹⁵⁴ “*How the Other is given to me on the most basic level?*”.

¹⁵⁵ Algo com o qual Husserl concorda plenamente, mas que ele aponta que só é desvendado ao final do percurso da *CM V*.

¹⁵⁶ O que parece implicar que se trataria de mais uma análise constitutiva entre outras, o que não corresponde à leitura que desenvolvemos até aqui. Cf. seção 3.3.

se dizer que há uma cadeia de razões que conduzem à posição do problema do solipsismo. Desta dificuldade, parece que se pode derivar uma série de questões que serviriam de trampolim para sua superação, ou mesmo que, em última instância, não lhe estariam verdadeiramente conectadas. Tentaremos, na seção seguinte, circunscrever alguns elementos ligados à posição da objeção do solipsismo, bem como à pretendida solução apresentada por Husserl, a fim de encetar, em caráter de hipótese de estudo, uma articulação da possível questão a qual Husserl se dedica na *CM V*.

3.5.1 Entre fenomenologia e realismo transcendental: uma possível questão para a Quinta Meditação?

Dada a aparente multiplicidade de questões que podem se ligar à objeção solipsista à fenomenologia, seria possível arriscar uma formulação diferente? E por quê? Quanto à última indagação, pensa-se que as questões estabelecidas pelos intérpretes encontram em sua base um ponto comum: todas tomam o método fenomenológico e a filosofia husserliana como naturalmente inclinados ao solipsismo¹⁵⁷. Entretanto, as investigações anteriores tentaram mostrar que a situação se mostra um pouco mais complexa, e seria preciso indagar se as questões que assumem tacitamente o caráter solipsista da redução fenomenológica não cairiam sob uma pressuposição comum: a de que o *ego* é um ego isolado a partir da epoché e da redução, entendimento que Husserl tenta afastar, conforme visto anteriormente.

Que formulação da questão da *CM V* poderia ser tentada, mesmo que a título de hipótese?¹⁵⁸ Gostaríamos de partir de uma crítica contundente à solução oferecida por Husserl, que parece, afinal, não superar o problema inicial, se este consistia em estabelecer o outro como outro *ego* transcendental. Trata-se de uma observação de Sartre, para

¹⁵⁷ Com exceção, talvez, de Staehler (2008).

¹⁵⁸ É de extrema importância voltar a destacar que a exposição precedente dos diferentes tipos de problemas que podem emergir da *CM V* não pretendeu ser mais que um exercício de ilustração da discrepância existente entre as opiniões dos comentadores. Não é e nem poderia ser nosso objetivo discutir pormenorizadamente cada uma delas. Cada leitura encontra sua legitimidade a partir do quadro mais amplo de como se interpreta o pensamento husserliano. Nossa tentativa, nessa seção, será procurar extrair resultados daquilo que viemos desenvolvendo desde o início de nosso trabalho, e não oferecer uma confrontação ou alternativa que se pudesse pretensamente julgar mais ou menos correta que as posições apresentadas.

quem, na filosofia husserliana,

o outro é o objeto de intenções vazias; por princípio, o outro se nega e foge: a única realidade que resta, portanto, é a da minha intenção: o outro é o noema vazio que corresponde à minha visada em direção a ele, na medida em que aparece concretamente em minha experiência: **é um conjunto de operações de unificação e de constituição de minha experiência**, na medida em que ele aparece como um conceito transcendental (SARTRE, 2011, p. 305, negrito nosso, tradução modificada).

O que a leitura de Sartre indica? Nada menos que, ao fim e ao cabo, a solução husserliana não ultrapassa a objeção inicial posta pelo ‘crítico imaginário’. Pois, esta objeção não era a de que os outros não se resumem a “simples unidades sintéticas de possível confirmação em mim”? (HUSSERL, 2010, p. 131). Em que, exatamente, a elucidação husserliana superou esse desafio? Pois o outro foi constituído como “outro que é verdadeiramente, a partir das correspondentes sínteses de concordância”; o *alter ego*, enfim, “constitui-se em mim” (HUSSERL, 2010, p. 183-4). Ora, isso não pode surpreender, uma vez que, para conduzir a argumentação da *CM V*, Husserl assume, como pedra de toque para a solução do problema, exatamente as “intencionalidades”, “sínteses” e “motivações” segundo as quais “o sentido *alter ego* se forma em mim e, sob o título de *experiência concordante do que me é alheio*, se confirma como sendo e mesmo como estando, a seu modo, ele próprio aí” (HUSSERL, 2010, p. 132, grifo do autor). Mas, não eram justamente estas experiências que se estava questionando?¹⁵⁹

¹⁵⁹ A pertinência da crítica sartreana, aqui, é a de fornecer um *insight* para que novos elementos sejam postos em jogo. Apesar de, nessa passagem específica, Sartre estar criticando, justamente, a definição da presença do outro como uma ausência (cf. acima, seção 3.4.3), este é o modo pelo qual Husserl define aquilo que é determinante do modo de ser do outro, sua inacessibilidade. Conforme já indicado, talvez perguntar por algo mais que isso seja, do ponto de vista husserliano, exigir uma evidência que não é adequada à experiência do outro (HUTCHESON, 1980, p. 159). No entanto, se a crítica de Sartre permanece como algo inultrapassável para a solução husserliana, trata-se de uma questão que não poderia ser respondida aqui. O máximo que tentamos fazer foi utilizá-la como ponto de partida para escavar sob o relato husserliano algum outro elemento que pudesse se juntar ao quebra-cabeça que viemos perseguindo desde

Nesse sentido, gostaríamos de chamar a atenção para um texto de Fink¹⁶⁰, preparado com a finalidade de ser inserido na passagem entre os §§ 48 e 49 das *CM*, no exato ponto em que se encerra a explicação dos conteúdos da esfera primordial e se inicia, efetivamente, a clarificação da intencionalidade da intropatia. Este texto mostra algumas implicações do recurso metodológico da segunda epoché (a redução à propriedade), e se harmoniza com as passagens em que Husserl afirma que a primeira coisa a fazer, a fim de buscar a resolução da objeção solipsista, é delimitar o *ego* naquilo que lhe é próprio, isto é, naquelas vivências e unidades de validade “que são concretamente inseparáveis dele” (HUSSERL, 2010, p. 136)¹⁶¹.

Nesse pequeno escrito, Fink faz um balanço do que se alcançou com a separação entre o próprio e o alheio. Com a redução primordial, se perfaz a evidência de que a constituição egológica, enquanto exclusivamente própria ao *ego*, não conduz à constituição da plena objetividade do mundo; o fenômeno ‘mundo objetivo’, portanto, não pode ter sua origem transcendental senão parcialmente no *ego*, muito embora as unidades de sentido que constituem a objetividade do mundo tenham sua validade e sejam dadas nos vividos transcendentalmente reduzidos (FINK, 1998, p. 305). Por outro lado, enquanto homem da atitude natural, o *ego* se mantém em relações de experiências comuns com outros homens, e estas não desaparecem com a efetuação da

o início de nosso trabalho.

¹⁶⁰ Texto nº 16 do *Ergänzungsband* da Sexta Meditação Cartesiana. Cf. capítulo I, nota 65 e referências.

¹⁶¹ Desde já é preciso salientar que permanece certa tensão entre o tom do texto de Fink e o de Husserl. Dos textos elaborados para o remanejamento das *CM*, somente aqueles relativos às duas primeiras Meditações foram largamente anotados por Husserl. Contudo, conforme explica Bruzina (1988, p. xxxi), qualquer discrepância que pudesse surgir na colaboração entre Husserl e Fink era algo que se desenhava sobre um quadro mais amplo de acordo mútuo. As diferenças entre ambos, quando existentes, seriam problemas genuínos que se originavam de dentro da fenomenologia transcendental. Talvez por isso Husserl pudesse afirmar que ninguém havia entendido a fenomenologia como Fink (BRUZINA, 1988, p. xxxii). No entanto, alertamos que não se está tomando Fink por Husserl, mas tão somente buscando justapor certos detalhes que parecem trazer maior coerência a um relato (o da *CM V*) reconhecidamente complexo e, por vezes, obscuro; fato ao qual prestam testemunho as intermináveis reelaborações e adendos ao texto original. Além disso, acreditamos que o juízo positivo de Husserl tenha algum valor como testemunho do entendimento de Fink a respeito de sua filosofia.

redução transcendental. Entretanto, eis a “espantosa *maravilha*”¹⁶² que faz com que a subjetividade transcendental tenha unidades de sentido que compõem um mundo objetivo, mas que, todavia, tenham como fonte uma outra unidade de sentido constituída, a saber, o “outro fenomenal”¹⁶³ (FINK, 1998, p. 306, grifo do autor, tradução nossa). Dessa constatação, uma série de aporias parece se seguir, e Fink passa a despejá-las, uma após a outra: o *ego* não disporia, então, de uma segunda forma indireta de constituição, na qual ele seria a origem transcendental do sentido objetivo do mundo, e que atribuiria, de maneira inconsciente, a uma de suas unidades de sentido, o outro *ego*, as contribuições de sentido que ajudariam a compor esse quadro? “Como a facticidade¹⁶⁴ das contribuições de sentido alheias à constituição essencialmente próprias do mundo deve poder, em geral, ser compreendida?”¹⁶⁵ (FINK, 1998, p. 307, tradução nossa). Ter-se-ia que adscrever ao *ego* e às suas realizações intencionais próprias, isto é, primordiais, a plenitude das operações constitutivas? Para Fink, que as realizações intencionais de sentido alheio não possam ser derivadas de alguma operação constitutiva *própria* ao *ego* transcendental é algo “atestado de maneira evidente pela *redução à primordialidade*, à essência própria. Nela, encontramos o *princípio da separação metódica de toda ‘estrangeiriza’*”¹⁶⁶ (FINK, 1998, p. 307, grifo do autor, tradução nossa).

Qual seria a solução para este estranho paradoxo? De acordo com Fink, a admissão de que por meio do outro dado no fenômeno reduzido ‘mundo’ é indicada outra subjetividade transcendental, com a qual o *ego* se manteria em uma comunidade transcendental (FINK, 1998, p. 307-8). Ora, como atestar essa estranha hipótese?

Trata-se aí somente, sob a forma de uma *hipótese*, do esboço de uma possibilidade de elucidação

¹⁶² “[...] *étonnante merveille*”.

¹⁶³ “[...] *l’« autre phénoménal »*”.

¹⁶⁴ O caráter de que a presença de um sentido alheio no fenômeno reduzido é um *fato* é algo acentuado na página seguinte por Fink (1998, p. 308). Em *FTL*, Husserl destaca o *fato* de que somos conscientes do mundo sempre como algo de objetivo, ‘aí-para-qualquer-um’ (HUSSERL, 1962, p. 252-3).

¹⁶⁵ “*Comment la facticité des contributions de sens étrangères à la constitution essentiellement propre du monde doit-elle pouvoir être comprise ?*”.

¹⁶⁶ “[...] *attesté de manière évidente par la réduction à la primordialité, à l’essence propre. En elle nous avons trouvé le principe de la séparation méthodique de toute « étrangèreté »*”.

transcendental unificada do fenômeno do mundo? Há uma via que conduza à atestação transcendental dessa “hipótese”? A via buscada não é outra que a própria *teoria transcendental da intropatia*¹⁶⁷ (FINK, 1998, p. 308, grifo do autor, tradução nossa).

O que o texto de Fink mostra é que o *ego*, reduzido à sua primordialidade, àquilo que lhe é próprio, não poderia constituir o fenômeno transcendental ‘mundo’, tal como este é portador de um sentido saturado da presença de elementos alheios ao *ego*. Mas, a facticidade da pregnância do outro no fenômeno mundo, com o sentido que este tem preservado na redução transcendental, parece exigir uma explicitação transcendental deste fato. O que resulta do primeiro passo metodológico de Husserl (a redução ao próprio), então, parece ser a necessidade de uma intersubjetividade transcendental. Entretanto, é preciso perguntar: em que medida a interpretação de Fink pode se adequar ao texto de Husserl?

Acreditamos que há dois momentos distintos da argumentação husserliana que permitem uma aproximação, embora talvez Husserl não aprovasse a formulação explícita de Fink, dada sua inclinação sub-reptícia a uma solução cartesiana¹⁶⁸. O que está em jogo é compreender um papel da redução primordial que não seja simplesmente o de evitar uma *petitio*¹⁶⁹, mas, o de clarificar aquilo que está dado no mundo transcendentalmente reduzido.

O primeiro ponto que aproxima a preocupação husserliana com o que é descrito por Fink é o da própria posição da objeção do solipsismo. Se atentarmos aos desdobramentos do que lhe está implícito, veremos que aquilo que parece ser posto em causa, a partir da aparente incapacidade em se alcançar os outros ‘eles mesmos’, é uma inevitável clausura do *ego* naquilo que lhe é *próprio* e nele *se esgota*:

¹⁶⁷ “*S’agit-il là seulement, sous la forme d’une hypothèse, de l’esquisse d’une possibilité de l’élucidation transcendantale unifiée du phénomène de monde ? Y-a-t-il une voie qui mène a l’attestation transcendantale de cette « hypothèse » ? La voie recherchée n’est autre que la théorie transcendantale de l’empathie elle-même*”.

¹⁶⁸ O argumento de Fink não deixa de lembrar o de Descartes em sua Terceira Meditação: como posso ter em mim uma ideia que me ultrapassa inelutavelmente, isto é, a ideia de Deus? Como o finito poderia conter o infinito? Cf. DESCARTES, 2005, p. 57-82.

¹⁶⁹ Cf. acima, seção 3.4.1.

Reflitamos mais de perto. A redução transcendental vincula-me à corrente das minhas vivências puras de consciência e às unidades constituídas através das suas atualidades e potencialidades. Parecerá, então, óbvio que tais unidades sejam **inseparáveis** [*unabtrennbar*] do meu *ego* e assim, que pertençam à **sua própria concreção** [*seine Konkretion selbst*] (HUSSERL, 2010, p. 131, itálico do autor, negrito nosso).

Não é desde logo óbvio que o meu campo de conhecimento transcendental não se estende para lá da minha esfera de experiência transcendental e daquilo que está nela sinteticamente contido? Não é óbvio que tudo isto é definido através do **meu próprio ego transcendental** [*mein eigenes transzendentales ego*] e que nele **se esgota**? (HUSSERL, 2010, p. 132, itálico do autor, negrito nosso).

A dificuldade relativa à experiência de outros *egos*, que teriam de ser buscados ‘para lá’ daquilo que se dá fenomenologicamente, parece funcionar como o ponto originário de uma força centrífuga, que impulsiona uma série de dificuldades que vão para muito além de seu centro de origem. O *ego* se esgota em si mesmo, não se estende para além de sua concreção, das unidades de sentido constituídas que lhe são inseparáveis. O uso de termos como “simples representação” (*Vorstellung*), “algo representado em mim” (*Vorgestelltes in mir*) (HUSSERL, 2010, p. 131)¹⁷⁰, indicam que a desconfiança a respeito da experiência dos outros faz ganhar força um sem-número de problemas associados à perspectiva natural-psicologista, justamente aquilo que as Meditações anteriores vinham substituindo por noções genuinamente fenomenológicas (como o conceito de imanência intencional, que deveria abolir a cisão entre um objeto ‘para mim’ e um objeto ‘em si’)¹⁷¹ – a hipótese do realismo transcendental o confirma: seria preciso abandonar o *ego*, buscar um caminho da imanência egológica para uma

¹⁷⁰ Os termos em alemão estão em HUSSERL, 1973a, p. 121.

¹⁷¹ Ou o conceito de noema, desenvolvido em maior detalhe em *Id I*: este não seria representação subjetiva, confusão que Husserl procura afastar (HUSSERL, 2006, p. 207-8). Cf. acima, capítulo II, seção 2.3. Também no mesmo capítulo, notas 96 e 97.

transcendência ‘em si’, “o próprio mundo que é em si” por detrás do que se constitui no *ego* como algo que lhe é inseparável (HUSSERL, 2010, p. 132). Veja-se que todas as concepções genuinamente fenomenológicas aparentam colapsar sob o peso da dificuldade inicial de que, supostamente, não se pode alcançar os outros *egos* ‘em si mesmos’.

Agora, quando Husserl coloca em ação a redução “ao meu eu-mesmo concreto” (*konkretes Ich-selbst*), ou seja, o *ego* naquilo em que ele constitui “unidades sintéticas que são inseparáveis dele [*von ihr unabtrennbare*], por conseguinte, que devem ser imputadas à sua propriedade [*ihrer Eigenheit*]” (HUSSERL, 2010, p. 135), o que se segue, como bem o sabemos, é um mundo totalmente diferente daquele primeiramente mostrado pela epoché.

O segundo momento que pode ser ligado ao texto de Fink é posterior à elucidação da intropatia levada a termo nas *CM V*. Aí, vemos Husserl refletir sobre os resultados alcançados após a elucidação da *Fremderfahrung*. Husserl (2010, p. 184, itálico do autor, negrito nosso) assinala que

assim, desaparece **a aparência** de que tudo aquilo que eu, como *ego* transcendental, conheço como ente e que explícito como sendo por mim mesmo constituído, **deve pertencer-me como me sendo essencial e próprio** [*mir selbst eigenwesentlich zugehören muß*]. Isso só é válido para as transcendências imanentes [...].

O que essa passagem mostra é que a acusação inicial de solipsismo, derivada da aparente incapacidade em se alcançar os outros ‘em si mesmos’, corresponde a ajuizar aquilo que está presente enquanto fenômeno reduzido como algo de *essencial e próprio* ao *ego*, no sentido de não guardar em si nenhum traço de um contato com um mundo objetivo em si; o *ego* restaria preso em uma ‘casa de espelhos’ na qual não se projetam senão reflexos de si mesmo, ‘representações’ privadas.

Logo em seguida, mantendo o mesmo tom da discussão, Husserl retorna sobre os próprios passos e reconstrói o trajeto que levou da redução fenomenológica até a plena compreensão da constituição transcendental, apontando que, de início,

mesmo depois de ter obtido uma primeira compreensão acerca das operações constitutivas, **tomo todos os conteúdos constitutivos ainda e**

sempre como simples conteúdos próprios [*eigene Gehalte*] **deste ego singular. Por isso se tornavam necessárias as extensas explicitações do presente capítulo** [CM V]. Por seu intermédio, tornou-se para nós pela primeira vez compreensível *o sentido próprio e pleno do idealismo transcendental-fenomenológico* [...] Este idealismo apresentou-se como uma monadologia (HUSSERL, 2010, p. 185, itálico do autor, negrito nosso).

Aqui, por fim, é possível compreender o que Husserl quer dizer quando expressa que a subjetividade transcendental, ao se alargar e englobar a intersubjetividade transcendental, nada mais faz que se compreender melhor, pois, de início, ela não pode saber nada a respeito de uma intersubjetividade transcendental que *deve* estar intencionalmente implicada nela mesma (HUSSERL, 1998a, p. 30-1); e que a redução fenomenológica era, desde o início, intersubjetiva (HUSSERL, 1998a, p. 101). A esse respeito, então, tem-se a indicação de que a questão latente na CM V diz respeito à redução fenomenológica (mesmo que de uma forma transversal), a um melhor discernimento de seu significado¹⁷², o que poderia representar o ‘acabamento’ necessário da inversão transcendental que configura a mudança de atitude característica do labor fenomenológico.

Assim, a que compreensão podemos chegar? Recapitemos: com o aparente fracasso da análise fenomenológica em nos dar acesso ao outro tal como é em si mesmo, de acordo com o sentido sugerido pelo idealismo transcendental, originam-se grandes dificuldades. Mas, para nós, a principal delas é indicada quando Husserl fala da suspeita, que aparece como uma ‘obviedade’, de que aquilo que emerge como fenômeno ‘mundo’ após a epoché, o universo da experiência transcendental, não vai além do ego, daquilo que lhe é próprio (*eigen*) e das unidades de sentido que lhe pertencem de maneira inseparável (*unabtrennbar*). A partir daí, todo o movimento inicial da CM V, que

¹⁷² Ponto assinalado por FINK (1998, p. 304, p. 308). Essa ideia também é expressa numa carta de Fink a Schutz, escrita a pedido de Husserl como resposta a uma resenha sua das *Meditações*. O conteúdo da carta foi amplamente discutido entre Fink e Husserl: o objetivo maior das CM seria uma implementação completa da redução fenomenológica, e não atentar a esse aspecto teria levado às más compreensões acerca daquilo que é desenvolvido na CM V. Cf. BRUZINA, 1988, p. xli.

cobre as seções 44-48, trata essencialmente da distinção entre o *próprio* e o *alheio*, ainda não assimilada pelo *ego* que realiza a epoché (HUSSERL, 1998a, p. 31; 2010, p. 44)¹⁷³, e que, por isso, a partir da dificuldade relativa à aparente incapacidade fenomenológica de alcançar os outros, tende a tomar a totalidade do processo constitutivo como algo que lhe é próprio. O resultado da distinção entre o que pertence à propriedade do *ego* e o que lhe é alheio? Um mundo absolutamente empobrecido, que em nada lembra o fenômeno transcendental ‘mundo’ retido após a suspensão do mundo natural – exaurido e privado de seu sentido original de tal modo que alguns intérpretes chegam mesmo a considerá-lo fenomenologicamente inimaginável, não acessível¹⁷⁴.

Mas, para nós, reside justamente aí, no ponto em que normalmente mais se critica Husserl, um elemento chave de seu argumento. Que a esfera primordial acabe desenvolvendo um papel que é considerado tipicamente cartesiano¹⁷⁵, a saber, o de fundamento constitutivo, a partir daquilo que é mais próprio ao *ego*, de todo um mundo objetivo permeado pelas intencionalidades que remetem à dimensão intersubjetiva, disso não há dúvidas. Entretanto, cremos que sua função está para além disso. Husserl não estaria, justamente, mostrando a impossibilidade de que o mundo de sentido já sempre constituído pelo *ego* transcendental, um mundo no qual sou ‘um-entre-muitos’, seja produto de uma operação constitutiva ‘solitária’, ‘solipsista’? A redução ao próprio não teria o papel primacial de mostrar o absurdo da proposição inicial do ‘crítico imaginário’, que acusa Husserl de nos apresentar tão somente um mundo pretensamente objetivo, mas que não passa de “simples representação e algo representado em mim” (HUSSERL, 2010, p. 131), uma construção privada delimitada “no meu próprio *ego* transcendental e que nele se esgota” (HUSSERL, 2010, p. 132, grifo do autor), configurada somente pelas unidades constituídas que sejam “inseparáveis do meu *ego* e, assim, que pertençam à sua própria concreção”? (HUSSERL, 2010, p. 131, grifo do autor).

Assim, a caricatura que se faz costumeiramente de Husserl como

¹⁷³ No manuscrito da primeira redação da *CM V*, Husserl assinala que o desvelamento das intencionalidades nas quais os entes estão constituídos leva à cisão entre próprio e alheio, e que essa separação conduz a uma multiplicidade aberta de outros *egos* (HUSSERL, 1998a, p. 30).

¹⁷⁴ Cf. BALLARD, 1962, p. 29ss; SCHUTZ, 1968, p. 296ss; SALLIS, 1971, p. 318ss.

¹⁷⁵ Cf. STEINBOCK, 1995, p. 25, p. 27, p. 59, p. 66.

um pensador solipsista, demasiado cartesiano para se libertar das amarras da Filosofia Moderna, preocupado em derivar um mundo de sentido do interior de um *ego* isolado sobre si mesmo e, cúmulo do paradigma das filosofias da consciência, arrancar do seio da própria subjetividade transcendental, tal como um prestidigitador, o outro e tudo aquilo que se lhe possa creditar enquanto constituição de ser e sentido; essa imagem, dizia-se acima, não poderia se reconfigurar ao compreendermos o movimento inicial da *CM V*, que parece o ápice da tentativa de reorientar toda a realidade ao *ego* monádico e absoluto, como a mais sincera confissão de que a filosofia husserliana necessita daquilo que Zahavi (2003c, p. 233, tradução nossa) chama de “transformação intersubjetiva da filosofia transcendental”¹⁷⁶, de que o mundo revelado pela epoché não pode ser fruto de um *ego* constituinte onipotente, de que o sentido do idealismo fenomenológico exige que ele seja compreendido como uma monadologia? Aqui, talvez, torne-se possível compreender a afirmação de Merleau-Ponty de que a redução primordial “não passa de uma prova dos vínculos primordiais, uma maneira de segui-los até os seus derradeiros prolongamentos” (MERLEAU-PONTY, 1991, p. 194).

Num texto de 1933¹⁷⁷, acreditamos haver elementos que corroboram estas indicações. Aí, Husserl questiona as relações entre as reduções primordial e transcendental.

Mas, dir-se-á então que, na realização dessa reflexão universal [a redução primordial], não há nada diferente da redução fenomenológica da qual se tem falado bastante, e que o novo solo de ser é a subjetividade transcendental que eu assim nomeei [...] Eu coloco agora a questão: de que eu sou puramente devedor a mim mesmo, o que me resta em matéria de mundo que seja meu se eu “faço abstração” do ser dos outros?¹⁷⁸

¹⁷⁶ “*Intersubjective transformation of transcendental philosophy*”.

¹⁷⁷ Texto nº 31 da *Husserliana XV*. Utilizamos a tradução francesa: HUSSERL, E. *Sur l’intersubjectivité I*. Traduction par N. Depraz. Paris: PUF, 2001a, p. 199-232.

¹⁷⁸ “*Mais on dira alors que, dans l’accomplissement de cette réflexion universelle, il n’y a rien d’autre que la réduction phénoménologique dont on a beaucoup parlé, et que le nouveau sol d’être est la subjectivité transcendantale que j’ai ainsi nommée [...] Je pose à présent la question : de quoi suis-je purement redevable à moi-même, que me reste-t-il en matière de monde si je*

(HUSSERL, 2001a, p. 208-9, tradução nossa).

O que parece transpirar do tom desse texto é que o iniciante ‘ingênuo’ em filosofia pode pensar que nada há de distinto entre as duas formas de redução; que, ao fim e ao cabo, a redução transcendental me liga aos ‘meus’ fenômenos, que, enquanto puramente ‘meus’, nada têm de alheio, de outro, de objetivo; mas, antes, se limitam ao meu próprio *ego* e àquilo que nele se esgota¹⁷⁹. Ora, é exatamente essa tese que a redução primordial irá desmontar.

Há outro manuscrito, de natureza quase criptográfica, também de 1933¹⁸⁰, que vai em direção daquilo que Fink torna explícito em seu texto. Nesse pequeno escrito, Husserl se dispõe pensar “uma possibilidade de essência que poderia ser imaginada enquanto mundo solipsista, independentemente da autopresentação de outros sujeitos”¹⁸¹ (HUSSERL, 2001a, p. 239, tradução nossa). Ele expõe, então, dois tipos de problemas que podem estar ligados ao solipsismo: (1) a possibilidade de um mundo solipsista isento de relações com outros sujeitos egoicos; (2) a questão relativa a se o mundo que é continuamente para o *ego* poderia retirar seu sentido de ser unicamente de sua vida da consciência. Essas questões são, então, encadeadas com a seguinte reflexão: Husserl propõe que se imagine um mundo que fosse constituído como uma série de caixas ou de cavernas, umas dentro das outras. Tal mundo poderia ser tanto o mundo primordial, quanto o mundo intersubjetivo. Qual seria, então, o sentido de ser desse mundo para o prisioneiro enclausurado numa das caixas ou cavernas? Vale a pena acompanhar o trecho em que Husserl descreve essa estranha possibilidade:

Poder-se-ia talvez imaginar que este homem das cavernas receberia ainda a representação de uma exterioridade possível, como, por exemplo, se ele mesmo aí se construísse uma caixa, ou mesmo descobrisse uma já feita, no interior da qual ele possuiria um “mundo” estreito, análogo ao mundo total de sua caverna. Ele poderia, então, representar-se de maneira repetida que sua parede

« *fais abstraction* » de *l'être des autres* ?”.

¹⁷⁹ Exatamente a acusação que surge quase ao final do § 42 das *CM*.

¹⁸⁰ Apêndice XXXIX da *Husserliana* XV. Utilizou-se a tradução francesa. Cf. acima, nota 177 e referências.

¹⁸¹ “[...] *une possibilité d'essence qui pourrait être imaginée en tant que monde solipsiste indépendamment de l'autoprésentation d'autres sujets*”.

interior possui, de início, uma face exterior, de modo que sua caverna inteira se encontraria em uma caverna maior, e esta, por sua vez etc. Ele teria, então, uma representação possível da espacialidade *in infinitum*, preenchida por realidades particulares em um estilo universal particular. Mas a possibilidade [deste mundo], no entanto, só seria uma realidade possível [*mögliche Wirklichkeit*] se um caminho conduzindo em direção ao exterior possuísse um substrato de realidade na experiência, se os esboços indutivos conduzissem além das caixas, confirmassem um ao outro, e se a posição indutiva de realidades exteriores, reconduzindo de novo à caverna, tornassem previsíveis processos de causalidade que se confirmassem em uma experiência efetiva¹⁸² (HUSSERL, 2001a, p. 240, grifo do autor, tradução nossa).

O que Husserl está nos dizendo nestas passagens? Trata-se de um desmonte fenomenológico da hipótese de um “mundo fora de nosso mundo”, como Husserl nos diz em *Id I* (2006, p. 113). Para que o mundo ‘interior’, no qual o ‘homem das cavernas’ estaria enclausurado, pudesse ser uma ‘representação’ do mundo exterior, algum tipo de ligação efetiva, dada na experiência, deveria ser possível. O que, então, não deixaria mais um mundo ‘interior’ isolado, pois teria de haver experiência efetiva do mundo ‘exterior’, ao menos de algum de seus elementos (o que abriria um horizonte de possibilidades de futura

¹⁸² “*On pourrait peut-être imaginer que cet homme des cavernes recevrait tout de même la représentation d’une extériorité possible, comme par exemple s’il s’y construisait lui-même une boîte, ou bien en découvrait une toute faite, à l’intérieur de laquelle il posséderait un « monde » étroit analogue au monde total de sa caverne. Il pourrait alors se représenter de façon répétée que sa paroi intérieure possède d’emblée une face extérieure sur le mode selon lequel sa caverne entière se trouverait dans une caverne plus large, e celle-ci à son tour, etc. Il aurait alors une représentation possible de la spatialité in infinitum, remplie de réalités particulières dans un style universel particulier. Mais la possibilité ne serait pourtant qu’une réalité possible, si un chemin conduisant vers l’extérieur possédait un substrat de réalité dans l’expérience, si des esquisses inductives conduisaient au-delà des boîtes, se confirmaient l’une l’autre, et si la position inductive des réalités extérieures, reconduisant à nouveau à la caverne, rendait prévisible des processus de causalité qui se confirmaient dans une expérience effective”.*

confirmação na experiência). Ou, como nos diz Husserl: poderia, assim, “o que permaneceria senão uma possibilidade vazia de representação, ser transformado em uma experiência indireta”¹⁸³ (2001a, p. 240, tradução nossa). A possibilidade de um mundo para além de todo contato com nosso mundo fático da experiência é certamente uma possibilidade lógica, dado que não há contradição formal; mas permanece uma possibilidade vazia. Faticamente, essa possibilidade se mostra um contrassenso (*Widersinn*), pois toda experiência possível deve poder estar ligada a nexos de motivação conectados à experiência atual (HUSSERL, 2006, p. 113-4)¹⁸⁴.

O que se pode extrair da ‘experiência de pensamento’ husserliana a respeito de um possível mundo solipsista? A hipótese do ‘homem da caverna’, analogia com a possibilidade de um sujeito encerrado em si mesmo, com suas representações privadas, separado de um mundo existindo ‘em si’, nos coloca perante duas possibilidades: ou se trataria do *ego* em sua primordialidade, vivendo num mundo possível em que não haveria relações com outros sujeitos egoicos (HUSSERL, 2001a, p. 239-40); ou o sujeito seria a fonte de todo o sentido do mundo já dado intersubjetivamente (HUSSERL, 2001a, p. 240). Ora, o mundo presente após a redução, o mundo no qual já se está inserido desde sempre, não é o mundo primordial. Antes, é um mundo permeado pela presença do outro, impregnado pelo sentido alheio. Seria possível ao *ego* isolado ter suas ‘representações’ de tal mundo intersubjetivo, se já não se tratasse de um mundo de experiência possível, se não houvesse um ponto de passagem bilateral para aquilo que se apresenta como uma possibilidade real de experiência desse mundo, tal como explica Husserl no trecho citado acima? O que Husserl parece estar sugerindo nesse ‘experimento de pensamento’ é que não seria fenomenologicamente pensável um *ego* ter uma ‘representação somente sua’ de um mundo intersubjetivo se já não estivesse em jogo uma cadeia de motivações, de possibilidades reais

¹⁸³ “[...] *ce qui resterait sinon une possibilité vide de représentation, être transformé en une expérience indirecte*”.

¹⁸⁴ Essa discussão está no § 48 de *Id I*. Sua compreensão remete para os conceitos de possibilidade *ideal* e *real* (cf. acima, nota 33). O contrassenso indicado está em que, para que o ‘mundo fora de nosso mundo’ fosse uma possibilidade *real*, *fática*, deveria haver elementos na experiência (atual ou passada) que motivassem algo que, por princípio, não poderia ser experienciado. Ou seja, a motivação deveria levar à experiência de algo que não pode se dar na experiência. Obviamente, aqui está o cerne da não admissibilidade fenomenológica, para Husserl, de uma coisa em si de estilo kantiano, como bem assinala Ameriks (1977, p. 507ss).

fundadas no mundo ‘exterior’ à caverna; ou, do modo como Husserl expressa nas *CM*, uma “intrusão intencional irreal do outro na minha primordialidade”, isto é, uma “comunidade intencional” (HUSSERL, 2010, p. 166). Não seria possível ao *ego* isolado, sem relações intropáticas, constituir um mundo com o sentido que é próprio ao fenômeno transcendental ‘mundo’; esses elementos de sentido têm de ser motivados na experiência efetiva e possível do outro.

Retornemos, agora, após essa aproximação entre os complementos propostos por Fink e a problemática husserliana, à questão a qual a *CM V* se dirige. A pergunta central que nos parece emergir a partir do questionamento pelo modo de acesso ao outro transcendental se conecta à temática dos limites do fenômeno transcendental liberado na epoché: se ele se esgota em pura representação subjetiva ‘no’ *ego* ou se se trata do único e possível mundo comum a todos. É nesse ponto que o texto sobre o estranho ‘mundo das cavernas’ e a seção 42 das *CM* se aproximam, apontando para a mesma formulação do problema: na *CM V*, após a problematização da experiência dos outros ‘tal como são em si mesmos’ (outros *ego* transcendentais), o que resulta desse ‘estopim’ é a aparente obviedade, delimitada pelo realismo transcendental, de que

a natureza e o mundo imanentemente constituídos no *ego* em geral têm, por detrás de si, o próprio mundo que é em si, para o qual se deve, em primeiro lugar, buscar precisamente a via de acesso; e, com base nisso, dizer ainda: a questão sobre a possibilidade do conhecimento efetivamente transcendente e, primeiro que tudo, a questão sobre a possibilidade de eu, a partir do meu *ego* absoluto, chegar até outros *egos*, que, todavia, enquanto outros, não estão efetivamente em mim, mas estão apenas em mim enquanto conscientes, é uma questão que não pode ser levantada de um modo puramente fenomenológico (HUSSERL, 2010, p. 132, grifo do autor).

Esse mundo imanentemente constituído, por detrás do qual deve haver um mundo ‘em si’, inacessível fenomenologicamente, mas que, no entanto, é representação privada desse mesmo mundo; essa hipótese não é já aquela da inserção de uma caixa (ou caverna) dentro de outras? E Husserl não mostrou que, fenomenologicamente, tal hipótese é

insustentável? Que não seria possível um mundo ‘tal como o mundo exterior’ que extraísse seu sentido somente do *ego* isolado em si mesmo?

O problema inicial ganha a seguinte forma: se o outro está dado como ‘outro homem’, mais um fenômeno mundano *no ego*, isso seria um indício de que não é possível ter acesso aos outros ‘em si mesmos’, isto é, transcendentais. Este ‘fato’ não funcionaria como um sintoma de que aquilo que se abre na experiência transcendental, e que deveria pretensamente reclamar validade objetiva, não passa de algo próprio ao *ego*, que nele se esgota, que não há um ‘caminho’ que estabeleça uma relação entre ele e algo que lhe seja alheio? Ou seja, que não há nenhum tipo de comunicação constitutiva entre *ego* e *alter ego*, sendo que aquilo que emana a partir deste deve ser buscado por outra via?

O problema que se estabelece a partir da aparente impossibilidade de se alcançar os outros transcendentais, em atestar qualquer tipo de troca constitutiva com eles, é que aquilo que é constituído pelo *ego*, o mundo revelado na epoché, só poderia ser algo de próprio, privado, ‘representações’ no *ego*. Isso não parece óbvio? Como se poderia atestar a presença transcendental do outro, ou seja, tornar compreensível como outros *egos* “podem tornar-se suscetíveis de serem postos como seres – não como simples fenômenos mundanos, mas antes como outros *egos* transcendentais”? (HUSSERL, 2010, p. 78, grifo do autor). O jogo da *CM V* se passa entre *próprio* e *alheio*: trata-se de mostrar que, naquilo que é revelado ao *ego* pela epoché, já se está imerso num mundo alheio, já há uma relação intersubjetiva em jogo, *conditio sine qua non* para que o mundo possua o sentido que tem para o *ego* que reflete cartesianamente.

A partir da irrupção fenomenológica do problema do modo de acesso aos outros, que parece testemunhar contra a presença de algum contato efetivo com um mundo alheio, e que, portanto, dá vida à hipótese do realismo transcendental, acredita-se que um primeiro esboço da questão subjacente à *CM V* poderia ser: eu, o *ego* que medita cartesianamente, o *ego* da epoché; eu, este *ego*, ao adentrar o domínio transcendental de ser, tenho algo nesse mesmo domínio que não me seja exclusivamente próprio e que não se esgote em mim? Ou, em outros termos: *há algo de alheio no seio da própria experiência transcendental?* A esta pergunta, de caráter nitidamente global, liga-se outra, mais específica, mas que constitui a chave para sua solução, e que acreditamos possuir uma dupla valência: há algum acesso ao outro *ego* no domínio da experiência transcendental? E *como* pode se dar esse acesso, como isso poderia ser *atestado* fenomenologicamente?

Pensa-se, assim, tornar-se possível uma formulação mais precisa, já insinuada, da questão a qual a *CM V* procura dar uma resposta: *há algo de efetivamente alheio no domínio da experiência transcendental aberto pela epoché, e que possa ser atestado fenomenologicamente enquanto tal?* A solução para tal pergunta, como já pudemos perceber, envolve interrogar o modo de acesso e a atestação da validade do “*alheio em si primeiro*”, isto é, “*o outro eu*” (HUSSERL, 2010, p. 147, grifo do autor), representando, com isso, a complementação da inversão transcendental que configura o núcleo da própria redução fenomenológica – inversão que, na via cartesiana, em sua sumária colocação em cena do *ego* transcendental e do fenômeno reduzido ‘mundo’, pode trazer ares de uma exclusão. Com a plena compreensão de que aquilo que é ganho com a epoché e a redução transcendental é um mundo desde sempre permeado pelo alheio, a ideia de uma perda é superada pelo significado legítimo da ‘reversão’ na orientação do olhar: não para um outro mundo, privado e intersubjetivamente inacessível, mas, como nos diz Husserl, para um mundo com um *sentido* que cabe à fenomenologia elucidar, qual seja, “*o sentido que este mundo tem para nós, antes de todo filosofar [...] um sentido que pode ser filosoficamente desvendado, mas que não pode ser filosoficamente alterado*” (HUSSERL, 2010, p. 186, grifo do autor).

CONCLUSÃO

É agora o momento de um *Zurückfragen*, um questionar retrospectivo por aquilo que possa ter sido conquistado no itinerário de estudo que procuramos desenvolver em nosso trabalho. É imperioso, já de início, admitir que o andamento da investigação talvez nos tenha conduzido além dos limites da prudência ao arriscarmos uma formulação do problema que funciona como força motriz da Quinta Meditação de Husserl. No entanto, conforta-nos a ideia de que possamos ter sido constringidos ‘pelas coisas mesmas’, na medida em que elas foram ganhando forma no decurso das investigações. De qualquer modo, procuremos uma visão de conjunto daquilo que intencionamos abarcar em nossa investigação.

O objetivo deste trabalho de dissertação foi buscar uma aproximação do problema que subjaz à Quinta Meditação Cartesiana. A motivação para essa empreitada foi a assimilação da falta de concordância entre os intérpretes da obra de Husserl, de modo geral, a respeito de qual problema ou questão ele estaria procurando responder na *CM V* (embora, na maioria dos casos, julgue-se o relato husserliano como insuficiente). Pensou-se, então, ser necessário tentar compreender qual poderia ser esse problema, antes da tentativa de qualquer avaliação mais ou menos crítica daquilo que Husserl oferece como resposta. No entanto, essa compreensão, pareceu-nos, deveria ser conjugada a uma atenção àquilo que é desenvolvido nas quatro Meditações anteriores, fazendo que com que daí se sobressaíssem alguns dos princípios chave da filosofia husserliana: os procedimentos da epoché e da redução fenomenológica e a posição filosófica adotada por Husserl, qual seja, seu idealismo transcendental-fenomenológico.

Desse modo, o primeiro capítulo deste trabalho se dedicou a uma compreensão dos elementos básicos ligados às famosas (e, ao que parece, muitas vezes pouco compreendidas) epoché e redução fenomenológica e a uma reconstrução do modo pelo qual se introduz estas noções na Primeira Meditação. O texto das *Meditações* mostrou-se sumário (embora denso, é preciso ressaltar) no tratamento destes procedimentos que delineiam o início da filosofia fenomenológica. Assim, buscamos apoio em outras obras de Husserl que pudessem auxiliar na tarefa de iluminar as feições centrais destes conceitos, sobretudo *A ideia da fenomenologia*, *Ideias para uma fenomenologia pura* e *Crise das ciências europeias*, além de algumas incursões no segundo volume das lições de *Filosofia primeira*. A partir daí, impuseram-se como traços centrais três elementos interdependentes: a

suspensão da tese geral da atitude natural, a inversão transcendental e a proteção contra a *metabasis*. Em ligação com a clarificação destes elementos, foi possível apreender o parentesco que Husserl procura reconhecer na epoché relativamente ao procedimento da dúvida metódica cartesiana, ao mesmo tempo em que se tornaram patentes seus pontos de afastamento. Com isso, tornou-se compreensível a mudança de atitude envolvida na redução transcendental não como abandono do mundo na forma de um retraimento do sujeito sobre si mesmo, mas como um movimento de trazer à superfície uma dimensão de sentido que permanecia soterrada sob o peso da ‘ingenuidade’ da atitude natural.

Na sequência do primeiro capítulo, explorou-se a chamada via cartesiana para a redução, utilizada por Husserl nas *Meditações*. Este caminho apresentou uma série de dificuldades, originadas no modo como é alcançada ‘de um salto’ a atitude transcendental, sem uma preparação prévia (a inversão transcendental, presente, na via ontológica de *Krisis*, antes da efetuação da epoché). Isso faz com que uma gama de concepções ainda presas à atitude natural ameace, a qualquer momento, irromper no seio da esfera fenomenológica. No entanto, como vimos, os elementos chave da redução fenomenológica estão todos presentes, embora de maneira sucinta e somente após a ‘parentetização’ do mundo ter se consumado.

No segundo capítulo, o tema capital foi o idealismo husserliano que se desenvolve nas *Meditações* II-IV, encontrando seu ápice ao final da Quarta Meditação. Tentou-se, aí, delinear as características principais desse idealismo, sobretudo em sua articulação com o conceito de *constituição*. Sob a luz desta noção, o idealismo transcendental-fenomenológico se mostrou indócil a qualquer tentativa de alojá-lo em alguma sorte de antiquário filosófico, ora sob o rótulo de criacionismo, ora sob o de mera reprodução de um mundo já ‘pronto’; tanto menos compreendê-lo sob a chancela do que Husserl classifica como idealismos psicologistas ou subjetivistas. Embora a natureza do idealismo husserliano tenha permanecido, em grande medida, elusiva, é inegável que subsiste certa tensão entre uma tendência de absolutização do *ego* constituinte e um elemento de facticidade, mesmo de reciprocidade entre os polos constituinte e constituído¹.

¹ Embora essa concepção não deixe de gerar novas aporias. Como indica Lavigne (2005, p. 48), se a consciência se torna relativa aos seus próprios produtos constitucionais, como ainda considerá-la algo de absoluto? Obviamente, essa questão exigiria uma extensa pesquisa própria (ou mesmo várias!) e, talvez, já seja tema para novas incursões na filosofia husserliana.

O segundo momento na busca de uma definição do idealismo husserliano nos conduziu a uma investigação do conceito de *noema*. Essa digressão apenas reforçou aquilo que já vinha se desenhando anteriormente: que o idealismo fenomenológico, ligado por essência ao método da redução fenomenológica, não consiste em uma análise de conteúdos mentais ou de entidades abstratas, mediadoras de nossa relação com o mundo. Ainda estamos voltados ao mundo, mas sob uma nova atitude, qual seja, aquela que busca compreendê-lo enquanto correlato da consciência. Isto indica, então, conforme Husserl explicita no *Nachwort* de *Ideias*, que não se trata de colocar em causa, por mínima que seja, a aceitação natural da existência do mundo; mas, bem outra coisa é tornar compreensível esse fato². É isso que a nova orientação, a fenomenológica, pretende oferecer. Nesse sentido, não pudemos deixar de, ao final do segundo capítulo, extrair consequências ‘metafísicas’ para a fenomenologia. Não no sentido de que ela se confunda com alguma espécie de investigação metafísica (o que, obviamente, não é o caso), mas que ela não deixa de ter algum tipo de impacto metafísico, na medida em que tem algo a nos dizer sobre este mundo, este mesmo que existe ininterruptamente para nós, no qual estamos, desde sempre, inseridos.

Foi sob o crescente vulto de um possível paradoxo que iniciamos nosso terceiro capítulo, que deveria, enfim, abordar o problema da Quinta Meditação. A estranheza que começou a transparecer ao fim do capítulo anterior, a saber, a de que a fenomenologia, em última instância, está falando de um mundo no qual estamos, desde o início, imersos numa rede de relações de ordem intersubjetiva, tornou-se mais aguda. Qual seria o sentido em Husserl apontar contra si mesmo, numa espécie de manobra *kamikaze*, a objeção de um suposto solipsismo, que parece funcionar como propulsor das possíveis questões as quais se deveria dar uma resposta? Não se estaria, com esse movimento, compreendendo a redução fenomenológica a partir de uma concepção típica da atitude natural, a saber, a ideia de que a possibilidade do não ser dos outros acarretaria uma clausura solipsista? Com efeito, toda a primeira parte deste capítulo foi dedicada a tentar compreender a emergência dessa complicação, comumente associada aos idealismos subjetivistas, a partir do próprio desenvolvimento dos ‘filósofos em formação’ que conquistam para si, a partir da redução fenomenológica, o terreno que Husserl considerava a dimensão filosófica por natureza, a da imanência fenomenológica. Viu-se que o problema ganha contornos

² HUSSERL, 1989, p. 420.

mais precisos enquanto solipsismo transcendental: os outros estão dados no fenômeno transcendental ‘mundo’ como outros homens, unidades de sentido válidas para o *ego* que reflete transcendentalmente. Como alcançar os outros enquanto outros sujeitos transcendentais? Como atestar fenomenologicamente sua presença no campo da imanência intencional do *ego* enquanto outros polos constituintes? Eis o problema que, aparentemente, levaria a um solipsismo: o *ego*, a título de instância constituinte do mundo, está só – num olhar retrospectivo, parece se tornar óbvio que a epoché e a redução fenomenológica o tornaram um *solus ipse*. É preciso, então, sair da ‘ilha da consciência’, encontrar um caminho até o exterior, no qual deve estar o outro ‘em si’, num mundo, também ele, ‘em si’: eis a hipótese do realismo transcendental, contrassenso cuja genealogia conduziria até Descartes e sua tentativa de inferir um mundo ‘exterior’ a partir da ‘interioridade’ do *ego*³. Parece-nos que, aqui, as mazelas inerentes ao modo vertiginoso pelo qual a via cartesiana conduz até à esfera dos fenômenos reduzidos vêm reclamar seu quinhão, pois esse modo de ver o problema não pode ser senão uma notável *metabasis* entre o domínio fenomenológico transcendental e o natural.

O segundo movimento do terceiro capítulo procurou reconstruir, sumariamente, a complexa solução elaborada por Husserl em resposta a essa dificuldade. Atenção especial foi dada ao procedimento da abstração metodológica do alheio, a redução à esfera de propriedade, e à estratificação noemática que se eleva a partir daí como um mundo de sentido alheio ao *ego*, alheio na forma de um ‘não-eu’ (*Nicht-Ich*), cuja dimensão fundante é o *alter ego*, o alheio em si primeiro. Na parte final deste capítulo, dois gestos ganharam lugar: o primeiro consistiu num exercício de exposição de diferentes possibilidades de elaboração do problema da Quinta Meditação a partir da irrupção da objeção do solipsismo. Viu-se que os intérpretes tendem a entender o problema abordado por Husserl de maneiras distintas, embora, em alguma medida, haja algum nível de sobreposição entre as perspectivas alternativas. Não foi nossa intenção levar adiante uma análise crítica destas, algo que se mostraria não só inexequível no âmbito deste trabalho, bem como não constava entre nossos objetivos (embora, de certa maneira, determinados pontos de discordância tenham sido indicados e possam ter contribuído para nos acercarmos de uma formulação do problema subjacente ao relato da Quinta Meditação).

O movimento seguinte, o último elaborado em nossa pesquisa,

³ *CM*, § 10.

mostrou-se, talvez assim se possa pensar, temerário. No entanto, tornou-se quase inevitável, por força da coerência com o que havia sido elaborado nos dois terços iniciais de nosso estudo, traçar uma possível formulação da questão ou problema que Husserl tenta resolver na Quinta Meditação. Essa imposição se deu devido ao fato de que, dentre as perspectivas analisadas, todas pareceram assumir tacitamente o caráter inerentemente solipsista dos procedimentos da epoché e da redução fenomenológica. Ora, não foi esse sentido que resultou do estudo sobre os elementos chave da epoché/redução. Tais leituras não caíam sob a crítica de que tomam estes dois métodos a partir de uma concepção solipsista, e não o contrário, isto é, tentar compreender a eclosão da dificuldade do solipsismo a partir do sentido da epoché e da redução, bem como do desenvolvimento progressivo do idealismo transcendental de Husserl? Com efeito, essa foi nossa aposta.

Munidos daquilo que Husserl empreende a fim de responder à questão da *CM V*, buscou-se lapidar mais algum ponto do relato husserliano que ajudasse a delimitar melhor o problema. Fator decisivo para este movimento foi a leitura dos textos preparados por Fink como complementos à elaboração da problemática da Quinta Meditação, bem como de alguns pequenos escritos contidos no volume XV da *Husserliana*, dedicado à fase madura do pensamento de Husserl sobre o tema da intersubjetividade. A partir daí, foi possível arquitetar a hipótese de que o problema todo se joga no modo como o ‘crítico imaginário’ julga, dada a aparente impossibilidade de alcançar os outros ‘em si mesmos’, que aquilo que está dado ao *ego* não passa de ‘seu’ mundo, algo de pretensamente objetivo, mas que se encerra e esgota no que lhe é *próprio* (*eigen*). O realismo transcendental inunda o domínio que Husserl havia cuidadosamente delimitado como legitimamente fenomenológico. A partir daí, é o modo como Husserl procura lidar com o problema que, a nosso ver, denuncia a questão subjacente à Quinta Meditação. O filósofo aborda fenomenologicamente uma dificuldade que, de outra forma, conduziria a hipóteses e discussões metafísicas. Parte-se do modo como o mundo é, desde sempre, permeado por um sentido alheio ao *ego*, a fim de mostrar que, desde o início, o *ego* já estava navegando em águas impregnadas pelo sentido ‘outro’; que não seria possível ao *ego* solitário constituir esse mundo de sentido objetivo somente a partir de si mesmo. Ou seja, trata-se de dissipar a ilusão de que tudo o que está disponível ao *ego* após a epoché e a redução fenomenológica seja algo que lhe pertence como “essencial e próprio”⁴.

⁴ HUSSERL, 2010, p. 184 (*CM*, § 62).

Deve haver, necessariamente, uma “intrusão intencional irreal do outro”⁵ naquilo que é próprio ao *ego*, a fim de que o mundo, desde sempre comunal e objetivo, possa ter tal sentido para o *ego* que medita.

Ou seja, para nós, o problema que a Quinta Meditação tenta responder é a dúvida, imposta pelo ‘crítico imaginário’, de que o *ego*, após a epoché, está encerrado num ‘mundo das cavernas’, ‘cópia’ pálida de um mundo objetivo com o qual não há mais contato. Isso seria, em termos fenomenológicos, dizer que o *ego* se esgota naquilo que lhe é próprio. A questão, então, tomaria a seguinte forma: *o ego que medita cartesianamente após a redução fenomenológica tem acesso a algo que não lhe seja próprio, isto é, algo de alheio, em sua experiência transcendental?* Ora, Husserl mostra, justamente, ao separar o *próprio* e o *alheio*, que, fenomenologicamente, seria impensável que o *ego* pudesse derivar somente de si mesmo o mundo tal qual ele está dado. Há, desde sempre, ‘contato’ com o mundo ‘fora’ da caverna, que, por fim, perfaz um único e mesmo mundo com aquele que permanece como correlato intencional, como fenômeno reduzido. E a clarificação transcendental da intencionalidade envolvida na intropatia atesta como se dá essa relação (em seu estrato mais básico): é o outro, como outro *ego* transcendental, que está aí dado⁶. Com isso, é possível a Husserl completar a ‘inversão transcendental’ implicada na efetuação da redução fenomenológica, elucidando-a como um movimento que, desde o início, revelara uma nova dimensão de sentido àquele que se propõe a meditar fenomenologicamente, um sentido essencialmente alheio, intersubjetivo, objetivo.

Assim, talvez, a intenção de Husserl ao tentar responder tal questão possa ser compreendida não como uma redução (no sentido de reducionismo) do outro a mero correlato intencional, ou seja, àquilo que está presente ao *ego* constituinte. Antes, seu esforço poderia ser pensado no sentido inverso: não um movimento que busque tragar o mundo para ‘dentro’ da imanência do *ego*, mas a demonstração de que o *ego* é sempre impulsionado para além de si, é saída de si mesmo, traz em si

⁵ HUSSERL, 2010, p. 166 (CM, § 56).

⁶ Na primeira redação da CM V, lemos o seguinte: “É de início evidente que nessa interpretação [Auslegung] que eu realizo na redução transcendental, enquanto *ego* transcendental, eu alcanço necessariamente aos outros como outros *egos* transcendentais” (HUSSERL, 1998a, p. 30, grifo do autor, tradução nossa) (*Il est d'emblée évident que dans cette interprétation que j'accomplis dans la réduction transcendentale, je parviens nécessairement aux autres en tant qu'ils sont d'autres ego transcendentaux*).

mesmo uma alteridade que a cada momento o ultrapassa naquilo que lhe é próprio. Ou seja, não se trata de fazer com que o próprio consuma o alheio, mas de mostrar que o próprio está, a todo o momento, projetando-se em direção ao alheio, transgredindo a si mesmo rumo a algo que lhe é outro: há uma alteridade inelutável no coração do próprio *ego* reduzido. Afinal, não é esse o sentido da intencionalidade? Não é o caso, como dissemos anteriormente⁷, de anular a transcendência do mundo (e, neste caso específico, do outro *enquanto* outro), mas sim de aceitar o paradoxo, o enigma de que o transcendente venha a se anunciar no imanente, procurando descrevê-lo *como* um enigma, ‘ver’ o que se dá em evidência – tal como se dá, mas somente nos limites em que se dá. Exigir mais que isso (e, aqui, acreditamos que Husserl se juntaria em unísono à nossa opinião) seria ir além daquilo que pode ser dito com sentido, que pode ser atestado diante ‘das coisas mesmas’, *tal como dadas à consciência*.

Por fim, cabe ainda tentar algum tipo de ajuizamento crítico em relação à solução que Husserl procura impingir sobre o problema discutido na *CM V*? Cremos que não. Primeiro, porque já não se trata do objetivo estabelecido ao início de nossa investigação. Segundo, isso envolveria discutir, ao menos minimamente, uma série de questões que permanecem em aberto no relato husserliano, tais como o estatuto do ser da subjetividade transcendental⁸ e, a partir daí, desse mesmo estatuto em

⁷ Acima, capítulo II, seção 2.1.4. A ideia básica é assinalada por Sokolowski (1970, p. 134-5).

⁸ Questão que, para Heidegger, não poderia permanecer intocada (HUSSERL, 1997, p. 138). Com efeito, afinal, qual o modo de ser dos vividos transcendentais? De acordo com Lavigne (2005, p. 553ss), Husserl admitiria, num manuscrito de 1906, um ‘novo’ tipo de ser para os vividos reduzidos, que não é nem o ser psicológico-real, nem o ser ideal do domínio das essências. Tratar-se-ia, segundo Lavigne, da admissão de uma “existência” (« *existence* ») de tipo original, subjetivo, que autoriza assumir o vivido fenomenológico como um ente (*étant*), um fato. Nesse sentido, Husserl afirma que, ao realizar a epoché, é necessário que eu assumo a mim mesmo como dado apoditicamente “com uma certa validade” (HUSSERL, 1998a, p. 99, negrito nosso, tradução nossa) ([...] *avec une certaine validité*). Entretanto, para Steinbock (1995, p. 25-6), o ‘resíduo fenomenológico’, a imanência que Husserl pensa ser encontrada por meio da suspensão da realidade natural, é uma pressuposição metafísica, e não uma asserção fenomenologicamente aceitável; seria fruto do cartesianismo implícito no pensamento husserliano. Como se pode ver, trata-se de uma questão profundamente complexa e que não poderia ser, aqui, mais do que indicada como ilustração do rosário de dificuldades remanescentes no relato

relação ao ser extramundano da outra subjetividade⁹, dado que isso faz parte do que é transferido por analogia na intropatia; ou, ainda, se Husserl não precisaria pressupor a efetividade de uma intersubjetividade constituinte a fim de que se pudesse abstrair daquilo que lhe seria devido do conteúdo do fenômeno transcendental ‘mundo’¹⁰. Mas, permitindo-se o uso da terminologia de Husserl, é imperioso dizer que tais problemas já não nos podem ser algo de *próprio*. Neste ponto de nossa pesquisa, tais questionamentos e uma possível avaliação do sucesso ou fracasso de Husserl em atestar fenomenologicamente o outro como outro *ego* transcendental configuram algo que se nos apresenta como *alheio*, como algo que se projeta para além do *próprio* que se buscou construir neste trabalho. No entanto, este projetar-se já não é algo de intrínseco àquilo que Husserl chama de *razão*? Busca de sínteses concordantes *in infinitum*, de preenchimento de intenções ainda vazias, somente covisadas no modo da antecipação... teleologia... inacabamento.

husserliano.

⁹ Crítica feita por Sartre (2011, p. 304).

¹⁰ Uma ideia parecida é sugerida por Schutz (1968, p. 296): para separar o próprio do alheio, este último já não precisaria ter sido efetivamente identificado, como componente intencional do mundo experienciado, *enquanto* algo de alheio?

REFERÊNCIAS

A. Husserliana:

HUSSERL, E. **Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge**. 2. Auflage. Den Haag : Martinus Nijhoff, 1973a.

_____. **Die Idee der Phänomenologie**. 2. Auflage. Den Haag: Martinus Nijhoff, 1973b.

_____. **Zur Phänomenologie der Intersubjektivität**. Texte aus dem Nachlass. Erster Teil: 1905-1920. The Hague: Martinus Nijhoff, 1973c.

_____. **Zur Phänomenologie der Intersubjektivität**. Texte aus dem Nachlass. Zweiter Teil: 1921-1928. The Hague: Martinus Nijhoff, 1973d.

_____. **Zur Phänomenologie der Intersubjektivität**. Texte aus dem Nachlass. Dritter Teil: 1929-1935. The Hague: Martinus Nijhoff, 1973e.

_____. **Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie**. Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie. 3. Auflage. The Hague: Martinus Nijhoff, 1976a.

_____. **Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie**. 2. Auflage. Den Haag : Martinus Nijhoff, 1976b.

_____. **Erste Philosophie (1923/24)**. Zweiter Teil. Theorie der phänomenologischen Reduktion. 3th reprint. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1996.

_____. **Logische Untersuchungen. Ergänzungsband**. Erster Teil: Entwürfe zur Umarbeitung der VI. Untersuchung und zur Vorrede für die Neuauflage der Logischen Untersuchungen (Sommer 1913). Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 2002.

B. Traduções:

HUSSERL, E. **Lógica formal y lógica trascendental**. Traducción de L.

Villoro. Ciudad de México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1962.

_____. **Méditations cartésiennes** : Introduction à la phénoménologie. Traduit par G. Peiffer et E. Levinas. Paris : Vrin, 1966.

_____. **Expérience et jugement** : Recherches en vue d'une généalogie de la logique. Traduit par D. Souche. Paris : PUF, 1970a.

_____. **Philosophie première I** : Histoire critique des idées. Traduit par A. L. Kelkel. Paris: PUF, 1970b.

_____. **Philosophie première II** : Théorie de la réduction phénoménologique. Traduit par A. L. Kelkel. Paris: PUF, 1972.

_____. **Ideas Pertaining to a Pure Phenomenology and to a Phenomenological Philosophy. Third Book.** Translated by T. E. Klein and W. E. Pohl. The Hague: Martinus Nijhoff Publishers, 1980.

_____. **Cartesian Meditations: An Introduction to Phenomenology.** Translated by D. Cairns. 7. ed. The Hague: Martinus Nijhoff, 1982.

_____. **Investigações lógicas**: Sexta Investigação: Elementos de uma elucidac o fenomenológica do conhecimento. Tradu o de Zeljko Loparic. 2. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1985. (Os pensadores).

_____. **Ideas Pertaining to a Pure Phenomenology and to a Phenomenological Philosophy. Second Book.** Translated by R. Rojcewicz and A. Schuwer. 5. ed. Dordrecht: Kluwer, 1989.

_____. **Problemas fundamentales de la fenomenología.** Edición e traducción de C. Moreno y J. San-Martín. Madrid: Alianza Editorial, 1994.

_____. Phénoménologie statique et phénoménologie g n tique : le monde familier et la compr hension des  trangers, la compréhension des bêtes. **Alter : Revue de Phénoménologie**, v. 3, p. 205-219, 1995.

_____. **Psychological and Transcendental Phenomenology and the Confrontation with Heidegger (1927-1931).** Edited and translated by T. Sheehan and R. E. Palmer. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers,

1997.

_____. **Autour des Méditations cartésiennes.** Traduction par N. Depraz e P. Vandeveld. Paris : Jérôme Million, 1998a.

_____. On Static and Genetic Phenomenological Method. **Continental Philosophy Review**, Netherlands, vol. 31, p. 135-42, 1998b.

_____. The Phenomenology of Monadic Individuality and the Phenomenology of the General Possibilities of Lived-Experiences: Static and Genetic Phenomenology. **Continental Philosophy Review**, Netherlands, vol. 31, p. 143-52, 1998c.

_____. **Sur l'intersubjectivité I.** Traduction par N. Depraz. Paris: PUF, 2001a.

_____. **Sur l'intersubjectivité II.** Traduction par N. Depraz. Paris: PUF, 2001b.

_____. **Investigações lógicas:** primeiro volume: Prolegômenos à lógica pura. Tradução de D. Ferrer. Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2005.

_____. **Ideias para uma fenomenologia pura e para uma filosofia fenomenológica.** Tradução de M. Suzuki. Aparecida, SP: Ideias & Letras, 2006.

_____. **A ideia da fenomenologia.** Tradução de A. Morão. Lisboa: Edições 70, 2008.

_____. **Meditações cartesianas e Conferências de Paris.** Tradução de P. M. S. Alves. Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2010.

_____. **Investigações lógicas,** segundo volume, parte I: Investigações para a fenomenologia e a teoria do conhecimento. Tradução de P. M. S. Alves e C. A. Morujão. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2012a.

_____. **A crise das ciências europeias e a fenomenologia transcendental.** Tradução de D. F. Ferrer. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2012b.

C. Secundárias:

AMERIKS, K. Husserl's Realism. **The Philosophical Review**, vol. 86, n. 4, p. 498-519, 1977.

ARISTÓTELES. **Prior and Posterior Analytics**. London: Oxford University Press, 1957.

ARP, K. Intentionality and the Public World: Husserl's Treatment of Objectivity in the Cartesian Meditations. **Husserl Studies**, v. 7, n. 2, p. 89-101, 1991.

BALLARD, E. G. Husserl's Philosophy of Intersubjectivity in Relation to his Rational Idea. In: BALLARD, E. G. et al. **Studies in Social Philosophy**. The Hague: Martinus Nijhoff, 1962, p. 3-38.

BARBER, M. Somatic Apprehension and Imaginative Abstraction: Cairn's Criticisms of Schutz Criticisms of Husserl's Fifth Meditation. **Human Studies**, v. 33, p. 1-21, 2010.

BÉGOUT, B. Première Méditation Cartésienne : la radicalité du commencement. In : LAVIGNE, J.-F. (éd.). **Les Méditations Cartésiennes de Husserl**. Paris: Vrin, 2008, p. 23-51.

BERNET, R. Husserl's Transcendental Idealism Revisited. **The New Yearbook for Phenomenology and Phenomenological Philosophy**, v. 4, p. 1-20, 2004.

BOEHM, R. Husserl et l'idéalisme classique. **Revue Philosophique de Louvain**. Troisième série, Tome 57, N°55, p. 351-396, 1959.

BRAINARD, M. **Belief and its Neutralization**: Husserl's System of Phenomenology in *Ideas I*. Albany, NY: State University of New York Press, 2002.

_____. Reducing the Reduction: Husserl's Many Ways to the one Reduction. **Alter: Revue de Phénoménologie**, v. 11, p. 79-90, 2003.

BROUGH, J. B. Consciousness is not a Bag: Immanence, Transcendence, and Constitution in *The Idea of Phenomenology*.

Husserl Studies, Dordrecht, vol. 24, p. 177-91, 2008.

BRUZINA, R. Translator's Introduction. In: FINK, E. **Sixth Cartesian Meditation: The Idea of a Transcendental Theory of Method**. Translated by R. Bruzina. Bloomington, Indiana: Indiana University Press, 1988, p. vii-xcii.

CAIRNS, D. **The Philosophy of Edmund Husserl**. Edited by L. Embree. Dordrecht: Springer, 2013. (Phaenomenologica).

DE BOER, T. **The Development of Husserl's Thought**. Translated by T. Plantinga. The Hague: Martinus Nijhoff, 1978. (Phaenomenologica).

DEPRAZ, N. **Transcendence et incarnation: Le statut de l'intersubjectivité comme alterité à soi chez Husserl**. Paris : Vrin, 1995.

DESCARTES, R. **Meditações metafísicas**. 2. ed. Tradução de M. E. Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

DODD, J. **Crisis and Reflection: an Essay in Husserl's Crisis of the European Sciences**. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 2004. (Phaenomenologica).

DREYFUS, H. L. Introduction. In: DREYFUS, H. L. (ed.). **Husserl, Intentionality and Cognitive Science**. Cambridge, MA: MIT Press, 1982, p.1-27.

_____. **Being-in-the-World**. Cambridge, MA: MIT Press, 1991.

DRUMMOND, J. J. Husserl on the Ways to the Performance of the Reduction. **Man and World**, issue 8, p. 47-69, 1975.

_____. **Husserlian Intentionality and Non-Foundational Realism**. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1990. (Contributions to Phenomenology).

_____. **Historical Dictionary of Husserl's Philosophy**. Lanham, Maryland: Rowman & Littlefield, 2007.

_____. The Transcendental and the Psychological. **Husserl Studies**, Dordrecht, vol. 24, issue 3, p. 193-204, 2008.

ELLISTON, F. A. Husserl's Phenomenology of Empathy. In: _____; McCORMICK, P. **Husserl: Expositions and Appraisals**. London: University of Notre Dame Press, 1977, p. 213-31.

EMBREE, L. Aufbau to Animism: A Sketch of the Alternative Methodology and Major Discovery in Dorion Cairns's Revision of Edmund Husserl's "Fifth Cartesian Meditation". **Continental Philosophy Review**, v. 39, p. 79-96, 2006.

ENGLISH, J. **Le vocabulaire de Husserl**. Paris : Ellipses, 2009.

FINK, E. The Phenomenological Philosophy of Edmund Husserl and Contemporary Criticism. In: ELVETON, R. O. (ed.). **The Phenomenology of Husserl: Selected Critical Readings**. Chicago: Quadrangle Books, 1970, 74-147.

_____. **Sixth Cartesian Meditation: The Idea of a Transcendental Theory of Method**. Translated by R. Bruzina. Bloomington, Indiana: Indiana University Press, 1988.

_____. **Autres rédactions des Méditations Cartésiennes**. Traduit par F. Dastur et A. Montavont. Paris : Editions Jérôme Million, 1998.

FOLLESDAL, D. Husserl's Notion of Noema. **The Journal of Philosophy**, v. 66, n. 20, p. 680-687, 1969.

FREGE, G. Sobre o sentido e a referência. In: _____. **Lógica e filosofia da linguagem**. Tradução de P. Alcoforado. 2. ed. São Paulo: EDUSP, 2009, p. 129-69.

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

HALL, H. Was Husserl a Realist or an Idealist? In: DREYFUS, H. L. (ed.). **Husserl, Intentionality and Cognitive Science**. Cambridge, MA: MIT Press, 1982, p. 169-90.

HARLAN, R. M. **The I and the Other: A Reformulation of Husserl's 5th Cartesian Meditation**. 1978. 255 f. Tese (Doutorado em Filosofia) – New School for Social Research, New York, 1978.

HART, J. Being's Mindfulness: The Noema of Transcendental Idealism. In: DRUMMOND, J. J.; EMBREE, L. (eds.). **The Phenomenology of the Noema**. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1992, p. 111-35. (Contributions to Phenomenology).

HYSLOP, A. "Other Minds". In: ZALTA, E. N. (ed.). **The Stanford Encyclopedia of Philosophy** (Fall 2015 Edition). Disponível em: <<http://plato.stanford.edu/archives/fall2015/entries/other-minds/>>. Acesso em 11 jan. 2016.

INGARDEN, R. **On the Motives which led Husserl to Transcendental Idealism**. Translated by A. Hannibalsson. Den Haag: Martinus Nijhoff, 1975. (Phaenomenologica).

KANT, I. **Crítica da razão pura**. 7ª ed. Tradução de M. P. dos Santos e A. F. Morujão. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2010.

KERN, I. The Three Ways to the Transcendental Reduction in the Philosophy of Edmund Husserl. In: ELLISTON, F.; McCORMICK, P. **Husserl: Expositions and Appraisals**. London: University of Notre Dame Press, 1977, p. 126-49.

_____. Our Experience of the Other. In: BERNET, R.; KERN, I.; MARBACH, E. **An Introduction to Husserlian Phenomenology**. Evanston: Northwestern University Press, 1993a, p. 154-65.

_____. Static and Genetic Constitution. In: BERNET, R.; KERN, I.; MARBACH, E. **An Introduction to Husserlian Phenomenology**. Evanston: Northwestern University Press, 1993b, p. 195-204.

LALANDE, A. **Vocabulaire technique et critique de la philosophie**. Volume 2. Paris : Quadrige/PUF, 1997.

LARRABEE, M. J. Husserl's Static and Genetic Phenomenology. **Man and World**, v. 9, n. 2, p. 163-74, 1976.

LAVIGNE, J.-F. Theorie de la connaissance, phenomenology, idealisme transcendantal : la genèse de l'idealisme transcendantal dans la phénoménologie de Husserl (1900-1913). **Alter : Revue de Phénoménologie**, v. 9, p. 313-30, 2001.

_____. **Husserl et la naissance de la phénoménologie (1900-1913)**. Paris : PUF, 2005.

_____. Troisième Méditation Cartésienne : de l'origine transcendante de l'effectivité. In : LAVIGNE, J.-F. (éd.). **Les Méditations Cartésiennes de Husserl**. Paris: Vrin, 2008, p. 75-100.

_____. From “Natural Attitude” to Transcendental Idealism: Continuousness or Logical Conflict? In: VANDEVELDE, P.; HERMBERG, K. (eds.) **Variations on Truth: Approaches in Contemporary Phenomenology**. London: Continuum , 2011, p. 57-76.

LENKOWSKI, W. J. What is Husserl's Epoché? The Problem of the Beginning of Philosophy in a Husserlian Context. **Man and World**, v. 11, issue 3-4, p. 299-323, 1978.

LOHMAR, D. L'idée de la réduction : les réductions de Husserl et leur sense méthodique commun. **Alter : Revue de Phénoménologie**, v. 11, p. 91-110, 2003.

LUFT, S. From Being to Givenness and Back: Some Remarks on the Meaning of Transcendental Idealism in Kant and Husserl. **International Journal of Philosophical Studies**, vol. 15, n. 3, p. 367-394, 2007.

MENSCH, J. R. **Intersubjectivity and Transcendental Idealism**. Albany, NY: State University of New York Press, 1988.

MERLEAU-PONTY, M. **Signos**. Tradução de M. E. G. G. Pereira. São Paulo: Martins Fontes, 1991.

MORAN, D. Making Sense: Husserl's Phenomenology as Transcendental Idealism. In: MALPAS, J. (ed.). **From Kant to Davidson: Philosophy and the Idea of the Transcendental**. London: Routledge, 2003, p. 48-74.

_____; COHEN, J. **The Husserl Dictionary**. London, New York: Continuum, 2012. (Continuum Philosophy Dictionaries).

MOURA, C. A. R. Husserl : Significação e fenômeno. **Doispontos**, Curitiba, vol. 3, n. 1, p. 37-61, 2006.

O'CONNOR, J. K. Precedents in Aristotle and Brentano for Husserl's Concern with "Metabasis". **The Review of Metaphysics**, v. 61, issue 4, p. 737-57, 2008.

OVERGAARD, S. Epoché and the Solipsistic Reduction. **Husserl Studies**, Dordrecht, v. 18, n. 3, p. 209-222, 2002.

PHILIPSE, H. Transcendental Idealism. In: SMITH, B.; SMITH, D. W. (eds.). **The Cambridge Companion to Husserl**. Cambridge: Cambridge University Press, 1995, p. 239-322.

PRADELLE, D. Cinquième Méditation Cartésienne, 1^{re} partie : Solipsisme e estratificação metódicas. In : LAVIGNE, J.-F. (éd.). **Les Méditations Cartésiennes de Husserl**. Paris: Vrin, 2008, p.135-74.

REYNAERT, P. Intersubjectivity and Naturalism: Husserl's Fifth Cartesian Meditation Revisited. **Husserl Studies**, Dordrecht, v. 17, p. 207-216, 2001.

RICOEUR, P. Fenomenologia e hermenêutica. In: _____. **Do texto à acção**. Tradução de Alcino Cataxo e Maria J. Sarabando. Porto: Rés Editora, 1989, p. 49-81.

_____. **Na escola da fenomenologia**. Tradução de E. F. Alves. Petrópolis, RJ: Vozes, 2009.

ROWLANDS, M. **Externalism: Putting Mind and World Back Together Again**. Buckinghamshire, UK: Acumen, 2003.

SALLIS, J. On the Limitation of Transcendental Reflection or Is Intersubjectivity Transcendental? **The Monist**, v. 55, n. 2, p. 312-33, 1971.

SAN MARTÍN, J. El solipsismo en la filosofía de Husserl. **Endoxa: Series Filosóficas**, Madrid, n. 1, p. 239-258, 1993.

SARTRE, J.-P. **O ser e o nada**: Ensaio de ontologia fenomenológica. 20^a ed. Tradução de P. Perdigão. Petrópolis, RJ: Vozes, 2011.

SCHMITT, R. Husserl's Transcendental-Phenomenological Reduction.

Philosophy and Phenomenological Research, v. 20, n. 2, p. 238-45, Dec. 1959.

SCHNELL, Alexander. Intersubjectivity in Husserl's Work. **META: Res. In Herm., Phen. And Pract. Philosophy**, v. 2. n. 1, p. 9-32, 2010.

SCHUTZ, A. El problema de la intersubjetividad transcendental en Husserl. In: Vários autores. **Husserl: Cahiers de Royaumont**. Tradução de A. Podetti. Buenos Aires: Paidós, 1968. p. 291-316.

_____. Sartre's Theory of the Alter Ego. In: SCHUTZ, A. **Collected Papers I**. The Hague: Martinus Nijhoff, 1962, p. 180-203. (Phaenomenologica).

_____. The Problem of Transcendental Intersubjectivity in Husserl (with Comments of Dorion Cairns and Eugen Fink). **Schutzian Research**, Bucharest, v. 2, p. 9-52, 2010.

SMITH, A. D. **Husserl and the Cartesian Meditations**. London, New York: Routledge, 2003.

SMITH, D. W.; McINTYRE, R. **Husserl and Intentionality**. Dordrecht: D. Reidel Publishing Company, 1982.

SOKOLOWSKI, R. **The Formation of Husserl's Concept of Constitution**. The Hague: Martinus Nijhoff, 1970.

_____. The Logic of Parts and Wholes in Husserl's *Investigations*. In: MOHANTY, J. N. (ed.). **Readings on Husserl's Logical Investigations**. The Hague, Netherlands: Martinus Nijhoff, 1977, p. 94-111.

_____. Husserl and Frege. **The Journal of Philosophy**, vol. 84, n. 10, p. 521-528, 1987.

SPIEGELBERG, H. Husserl and Pfänder on the Phenomenological Reduction. In: _____. **The Context of the Phenomenological Movement**. The Hague: Martinus Nijhoff, 1981, p. 62-82. (Phaenomenologica).

STAEHLER, T. What is the Question to Which Husserl's Fifth

Cartesian Meditation is the Answer? **Husserl Studies**, Dordrecht, v. 24, p. 99-117, 2008.

STEINBOCK, A. J. **Home and Beyond: Generative Phenomenology After Husserl**. Evanston, Illinois: Northwestern University Press, 1995.

STRÖKER, E. **The Husserlian Foundations of Science**. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1997. (Contributions to Phenomenology).

THEUNISSEN, M. **The Other: Studies in the Social Ontology of Husserl, Heidegger, Sartre and Bubber**. Translated by C. Macann. Massacusetts: MIT, 1984.

WOOD, A. **Kant**. Tradução de D. J. V. Dutra. Porto Alegre: Artmed, 2008. (Introdução).

ZAHAVI, D. Beyond Realism and Idealism: Husserl's Late Concept of Constitution. **Danish Yearbook of Philosophy**, vol. 29, p. 44-62, 1994.

_____. **Husserl and Transcendental Intersubjectivity**. Translated by E. Behnke. Athens, OH: Ohio University Press, 2001.

_____. **Husserl's Phenomenology**. Stanford: Stanford University Press, 2003a.

_____. Phenomenology and Metaphysics. In: ZAHAVI, D.; HEINÄMAA, S.; RUIN, H. (eds.) **Metaphysics, Facticity, Interpretation: Phenomenology in the Nordic Countries**. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 2003b, p. 3-22. (Contributions to Phenomenology).

_____. Husserl's Intersubjective Transformation of Transcendental Philosophy. In: WELTON, D. (ed.) **The New Husserl: A Critical Reader**. Bloomington, IN: Indiana University Press, 2003c, p. 233-251.

_____. Husserl's Noema and the Internalism-Externalism Debate. **Inquiry: An Interdisciplinary Journal of Philosophy**, vol. 47, n. 1, p. 42-66, 2004.

_____. Internalism, Externalism and Transcendental Idealism.

Synthese, n. 160, p. 355-74, 2008.