



**UNIVERSIDADE FEDERAL DE PERNAMBUCO
CENTRO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA**

DANIEL PEREIRA DA SILVA BOTELHO

**IDEALISMO TRANSCENDENTAL E INTERSUBJETIVIDADE
EM HUSSERL:
O PAPEL DO CORPO NA CONSTITUIÇÃO DO MUNDO COMUM**

**RECIFE
2017**

DANIEL PEREIRA DA SILVA BOTELHO

**IDEALISMO TRANSCENDENTAL E INTERSUBJETIVIDADE
EM HUSSERL:
O PAPEL DO CORPO NA CONSTITUIÇÃO DO MUNDO COMUM**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-graduação em Filosofia da Universidade Federal de Pernambuco, como requisito parcial para obtenção do título de mestre em filosofia.

Orientador: Dr. Thiago André Moura de Aquino.

**Recife
2017**

AGRADECIMENTOS

Agradeço a Deus, Consciência Cósmica, O Inefável que habita no recôndito de cada ser.

Agradeço a Ogun, emanção da Vontade Divina e guia do meu Ori, pela inspiração, discernimento e força para realizar esta difícil missão!

A minha família genitora que, pelo laço da ancestralidade, me ligo e dou continuidade. Em especial a minha mãe pelo apoio incondicional. Agradeço aos meus irmãos, aos meus sobrinhos e ao meu pai que não é mais nesta existência.

A Janaína Botelho, por sonhar este sonho comigo e me dar todo o apoio que uma companheira pôde dar.

Aos meus filhos, Sofia e Miguel, que são o horizonte de toda a minha motivação, e por terem me mostrado que o Amor não é uma possessão egoísta.

Agradeço a Wiria Frazão, pelo apoio e generosidade.

Ao meu orientador, Thiago Aquino, pela paciência e pelos valiosos aportes ao desenvolvimento do projeto de pesquisa e, principalmente, à realização desta dissertação.

A professora Denise Magalhães e aos professores Tárík Prata e Sandro Sena, por terem aceitado o convite para participar da banca examinadora; aos dois últimos agradeço ainda pelas valiosas contribuições durante a pré-banca.

Aos amigos da Biblioteca Multicultural Nascedouro, por ter liberado o acesso á sua estrutura de estudo (incluído o café abundante), inclusive fora do horário de expediente.

A Maria Helena Sampaio Mendes, pelo zelo dispensado à minha pessoa nos momentos difíceis pelos quais passei durante a elaboração desta dissertação.

A Yasmim Santos, pela revisão ortográfico-gramatical em parte do texto.

A Mariana Alves, pela ajuda e apoio na reta final da minha dissertação.

Em fim, a todas e todos sou muito grato!

*Dedico a todos aqueles que travam a batalha interna contra as resistências à Luz da
verdade que inevitavelmente triunfará.*

*“Nunca encontrarás os limites da alma, por mais caminhos
que percorras: tão fundo é o seu logos”. Heráclito*

RESUMO

O pensamento filosófico de Edmund Husserl, desde o seu princípio, foi orientado pela problemática gnosiológica da fundamentação do conhecimento. A fenomenologia transcendental, nesse sentido, é a radicalização consequente desta motivação e, a partir de um determinado momento, se desenvolveu no sentido de uma *egologia*. Esta, pelo método das Reduções, buscou romper o vínculo da consciência com o mundo natural e reduzir toda existência efetiva e ideal a um sentido de ser constituído na imanência absoluta da consciência; instância que, por sua vez, é sempre a consciência de um eu transcendental. Esse solipsismo transcendental parece inviabilizar o próprio intento fundacionista da fenomenologia, pois: como justificar o conhecimento objetivo, ou seja, o conhecimento que pressupõe uma validação intersubjetiva sob o horizonte de um mundo comum, se todo o sentido de ser se constitui na imanência de uma experiência egológica? O objetivo desta dissertação é mostrar que a corporeidade é um tema fenomenológico que cumpre uma função sem a qual o projeto da fenomenologia transcendental ruiria em uma forma de solipsismo, pois ela permite articular, descritiva e conceitualmente, através das análises intencionais, uma egologia transcendental e uma teoria da intersubjetividade da experiência do conhecimento e do mundo. Isso porque o corpo (*Leib*), em sua ambiguidade, aparece como uma instância mediadora entre a imanência e a transcendência, entre o eu e o outro, assim como também entre a natureza e o espírito e entre as diferentes comunidades humanas, compondo assim o sentido da experiência constitutiva de um Mundo Comum a todas co-humanidades e, por tanto, da experiência de uma humanidade comum.

Palavras-Chave: Edmund Husserl. Corporeidade. Idealismo transcendental. Intersubjetividade. Mundo comum.

ABSTRACT

Edmund Husserl philosophical thinking, from its beginning, was guided by the gnosiological problematic of the foundation of knowledge. Transcendental phenomenology, in this sense, is the consequent radicalization of this motivation and, from a given moment, developed in the sense of an egology. This, by the method of Reductions, sought to break the bond of consciousness with the natural world and reduce all effective and ideal existence to a sense of being constituted in the absolute immanence of consciousness; an instance which, in turn, is always the consciousness of a transcendental self. This transcendental solipsism seems to make the very foundationalist attempt of phenomenology unfeasible, since: how to justify objective knowledge, that is, knowledge that presupposes an intersubjective validation under the horizon of a common world, if the whole sense of being is the immanence of an experience? The purpose of this dissertation is to show that corporeality is a phenomenological subject that fulfills a function without which the project of transcendental phenomenology would be in a form of solipsism, since it allows to articulate, descriptively and conceptually, through intentional analysis, a transcendental and a theory of the intersubjectivity of the experience of knowledge and of the world. This is because the body (Leib), in its ambiguity, appears as a mediating instance between immanence and transcendence, between self and other, as well as between nature and spirit and between different human communities, thus composing the sense of the constitutive experience of a Common World to all co-humanities and, therefore, of the experience of a common humanity.

Keywords: Edmund Husserl. Corporeality. Transcendental idealism. Intersubjectivity. Common world.

APRESENTAÇÃO	09
1 O SENTIDO DA FENOMENOLOGIA TRANSCENDENTAL	11
1.1.A ESSENCIA DA EXPERIÊNCIA	12
1.2.A REDUÇÃO EIDÉTICA	20
1.3.A REDUÇÃO TRANSCENDENTAL	30
2 A NATUREZA E SEUS ASPECTOS CONSTITUTIVOS	44
2.1. A ATITUDE CIENTÍFICO-NATURAL	45
2.2. A CONSTITUIÇÃO SUBJETIVA DA NATUREZA	40
2.1.1. O corpo enquanto simples coisa [<i>Körper</i>]	51
2.1.2. O corpo vivido [<i>Leib</i>]	54
2.1.3. As <i>Ubiestesis</i>	55
2.1.4. O corpo vivido enquanto órgão da vontade	57
2.3. EMAPTIA [EINFÜHLUNG]	59
3 O MEU CORPO SOU EU NO MUNDO COM OS OUTROS.....	66
3.1. O DESAFIO FILÓSOFICO DA V MEDITAÇÃO CARTESIANA	66
3.2. A NATUREZA INTERSUBJETIVA.....	72
3.3. O MUNDO COMUM	79
CONCLUSÃO	87
REFERÊNCIAS	89

APRESENTAÇÃO

A fenomenologia é um esforço sempre renovado de se manter fiel a si mesma, ou seja, ao seu designo de ir ao encontro das coisas, livre de pressuposições que, se não evitadas, tornarão impossível um encontro genuíno. Daí a fenomenologia ser, antes de tudo, um princípio metodológico; um modo de filosofar: “retornar às coisas mesmas!”, eis a máxima fenomenológica.

O modo como se efetiva essa máxima é que pode mudar entre os membros deste movimento filosófico. Por exemplo, o método fenomenológico de *Heidegger* se distingue do de *Husserl*, pois, enquanto o primeiro busca desenvolver e praticar uma *fenomenologia hermenêutica* do “*ser-aí*”, o segundo põe em prática uma *fenomenologia reflexiva da consciência* [Cf.HERRMANN, 2003, p. 158].

Enquanto pensamento filosófico que possui uma orientação gnosiológica voltada para a verdade do conhecimento e para os momentos essenciais do mesmo, a fenomenologia elaborada e praticada por *Husserl* assume, em sua radicalidade, o princípio metodológico que é a essência do perguntar fenomenológico: perguntar pelas coisas no seu *sentido de ser*.

A fenomenologia reduz a experiência dada aí para o homem comum, como uma experiência vivida no modo da crença do ser, para se perguntar pelo *como* dessa experiência. Daí que o ser “efetivo” torna-se fenômeno pela *epoché*, e este fenômeno, então, é descrito para que a sua estrutura possa ser explicitada. É pelo método das Reduções que a experiência de uma crença no ser vai se tornando experiência de doação de um sentido sempre aí presente, mas, no entanto, encoberto pelo fascínio que o viver na crença do ser provoca.

A fenomenologia, movida pela pergunta sobre como é possível a nossa experiência do ser (como se dá esta correlação entre ser e consciência?) foi pouco a pouco se embrenhando na malha complexa desta correlação e desenvolveu-se, pelo método das reduções, como uma filosofia transcendental.

A fenomenologia, tal como *Husserl* a concebe e pratica, é uma filosofia da consciência que por ter reduzido o ser efetivo ao ser experienciado, reduziu toda a realidade mundana a um sentido de ser para a consciência. Daí que para alguns

críticos a fenomenologia ter flertado com solipsismo. Daí também que para a próprio Husserl, a sua reflexão transcendental ter que dar conta do solipsismo como um desafio à sua própria intenção filosófica. Tendo em vista que fracassar diante deste desafio é inviabilizar o próprio intento fundacionista da fenomenologia. Pois, como justificar o conhecimento objetivo, ou seja, o conhecimento que pressupõe uma validação intersubjetiva sob o horizonte de um mundo comum, se todo o sentido de ser se constitui na imanência de uma experiência egológica?

O objetivo desta dissertação é mostrar que a corporeidade é um tema fenomenológico que cumpre uma função sem a qual o projeto da fenomenologia transcendental ruiria em uma forma de solipsismo.

Para tanto, começarei mostrando que a fenomenologia é uma filosofia do sentido, em última instância, uma filosofia do sentido de ser. Assim, o espanto fenomenológico não se dá sobre o fato do ser, antes sobre o *como* é possível uma experiência do ser? O tópico de abertura trata exatamente deste espanto. Nos dois tópicos seguintes, continuarei a desenvolver esta compreensão da fenomenologia como uma filosofia do sentido, só que a partir de uma análise do método das reduções, primeiro numa abordagem da redução eidética e por último por via da redução transcendental.

No segundo capítulo estará em foco o tema propriamente de uma fenomenologia do corpo, a partir do *conteúdo constitutivo* da corporeidade. Nesta abordagem, mas de cunho noemático, será desenvolvido o tema a partir do que jugo ser o conteúdo constitutivo do corpo.

No terceiro e último capítulo é dada continuidade ao tema do corpo, mas agora por novo prisma, a saber, o de sua *função* na teoria constitutiva e intersubjetiva da fenomenologia transcendental. Para tanto, começarei tratando da objeção solipsita, assumida como um desafio incontornável à egologia transcendental desenvolvida por Husserl ao longo das quatro primeiras *Meditações cartesianas*. Isso porque, a teoria constitutiva dos objetos, desenvolvida ao longo dessas meditações, resultou em uma espécie de solipsismo que cumpre distinguir das outras modalidades de solipsismo.

No primeiro tópico do terceiro capítulo, procuro definir esta problemática a partir da leitura da quinta meditação das *Meditações cartesianas*. Já nos dois últimos tópicos busco mostrar, no interior da articulação de uma resposta husserliana a essa questão, a importante *função* que o corpo desempenha na teoria da intersubjetividade.

1 O SENTIDO DA FENOMENOLOGIA TRANSCENDENTAL

Neste capítulo introdutório, intentarei uma via de acesso interpretativa à fenomenologia a partir do seu esforço para se constituir enquanto uma *Filosofia Primeira*¹, que tem no dédalo sinuoso da questão acerca da *essência da experiência* a sua questão fundamental.

É sabido que a fenomenologia tem no estudo da consciência intencional o seu fio condutor e o seu objeto de investigação recorrente. A fenomenologia seria um estudo sistemático, guiado metodicamente pela trama intencional que compõe a experiência em todas as suas manifestações. A partir de 1913, com a publicação de *Ideias para uma fenomenologia pura e para uma filosofia fenomenológica [Ideias I]*, Edmund Husserl [1859 – 1938] expõe os resultados aprofundados de suas reflexões sobre sua teoria da intencionalidade, apresentada principalmente na quinta investigação lógica. Mas, como bem observa Pedro M.S. Alves [Cf. 1996.p.9], o tema da intencionalidade só possui a importância na filosofia de Husserl que tem, enquanto horizonte de investigação que subsumi todas as investigações específicas da fenomenologia e possibilita o acesso fenomenológico à questão acerca da essência da experiência. Esse horizonte temático também só pode ser aberto em toda sua plenitude, devido a uma exigência epistemológica fundamental que faz com que a fenomenologia assuma o intento de levar a cabo “a realização plena e consequente das exigências filosóficas” [*Ibidem*, 1996, p. 4]. Quando digo: “abrir em sua plenitude o horizonte temático da consciência intencional”, quero dizer que para a fenomenologia levar a cabo suas exigências filosóficas, ela precisa investigar a

¹ Pode-se fazer uma aproximação com a ideia da *mathesis universalis* das *Regras para direção do espírito*, de Descartes, onde na *IV Regra* o jovem filósofo busca discernir, de modo claro e distinto, os princípios elementares do conhecimento para fundar o método universal da ciência em geral. [Cf. ANDRADE, 2007, p. 217 ss]. No entanto, existe uma distancia crucial entre a concepção cartesiana do método universal e os resultados que as reflexões husserlianas chegam acerca do mesmo. Husserl não irá aceitar o salto da intuição intelectual [intelecção] à dedução, pelo contrário, a unidade sistemática de todas as ciências pelo método [ou *Prima Filosofia*] só pode ser alcançada se se manter na radicalidade da intelecção. Por tanto, a aproximação se dá no intento de ambos os filósofos (na ideia de unificação e fundamentação das ciências por meio de um método universal), mas o filósofo contemporâneo se recusa a dar o salto sobre o fosso que o levaria a uma ontologia da efetividade, como o fez Descartes, por justamente manter de ante dos olhos o intento de desvelar a estrutura que *possibilita* a experiência. Resumindo, Husserl está, especialmente interessado em uma *ontologia do possível* e não numa ontologia do real. [Cf. HUSSERL, 2013, p. 62 e 1992. P. 14].

consciência, não como um fato psicológico encontrado aí no mundo, mas, antes, efetuar um passo atrás e *conquistar* o tema da consciência intencional, já não mais no horizonte de sentido do mundo, mas num horizonte de sentido constituindo a partir da operação da própria consciência que suspende a adesão à crença no fato do mundo e procura, a partir de si, explicitar o terreno onde uma *ciência primeira* e universal deve se edificar.

1.1.A ESSENCIA DA EXPERIÊNCIA

Encontramos na tradição filosófica do ocidente, desde os gregos, a identificação do chamado à atividade filosófica como uma espécie de admiração ou espanto [*thaumazein*] diante do fato que o ser é. Esse espanto diante do ser, cujo mundo é o horizonte que em sua unidade abarca a totalidade dos entes que são, é o dínamo primeiro onde a pergunta por aquilo que é em si mesmo, ou seja, incondicionalmente válido para todo ser racional, ganha sentido e passa a caracterizar o questionamento ontológico e epistêmico.

Contudo, na fenomenologia, e é o que pretendo defender neste tópico, a erupção do *thaumazein* reside ante um enigma ainda mais originário, pois *põe o próprio ser em questão*; não como um fato, mas como uma possibilidade. O *thaumazein* brota não em relação ao ser, mas pelo enigma perante o fato de que este ser, enquanto *sendo*, remete a uma subjetividade na qual o ser pode *aparecer* e, portanto, se transformar numa questão para o entendimento. Nota-se que, neste caso, a pergunta fundamental não é “por que o mundo é?”,² mas, antes, “*como é possível este mundo?*” e num sentido ainda mais amplo, “*como é possível um mundo em geral?*”. O próprio Husserl nos fala deste espanto, que ele se refere como sendo em relação ao *a priori* da correlação e do papel diretor que ele exerce em suas reflexões:

Jamais (scil. Antes do irromper inicial da “Fenomenologia transcendental” nas *Investigações Lógicas*) suscitou o espanto filosófico da correlação do mundo (do mundo, de que em cada caso falamos) e de seus modos subjetivos de dação (...). [HUSSERL 2012, §48, p. 135].

²Essa pergunta, na verdade, revelaria apenas uma crença no ser [*Seinsglaube*].

O irromper inicial deste *a priori* universal da correlação do objeto da experiência e das maneiras de dação - acerca do ano de 1898, durante a elaboração de minhas *Investigações lógicas* - **perturbou-me tão profundamente** que o trabalho inteiro da minha vida foi desde então dominado por esta tarefa de uma elaboração sistemática deste *a priori* da correlação. [*Ibidem*, p. 136. Grifo nosso].

Este *a priori*, nada mais é do que as condições de possibilidade da experiência. Isso remete à estrutura *eidética* desta correlação entre o objeto da experiência e as distintas maneiras de sua doação como uma questão fundamental a ser respondida de forma consequente. E é esta pergunta que vai guiar o curso e o amadurecimento do método fenomenológico até a constituição de um idealismo transcendental, como terei oportunidade de mostrar mais adiante. Por hora, apoiado no § 14 de *A crise das ciências europeias e a fenomenologia transcendental* [*Krisis*], deixarei mais claro a diferença de orientação da pergunta fundamental, colocada em decorrência do *thaumazein* da tradição em comparação ao *thaumazein* fenomenológico. Essa diferença engendra dois movimentos que se lançam na busca pela realização do ideal de ciência. Husserl os nomeia como: objetivismo e transcendentalismo.

Se o objetivismo surge com o nascimento da filosofia na Grécia antiga, o transcendentalismo vem surgir, propriamente, apenas na modernidade com as *Meditações* de Descartes; ainda que de forma não plenamente consequente, segundo Husserl. Com o surgimento do transcendentalismo instaura-se um combate que constitui, para o autor da *Krisis* “o sentido da história do espírito moderno [...], a história das tensões violentas entre o objetivismo e o transcendentalismo”. [*Ibidem*, 2012, p.55,56]. A filosofia objetivista move-se a partir de uma consideração jamais questionada, a da validade do ser do mundo da experiência cotidiana (pré-científica). No objetivismo pergunta-se justamente “por aquilo que, para esse mundo, é incondicionalmente válido, válido para todo ser racional, segundo o que ele é em si.” [*Idem*, p. 55]. Desde a aurora do pensamento filosófico ocidental até o início da modernidade a filosofia se moveu na compreensão objetivista do ser, que nem mesmo o ceticismo da antiguidade clássica ousou questionar, pois este dirigia a sua crítica apenas à capacidade da razão humana de ter acesso ao “em si” dos entes que perfazem o horizonte da totalidade do mundo. No entanto, este “em si” do mundo jamais foi questionado. Nisso, consistia o agnosticismo da antiguidade. Já na

orientação transcendental (que é propriamente a orientação fenomenológica), o que é imediatamente dado, pela orientação objetivista, como efetividade pressuposta em toda abstração é posto de lado para se perguntar pela própria *instância* que constitui este mundo previamente dado³.

É importante destacar que essas duas orientações históricas do fazer filosófico são decorrentes do sentido que o *thaumazein* específico de cada uma contém. Isto é importante, pois o que está em jogo é a possibilidade de realização da ideia de *Ciência*, que não é outra coisa que a ideia de uma *Filosofia Primeira*. Mas em que consiste, propriamente, esta ideia de Ciência?

Para responder essa questão irei me reportar, principalmente, às *Meditações cartesianas*, pois trata-se de um texto no qual o filósofo expõe uma introdução à fenomenologia transcendental numa época onde seu pensamento já atingira um grau de maturidade, dando a esse texto (no contexto mais amplo de toda a sua reflexão) um caráter de uma exposição sistemática dos principais conceitos e do método da fenomenologia transcendental. E como tal, não poderia deixar de faltar nas *Meditações Cartesianas* uma reflexão sobre a ideia de ciência que o método transcendental busca fundamentar em bases imperecíveis.

Na primeira das cinco meditações presentes no texto supracitado, o autor pergunta-se pela *ideia*⁴ de uma ciência autêntica, pois não podendo pressupor a existência de tal ciência, ele intenta explicitar o sentido, não de um fato histórico e

³ Fundamentalmente, a diferença do ‘*mundo previamente dado*’ no objetivismo e no transcendentalismo é essa: enquanto no primeiro o mundo é dado enquanto um *dado* real [*Real*] no segundo o mundo é apenas um *fenômeno* de mundo.

⁴ É importante esclarecer desde agora que a sentido da palavra ‘ideia’, usada no contexto da fenomenologia transcendental, é a mesma que ‘essência’ ou ‘*eidos*’; estas últimas, empregadas preferencialmente pelo autor, como justificado na introdução de *ideias I*, em detrimento da noção de ‘ideia’, devido aos equívocos gerados pelo uso deste termo em suas *Investigações lógicas* [HUSSERL, 2006, p.30, 67]. Também pode-se dizer, com segurança, que ‘ideia’, ‘essência’ ou ‘*eidos*’ recebem a mesma significação na fenomenologia transcendental da noção de ‘sentido’. Esses termos designam o objeto ideal [*ideal*] de uma vivência efetiva [*reell*], como inequivocamente sugerem as citações a seguir: i) “Toda via, o dado perfeito é, ainda assim, prescrito como idéia (no sentido kantiano) – um contínuo de aparições determinado a priori [...] - que pode ser designado ainda como uma unidade de aparição mutável -, na qual um único e mesmo X continuamente dado se determina ‘mais de perto’ de maneira coerente e contínua, e jamais de ‘outra maneira’”. [*Idem*, p. 317]. Compare-se agora com o trecho de um texto anterior, de 1905, ii) “Não se fala dos actos de abstração do sujeito psicológico, nem das condições psicológicas sob as quais ela se realiza. **Fala-se é da essência genérica ou sentido genérico de vermelho e do seu estar dado na intuição genérica.**” [HUSSERL, 1989, p. 86, destaque meu]. Vale apenas ressaltar também, que Husserl amplia a noção de ‘sentido’ [*Bedeutung*] usado nas *Investigações lógicas* [Cf. Investigação I, 1976], onde apenas era empregado no sentido semântico do atos expressivos, mas a partir de 1905, passou a emprega-la num contexto mais ampliado dos atos intencionais como um todo (*Sinn*) [*Ibidem*, 2006, p. 276]. **Por tanto, ao se perguntar pela ideia de Ciência, estar-se a perguntar pelo *eidos* ou *sentido* (*Sinn*) presente no fenômeno das ciência existentes.**

cultural, porém de um fenômeno que se verifica já quando se adota uma postura fenomenológica diante das ciências historicamente e culturalmente aí presentes para o filósofo que medita. Assim ele escreve:

Reside já no sentido de todas as nossas considerações que ciência, enquanto fato de cultura, e ciência, em sentido verdadeiro e autêntico, não são uma e a mesma coisa, ou aquela, através de sua fatualidade, transporta consigo uma pretensão que não se certifica, como pretensão já apreendida, precisamente na simples fatualidade. *Reside* precisamente nessa pretensão a Ciência enquanto ideia – enquanto ideia autêntica. [HUSSERL, 2013, §4, p. 47].

Não se trata de chegar à explicitação dessa ideia ou sentido por meio de uma construção conceitual sobre uma abstração de casos particulares, porque se assim o fosse, ao menos esses casos particulares estariam sendo pressupostos e, portanto, Husserl estaria caindo em contradição com sua exigência de fundamentação radical, livre de todo pressuposto.⁵

Na passagem supracitada temos uma clara indicação que o sentido final das ciências *reside na pretensão* que estas carregam, sem, no entanto, se confundir com as mesmas. Mas o que isso significa? Se atentarmos à semântica da palavra ‘pretensão’ [*Anmaßung*], perceberemos que a mesma *pode* denotar uma ‘exigência’ ou um ‘desejo’ muito difícil de ser realizado, como quando se diz que “alguém é deveras pretencioso”. Assim, o sentido final pode ser capitado como uma exigência ainda que de difícil realização, nas próprias ciências já aí constituídas. Mas se é uma exigência, esta ideia de Ciência Universal encontra-se como uma meta e não como um fato concretamente realizado. Como afirma o próprio autor das *Meditações Cartesianas*: “Isto, pode, de fato, permanecer uma simples pretensão; em todo caso, está aí uma meta ideia.” [*Idem.* p. 49].

Mas até aqui não se sabe qual é o sentido final da ciência, e muito menos como captá-lo, tem-se apenas algumas indicações iniciais: i) seja qual for esse sentido final (a própria ideia de Ciência), ele reside como pretensão de todas as ciências existentes e ii) ele (o sentido), portanto, é captável no fenômeno das próprias ciências enquanto sentido para onde elas se encaminham.

Se o procedimento da fenomenologia é suspender toda posição acerca de um objeto enquanto transcendente para toma-lo como fenômeno, então o caminho a

⁵ Lembremos que metodologicamente as ciências são aqui consideradas enquanto fenômeno, pois ainda se está na busca de saber se algum conhecimento científico é possível.

seguir é descrever os esforços dessas ciências, deixando *aparecer* os momentos constitutivos da ideia diretora desses esforços. Isso não significa oferecer uma explicação no sentido psicológico do conhecimento científico; uma explicação que lida com fatos de natureza psicofísica. Ao contrário, trata-se de observar, em *intuição de essências*,⁶ os momentos ideais, a partir dos quais um objeto igualmente ideal se mostra. Isso porque, como bem observa Steven Crowell [2012, p. 24]. “a fenomenologia é uma descrição *eidética*, e não descrição factual, no sentido de uma objectualidade real [*Real*]; não se refere, portanto, às entidades diretamente, como as ciências naturais, mas à nossa experiência das entidades”.

Creio ter respondido à pergunta sobre o modo a proceder para captar o sentido último da Ciência, deixando a pergunta sobre qual é este sentido em aberto. Encaminhemo-nos, todos juntos, para esse sentido.

Ao longo da primeira de suas *Meditações*, Husserl procura mostrar que os esforços das ciências convergem para a *fundamentação dos juízos formulados* em juízos universais. Este é o núcleo diretivo do fenômeno de ciência. Quando autênticos, “os juízos mostram-se como *corretos*, como concordantes [...]” [HUSSERL, 2013, §4, p. 48], isso significa que esses juízos correspondem à própria coisa, ou estado-de-coisas, julgada. A essa correspondência ele chama de *evidência* [*Evidenz*]. “Em vez de se visar remotamente uma coisa, na *evidência* a coisa está presente como ela própria, o estado-de-coisas está presente como ele próprio, aquele que julga tem-nos, portanto. ” [*Idem*]. Quando o ato de julgar, que é justamente um visar, corresponde aquilo que é visado no julgar (o julgado), então há *evidência*.

É por meio da fundamentação empírica que um juízo formulado no interior das ciências da natureza recebe a sua evidência, ou seja, seu preenchimento intelectual e, portanto, passam a ter certo grau de cientificidade.

Entretanto, segundo Husserl, não são autenticamente científicos, no sentido radical da palavra. Mas por quê? A resposta é que a *evidência* pode ser mais ou menos perfeita, ou seja, pode ser uma *evidência* pura e simples [*Evidenz*] ou pode ser uma *evidência* apodítica [*Einsicht*]⁷. Isso tem a ver com os graus de *evidenciação*. Por exemplo, o negativo da *evidência* é a falsidade *evidente*. [Cf. HUSSERL, 2013,

⁶ Ou, numa “consciência doadora originária de uma essência - ideação -” [HUSSERL, 2006, §23, p. 68].

⁷ A partir de agora quando eu utilizar o termo ‘evidência’ estarei me referindo ao termo alemão *Evidenz*, e quando utilizar o termo ‘intelção apodítica’ ou ‘evidência apodítica’ estarei me referindo a *Einsicht*.

§5 p. 49]. Suponhamos que dirijo um automóvel à noite em uma autopista pouco movimentada. Em um dado momento, julgo ver, a cerca de 300 metros, um carro com os faróis acessos, vindo na direção oposta em que sigo com meu veículo. Até determinado ponto da aproximação esse juízo vai se confirmando por meio de preenchimentos concordantes, até que num determinado momento da experiência ocorre como que uma “extinção” da percepção anterior do automóvel e no lugar desta me é dado uma nova percepção que funda uma *evidencia* discordante, mostrando ser falso o meu juízo anterior, pois agora vejo que, na verdade, vêm na faixa de contramão duas motos emparelhadas, ambas com o farol aceso.

Fenomenologicamente, o que ocorreu foi que os componentes posicionais do transcurso anterior da percepção empírica foram “ ‘riscados’ juntamente com o seu sentido; como, sob certas circunstâncias, toda a percepção, por assim dizer, ‘explode’ e se desfaz em apreensões conflitantes da coisa, em estipulações conflitantes ao seu respeito [...]. ” [HUSSERL, 2006, §138, p. 308]. O juízo que eu formulara sobre o deslocamento, em minha direção, de um automóvel, visava o preenchimento que desse a coisa mesma em “carne e osso”, no entanto esse esforço foi frustrado e o que se deu foi uma *falsidade* evidente: eram duas motos emparelhadas e não um automóvel.

Mesmo no caso dessa experiência ser confirmada, ainda assim, eu não teria uma verdade universal, mas apenas uma verdade relativa, pois minha *evidência* da experiência empírica seria igualmente relativa, porque, mesmo no caso do preenchimento concordante eu poderia estar, na verdade, sonhando! Eis que uma Ciência Universal jamais poderá ser fundada em tais *evidências*, a saber, em *evidências* empíricas. Uma justificação e fundamentação absoluta só podem advir de uma *intelecção* apodítica ou, na terminologia husserliana, de uma *evidência apodítica*. Husserl não se contenta em fundar os alicerces do conhecimento científico na experiência do *cogitatum*, pois esse tipo de experiência não garante necessidade de existência ao visado em sua transcendência.

A *evidência apodítica* tem não só a autocaptação de um ser no modo “ele próprio”, mas, além disso, ela revela a absoluta impossibilidade do seu *não-ser*. Com isso, ela afasta toda a dúvida. O poder do *gênio maligno* nada pode contra este tipo de *evidência*. Eis aí uma *evidência* em si primeira e, portanto, fundante. Mas que tipo de ser poderia ser dado de forma não só indubitável, mas também necessária, a partir do qual pudesse fornecer um começo seguro às ciências? A resposta a essa pergunta é o resultado que a primeira das *Meditações Cartesianas* pretende alcançar.

Este princípio é o *cogito, ergo sum*. E é a partir da elaboração da experiência deste *ego* que se começa a elaborar a experiência de uma verdadeira ciência ou de uma *Prima Philosophia*.

Contudo, ainda não é hora de desenvolver essa questão, ela ficará para o tópico de fechamento deste capítulo introdutório, o que interessa agora é responder o porquê da pergunta pela essência da experiência ser a questão fundamental a ser respondida para se poder tornar viável uma fundamentação absoluta e universal do conhecimento.

Na abertura deste tópico havia escrito que o *thaumazein* diante do ser do mundo, na Grécia antiga, direcionou a busca epistêmica pelo interesse de responder, racional e universalmente, acerca do “em si” do mundo. Pode-se ir um pouco mais além e dizer que a pergunta pelo em si (a substância ou *ousia*) era feita no sentido de fixar aquilo que, para além do devir e das aparências, constitui o princípio e a unidade do mundo. Esta oposição entre o *parecer* e o *ser* remete, por exemplo, em Platão, à relação entre o sensível e o inteligível. [Cf. BORGES, 2005, p.46]. Parece-me, que há aqui dois problemas interligados, um ontológico e outro epistemológico. A solução, não só em Platão, mas em quase toda a tradição antiga até a modernidade, foi a de “ultrapassar a totalidade do existente em direção a uma sua putativa ‘causa primeira’ extramundana.” [ALVES, 1996, p.13]. Na fenomenologia, ao contrário, [a]parecer e *ser* não são compreendidos como oposições, mas como correlações, isto porque, ao se questionar, não pelo conhecimento verdadeiro, mas pela possibilidade, a fenomenologia instaura a sua pergunta num terreno de radicalidade que a questão não será mais: “como podemos inteligir um ser por trás ou apesar do seu aparecer? ”, mas: “como pode um ser aparecer? ”. É preciso, portanto, voltar-se para a experiência e se perguntar sobre o *como* de sua efetivação.

Evidentemente esta pergunta não será respondida pelo conhecimento científico natural, pois este já pressupõe o horizonte total de suas investigações sobre o ser como ser em si no mundo. São, portanto, segundo o próprio Husserl, “ciências do mundo, e enquanto elas predominam com exclusividade, há coincidência dos conceitos ‘ser verdadeiro’, ‘ser efetivo’, isto é, ser real e (como todo real se congrega na unidade do mundo)” [2006, §1, p. 33]. Cair-se-ia, então, numa circularidade, pois as ciências positivas incorreriam no erro de explicar as condições que determinam a experiência do mundo, pressupondo um mundo experienciável objetivamente. É preciso considerar também que as próprias ciências positivas carecem de uma

justificativa, no que tange a pretensão de validade de suas proposições, pois o próprio horizonte referencial de seus juízos carece de fundamentação. Assim a fundamentação das ciências positivas [*positive Wissenschaften*] depende que se pergunte primeiro pela essência da experiência, ou seja, como tentei explicitar ao colocar a questão sobre a ideia de Ciência e sua relação com a ideia de intelecção apodítica, a elucidação do sentido da Ciência e de justificação racional se encontra no exame da própria experiência científica; não como um fato histórico ou cultural, isto é, como mais um ente presente na totalidade espaço-temporal do mundo, mas como um fenômeno que o filósofo meditante verifica como se desdobrando na experiência reflexiva. Desta forma, a chave para a fundamentação radical das ciências não se encontra nelas próprias, como se admitíssemos de antemão o seu ser aí no mundo e, por conseguinte, um ser do mundo aí desde sempre, mas pode-se alcançar por meio do questionamento pelas condições de possibilidade da própria experiência, não só das ciências, mas da experiência em geral. Assim o diz Husserl em sua *Filosofia primeira*:

Assim, por tanto, da tarefa de justificar radicalmente a ciência positiva - ciência universal e ciências particulares – *se é conduzido à tarefa de uma crítica radical da experiência*, uma tarefa, cujo sentido mantém o mundo existente em questão, ao invés de pressupô-lo, tomando-o como uma experiência universal constituinte de fundo. [HUSSERL, 1996, 262-263. Grifo meu].⁸

Mas, então, o que é experiência? Certamente não é a experiência empírica, ou melhor, a experiência empírica como experiência do homem, como sujeito psicofísico, ente entre outros entes no mundo. Pois uma experiência mundana é incapaz de explicar a própria possibilidade de um mundo aparacer. Desde logo se vê que a pergunta pela essência da experiência é por demais radical para ser respondida no âmbito de uma ciência da natureza, como a psicologia ou a biologia, ou mesmo uma ciência cognitiva que parte da hipótese que a referencialidade possível é fruto de uma relação causal entre a forma física do símbolo e seu valor semântico [Cf. VARELA, 2005, cap. III]. Essa pergunta radical nos remete a uma instância

⁸ “Demnach ist es klar, daß man von der Aufgabe, positive Wissenschaft — Universalwissenschaft und Einzelwissenschaft — radikal zu begründen, zu der Aufgabe einer radikalen Erfahrungskritik geführt wird, einer Aufgabe, zu deren Sinn es gehört, die seiende Welt in Frage zu halten, statt sie vorauszusetzen, und die dieses prätendierte Sein zuunterst konstituierende universale Erfahrung zum Thema zu machen.”

transcendental que encontra no sujeito da referência a explicação desta abertura que possibilita a doação do ser, enquanto sentido de ser para uma subjetividade que não é mais mundana, mas uma subjetividade que constitui o próprio sentido de ser do homem e do mundo como horizonte infinito da correlação desta subjetividade constituinte.

Resumindo, a pergunta pela essência da experiência, que é a pergunta pelas condições de possibilidades de doação do ser, abre o campo para uma experiência transcendental que só pode ser percorrida de forma consequente se guiada pelo tema da intencionalidade; sendo este tema desdobrado metodicamente pelo método das reduções.

1.2.A REDUÇÃO EIDÉTICA

A pergunta pelas condições *a priori* de doação da experiência abre caminho às análises intencionais enquanto “tema reitor”, como ressalta Pedro M.S. Alves [1996, p. 4], ao se referir ao papel que a intencionalidade ocupa no pensamento filosófico de Husserl. É, portanto, nesse horizonte temático que a questão pelo ‘*como*’ da experiência pode ser investigada.

Neste tópico o interesse recai nos primeiros momentos da recepção fenomenológica da experiência; nos primeiros passos que a reflexão metodicamente guiada empreende na descrição do acontecer experiencial.

Esta recepção naturalmente não se dá fora da experiência, é, ao contrário, um emergir vivencial na própria experiência; só que num outro registro: no registro da reflexão fenomenológica. É uma postura distinta daquela da vida natural que compreende a experiência num sentido estrito, a saber, como doação originária de objetos individuais apreendidos pelos sentidos. É neste registro empírico que funcionam as ciências da natureza; este também é conceito de experiência aceito pelo empirismo. No sentido experiencial da *vida natural* a experiência possível se restringe às coisas naturais, aquelas circunscritas ao orbe espaço-temporal regido por leis causais que fazem com que os objetos estabeleçam relações exteriores uns com os outros.

O sentido da *experiência natural* será modificado pelo método da *Redução Fenomenológica*. Por meio do mergulho vivencial na pergunta pelo *como* da

experiência, o fenomenólogo, que põe em marcha a *epoché* [εποχή] fenomenológica e prossegue nas reduções deste vivenciar experiencial, descobre outros sentidos desta doação, de tal modo que a ideia de experiência logo se altera e, doravante, o próprio sentido do objeto se modifica. Para justificar o que acabo de escrever, cito trechos de duas obras husserlianas: a primeira se refere a uma passagem de *Ideias I*, a segunda retirada de *Logica formal e lógica transcendental*. Em *ideias I* lê-se uma negativa à postura reducionista do naturalismo:

O erro de princípio da argumentação empirista reside em que a exigência fundamental de retorno às coisas mesmas é identificada ou confundida com a exigência de fundação de todo conhecimento pela *experiência*. Com a compreensível restrição naturalista do âmbito das “coisas” cognoscíveis, é ponto pacífico para ele que a experiência é o único ato que dá as próprias coisas. Não é, entretanto, ponto pacífico que *coisas* sejam *coisas naturais*, que, no sentido habitual, efetividade seja efetividade em geral, e que aquele ato doador originário que chamamos *experiência* se refira somente a *efetividade natural*. [HUSSERL, 2006, §19, p. 61].

Já na citação seguinte encontramos uma referência direta ao sentido ampliado da experiência:

Os indivíduos estão dados pela experiência em seu sentido estrito e primário; esta se define justamente como referência direta ao individual. Ao mesmo tempo, se consideramos como juízos de experiência o grupo de juízos como evidência original, temos que entender também em certo modo a “experiência” **em um sentido amplo**: não só como dar-se da existência individual ela mesma, portanto como certeza em sua existência, senão também ampliada às *modalizações* desta certeza, que pode se transformar em presunção, probabilidade, etc. Porém, frente a *todas* essas formas de experiência “efetiva”, quer dizer posicional, também entra em conta a experiência “neutralizada” da “*experiência como si*”; podemos dizer também: a experiência fantasiada que, em sua correspondente mudança possível de atitude, se converte em experiência posicional de **um indivíduo possível**. [HUSSERL, 1962, §84, p. 215, grifo meu].⁹

⁹ “Los individuos están dados por la experiencia, por la experiencia en su sentido estricto y primario; ésta se define justamente como referencia directa a lo individual. Al mismo tiempo, si consideramos como juicios de experiencia el grupo de juicios con evidencia original, tenemos que entender también en cierto modo la “experiencia” en un sentido amplio: no solo como darse la existencia individual ella misma, por lo tanto con certeza en su existencia, sino también ampliada a las modalizaciones, de esa certeza, que puede transformarse en presunción, probabilidad, etcétera. Pero frente a todas estas formas de experiencias “efectivas”, es decir posicional, también entra en cuenta la experiencia “neutralizada”, la “experiencia como si”; podemos decir también: “la experiencia fantaseada” que, en un correspondiente cambio posible de actitud, se convierte en experiencia posicional de un individuo posible.”

É importante, desde já, dizer que existe uma distinção entre *epoché* (termo tomado de empréstimo dos cétricos) e as *reduções*. Essa distinção é muitas vezes. A verdade é que o próprio Husserl em muitas passagens se refere ao método fenomenológico através da designação omni-englobante: reduções ou Redução Fenomenológica [*phänomenologische Reduktionen*], sem especificar, no entanto, tal distinção. No entanto, ela existe e em algumas passagens da obra husserliana isso fica explícito¹⁰.

Mas o que distingue propriamente a *epoché* da Redução? Pode-se dizer que a *epoché* é uma abstenção da consciência em relação à transcendência motivada por um interesse epistêmico e efetuada no livre exercício da vontade. Em sua origem pirrônica, a *epoché* guarda semelhança com a *autaraxia* e com toda atitude meditativa, pois visam o mesmo, a saber: a neutralidade do juízo, o não afirmar nem o negar acerca daquilo que se apresenta como realidade efetiva. Ela é, por conseguinte, uma suspensão da adesão à atitude natural. A *epoché* modifica o índice do ser em fenômeno *de* ser, e isso é de suma importância para a fenomenologia. A *Redução* é, por sua vez, uma operação que se efetua após a *epoché*, pois é possibilitada por ela. Ela é o segundo passo e pode ser entendida, como indica a sua raiz latina *re-ducere*, como uma *re-condução*. [Cf. SOKOLOWISKI, 2004, p. 58]. Mas a quem a Redução reconduz? A resposta é: ao que está inadvertido na experiência natural.

Pode-se dizer analiticamente, que, apesar de imprescindível, não é suficiente efetuar a *epoché*; se nela paramos não podemos realizar a descrição, adentrar no momento positivo da *reflexão*. Por outro lado, sem a *epoché* não é possível efetuar qualquer redução. Assim, o método da Redução Fenomenológica abarca esses dois

¹⁰ Destaco duas passagens onde essa distinção aparece textualmente explícita: a primeira é encontrada no artigo elaborado para a *Enciclopédia Britânica*: “[...] a redução transcendental como um grau superior a respeito da redução psicológica, como uma ulterior purificação desta que se pode levar a cabo em todo momento e, uma vez mais, **mediante** certa *epoché*.” (“[...]daß wir die ‘transzendente Reduktion’ einführen als aufgestuft auf die psychologische Reduktion, als eine weitere an dieser jederzeit zu vollziehende Reinigung und abermals mittels einer gewissen Epoché.”). (*Ibidem*, 1968, p. 293, grifo meu). No trecho destacado o termo ‘mediante’ [*mittels*], deixa claro o papel preparatório que a *epoché* desempenha para as diferentes reduções. A segunda passagem é o §41 da *Krisis* [2012, pp. 123-125], onde de maneira ainda mais explícita encontra-se uma referência à distinção aqui defendida, além de deixar claro a função da *epoché* frente à redução, pois o título do § diz: “A ‘epoché’ transcendental genuína possibilita a ‘redução transcendental’(...)”. Cf., tb. ZAHAVI [2003, p. 46].

momentos: as reduções propriamente ditas e a *epoché* que antecede aquelas como premissa metodológica.

Apresentada a distinção analítica entre a *epoché* e a Redução¹¹, é importante citar que o método das Reduções não é composto por uma única redução. Nesse ponto os fenomenólogos assim como os comentadores não chegam a um consenso. Na visão de alguns, o idealismo transcendental a que Husserl chega com o desenvolvimento da Redução parece romper com o caráter descritivo da ciência fenomenológica e com a máxima de ‘retorno às coisas mesmas’, introduzindo, inconfessadamente, pressuposições na própria descrição. Uma posição nesse sentido é, por exemplo, a de Merleau-Ponty, quando argumenta que uma redução universal [transcendental] é impossível dada a condição humana, pois, “Se fôssemos o espírito absoluto, a redução não seria problemática. Mas porque, ao contrário, nós estamos no mundo, já que mesmo nossas reflexões têm lugar no fluxo temporal que elas procuram captar (...), não existe pensamento que abarque todo o nosso pensamento.” [PONTY, 1999, p. 10-11]. Também não há consenso sobre o número de reduções, alguns citam apenas duas reduções: a eidética e a transcendental (ou fenomenológica)¹² outros citam três, sendo eidética, transcendental e fenomenológica.¹³ O próprio Husserl na maior parte de suas obras não expõe de modo analítico o método das Reduções (porque faz um uso funcional delas), mas no *Artigo para a Enciclopédia Britânica* (1925) ele divide o método em três etapas distintas: i) fenomenológica, ii) eidética e iii) transcendental.¹⁴ Seguirei, portanto, a divisão praticada neste texto, pois me parece mais didático, recorrendo ocasionalmente a outras obras do autor.¹⁵

¹¹ Utilizo a grafia da palavra ‘Redução’ ou ‘Reduções’ com inicial maiúscula para me referir ao conjunto das reduções, o que Husserl às vezes designa como reduções fenomenológicas (*phänomenologische Reduktionen*) ou ainda no singular, redução fenomenológica (*phänomenologifchen Reduktion*) [Cf. *Ibidem*, 2006, Cap. IV]; já quando utilizo a grafia com inicial minúscula (*redução*) estarei me referindo a uma modalidade específica das Reduções, (p.ex., fenomenológica, eidética ou transcendental).

¹² Cf. É o caso de Bernhard Wendenfels [s.a.]; Pedro Alves [2007] e Carlos Alberto R. de Moura [1989].

¹³ Este é o caso de Dagfinn Føllesdal [2012].

¹⁴ Em a *Ideia da fenomenologia* [1905] ele distingue três tipos de reduções: gnosiológica, eidética e transcendental. Já no *Artigo para Enciclopédia Britânica* [1925] ele fala de redução fenomenológica, eidética e transcendental. Neste tópico irei me ater às duas primeiras deixando uma abordagem da redução transcendental para o tópico de fechamento deste capítulo.

¹⁵ Na verdade o método fenomenológico pode praticar varias outras reduções a depender do interesse teórico de quem o pratica. Pode-se praticar, por exemplo, uma redução gnosiológica para ter acesso adequado ao fenômeno cognoscitivo, no que concerne a sua possibilidade. Na exposição que segue eu irei focar no que julgo ser as principais, as mais estruturantes do método.

Husserl aponta um erro comum nas diferentes formas de ceticismo que, desde saída, compromete suas conclusões em relação à possibilidade do conhecimento. Incapaz de ultrapassar a atitude natural, justamente por não praticarem a *epoché* de modo universal, o ceticismo parte de pressupostos acerca da transcendência do conhecimento, a partir dos quais infere conclusões no intuito de explicar tal transcendência, caindo assim numa circularidade. É preciso, pois, tomar o problema do conhecimento livre de todo saber prévio, e nisso reside o valor da *epoché*. Como já dito, ela afeta toda a transcendência com o índice da indiferença (não se afirma ou se nega coisa alguma sobre o ser). O que era tomado como certo, encontra-se agora entre parênteses. Efetuada a *epoché*, deve-se então *voltar a atenção* para o que é captável intuitivamente no fenômeno. Este voltar a atenção para a “efetividade” suspensa pela *epoché* e captá-la como um fenômeno é o que Husserl chama de *redução fenomenológica*. [Cf. HUSSERL, 1968, p. 279 ss].

Neste estágio é alcançado o puramente psíquico. Isso quer dizer que os objetos “puros e simples”¹⁶ considerados na experiência natural como sendo independentes do sujeito da experiência passam a ser apreendidos enquanto vivência subjetiva do sujeito que pratica a redução. A adesão irrefletida às posições objetivas são neutralizadas (ainda que continuem disponíveis no campo total da experiência), contudo a referencialidade aos objetos (*Gegenstände*) continua presente, só que agora se faz presente como inclusa numa vivência como objeto de percepção, imaginação, fantasia etc. Se suspendo o juízo sobre a minha casa, se suspendo o juízo sobre o meu corpo (*Leib*) e, mesmo, sobre o mundo, ainda que assim o faça, se faz presente para mim a experiência *desta* casa, *deste* corpo e *deste* mundo. A experiência mesma não é anulada, ela continua aí para mim.

O que esta redução mostra, é a marca intencional da consciência. Isto significa dizer, que toda consciência é consciência de algo. É verdade que esta característica intencional das vivências psíquicas não é uma descoberta do método elaborado por Husserl. É sabido que ele herda esta noção da doutrina da *in-existencia* intencional do objeto, elaborada por Franz Brentano. Mas tampouco esta noção nasceu com Brentano, pois ela já existia na escolástica medieval, que, por sua vez, recebeu os ecos da concepção Aristotélica sobre o psíquico. Visto que no filósofo grego já é encontrado essa referência indelével ao objeto como marca dos atos mentais; é o que

¹⁶ Objetos “puros e simples” são os objetos considerados na experiência natural independente da relação destes com os sujeitos experimentantes, entes que são *em-si* e *por-si*.

se pode ver nesta pequena passagem de sua *Metafísica*: “De modo semelhante, a visão é visão de alguma coisa, (...)” [2002, Livro Quinto, 15, 1021, a29, (p.239)].

Mas a redução fenomenológica ainda é limitada em relação às pretensões fundacionistas de Husserl. Ela explicita a vida intencional da consciência enquanto um fluxo de fenômenos subjetivos singulares. É o que ele expressa claramente em *A ideia da fenomenologia* ao escrever sobre os fenômenos desta camada da Redução:

Teve-se, pois, em mira a fenomenologia; aqui, a fenomenologia do conhecimento enquanto doutrina da essência dos fenômenos cognitivos puros. As perspectivas são esplêndidas. Mas, como deve iniciar-se a fenomenologia? Como ela é possível? Devo julgar e, no entanto, julgar de um modo objectivamente válido, conhecer cientificamente, os fenômenos. *Mas não leva toda a ciência ao estabelecimento de uma objectividade em si existente e, por tanto, ao transcendente?* O cientificamente estabelecido é, em si, vale absolutamente como existente. Não pertence à essência da ciência, como correlato, a objectividade do que nela é conhecido, do cientificamente fundado? E o cientificamente fundado não é um universalmente válido? Que se passa aqui, porém? Movemo-nos no campo dos fenômenos puros. No entanto, porque é que digo *campo*? É antes um eterno *rio heraclitiano* de fenômenos. Que enunciados posso eu fazer aqui? Ou, olhando, posso dizer: isto aqui! Existe, sem dúvida nenhuma. Talvez eu até possa dizer que esse fenômeno contém como parte sua aquele outro, ou que está em conexo com o outro, que este transborda para aquele, etc. Claro está, nada há aqui a ver com a validade “objectiva” destes juízos; eles não tem nenhum “sentido objectivo”, tem apenas verdade “subjectiva”. (...) é manifesto, num rápido olhar, que falta aqui por completo aquela superior dignidade da objectividade, que os juízos naturais pré-científicos põem, por assim dizer, em cena e os juízos válidos das ciências exatas levam a uma culminação incomparavelmente mais alta. (...) Os juízos fenomenológicos como juízos singulares não tem muito a ensinar-nos. [HUSSERL, 1989, p. 74,75].

Percebe-se que apesar desta primeira redução ter conquistado o fenômeno, com ela dá-se apenas um passo. Encontra-se, é verdade, na posse de uma dimensão onde é possível captar de forma evidente (*em carne e osso*) os fenômenos puros da consciência. Mas, como é possível perceber na citação a cima, o próprio Husserl não se contenta com a conquista desses dados evidentes, justamente porque eles são dados evidentes do “isto-aqui”. Eles se referem a individualidades subjetivas.

Mas como ir do singular ao universal? Esta passagem só é possível por uma nova redução, a *redução eidética*. Essa segunda redução implica a possibilidade de

uma efetiva intuição de essência e, por conseguinte, defende que uma essência seja objeto de experiência, assim como os são os objetos da experiência sensível.

Para que esta nova recondução aconteça é preciso acompanhar, no intencional teórico, o objeto [*Objekt*] possível em seu horizonte de presentificação variante para poder, em intuição *eidética*, captar a estrutura *invariante* que se constitui como o *a priori*, não só da experiência atualmente vivida, mas também, e, sobretudo, da experiência possível do objeto presentificado.

Vejamos: vamos tomar como exemplificação a cor predileta dos filósofos (o vermelho!), como captar o *eidós* vermelho? Como apreender em intuição *eidética* a ideia de vermelho? No tópico anterior foi falado que a ideia, *eidós* ou sentido é o objeto ideal (*ideal*) de uma vivência efetiva (*reell*). Essa vivência pode ser tanto uma percepção sensível como qualquer outra *cogitatio*, como uma imaginação, uma recordação etc.[Cf. HUSSERL, 2006, §4, p. 38-39]. Imaginemos então, que estamos diante de uma camisa vermelha e olhemos para o vermelho ali presente. O que vemos? A cor pura e simplesmente? Não. Vemos uma superfície vermelha, um vermelho específico que nos chega visualmente. Imaginemos agora outros vermelhos possíveis que aparecem singularmente, retenhamos agora a vivência imanente enquanto fenômeno (após redução fenomenológica) e continuemos a intencional o que se mostra como ele mesmo nessas vivências singulares. O que aparece então, ou melhor, o que é visado nestas distintas vivências de modo imanente? Outra coisa não é do que o vermelho *in specie*, ou melhor: *a ideia ou o eidós vermelho*. Vemos o vermelho surgir invariavelmente através de modos singulares e variantes da presentificação de um mesmo vermelho. Ou seja, captamos um objeto em sua universalidade através das formas singulares do seu aparecer.

O experimento mental que realizamos é conceitualmente compreendido através do método da *variação* eidética. Existe um texto no qual Husserl realiza, de forma bastante clara, a exposição deste método como investigação de essência. É no segundo, de cinco ensaios projetados (dos quais apenas três foram efetivamente escritos e publicados), entre os anos de 1922 e 1924, na revista japonesa *The Kaizo*, onde o iniciador do movimento fenomenológico trata do método da investigação de essência.

Já na abertura do ensaio o filósofo define para o leitor a investigação de essência de tal forma: “Sobre investigação de essência entendemos o puro exercício e conseqüente do método de intuição de ideias e do conhecimento predicativo de

ideias, que também é conhecimento a priori (...).”¹⁷ [HUSSERL, 1989b, p. 13(20)]. Este método da intuição de essências (ou de ideias) foi, segundo o próprio Husserl, introduzido na história da filosofia por Sócrates e Platão. Mas a despeito de toda carga metafísica que a história da filosofia impôs às noções de ‘ideia’ e ‘a priori’, a matemática sempre fez uso e se beneficiou do método da intuição de essências. À revelia das interpretações e das posições doutrinárias que o racionalismo e o empirismo possam ter acerca do conhecimento a priori, este conhecimento a priori por intuição de essências é o que caracteriza o modo matemático de pensar. [Cf., *Idem*]. Pedro M.S. Alves, em um artigo, onde aprecia a ontologia e epistemologia esboçadas em *Ideias I* [Cf., *Ibidem*, 2013], recorre ao texto de Husserl publicado na *Kaizo* para argumentar contra as objeções neo-kantianas de Paul Nartop e Henrich Rickert ao *conhecimento de essências* por meio de uma experiência direta que capta as essências como um objeto, pois o conhecimento de essências, segundo esses autores, não pode ser de todo intuitivo e nem dado de maneira abrupta pela intuição, e, portanto, fora de qualquer processo do entendimento. [Cf., *Idem*]. No artigo supracitado o autor mostra que o método da variação *eidética* repõe o *eidós* à apreensão do objeto no processo infinito do dar-se da experiência. O que é mais interessante nas observações presentes nesse artigo é que o autor atenta para o fato de que o conceito da variação *eidética* está relacionado ao conceito de *invariância*, um conceito intuitivo que passou a ser utilizado, principalmente, por matemáticos e físicos do círculo intelectual de Husserl na Universidade de *Göttigen*, durante os anos de 1920.

O crucial para esta exposição sobre a redução *eidética* e o papel desempenhado pela *variação* é que este conceito de *invariância*, de origem matemática, contém alguns aspectos caros ao método fenomenológico, a saber, a captação intuitiva de estruturas invariantes subjacentes a todo tipo de transformações (variações) *possíveis*. Outro aspecto importante é que essas variações são, no campo das teorias matemáticas, postas em ocorrência por processos de livre imaginação que obedecem apenas à identidade predicativa do conceito inicial.

Vejamus uma descrição feita por Husserl, em seu artigo à *Kaizo*, a respeito de como, por meio da variação *eidética*, é obtido o *eidós invariante*, ele escreve: “Num olhar abarcante é capturado numa infinidade aberta de variações em evidência,

¹⁷ “Unter Wesensforschung die reine und konsequente [...] Methode der Ideenschaun und der prädikativen ideenerkenntnis, die auch apriorische Erkenntnis heißt.”

o idêntico contínuo na variação como ‘essência’ geral comum a elas como sua idéia.”[*Ibidem*, 1989b, p. 15].¹⁸ Este processo de variação, tal como a teoria do invariante na matemática, é efetuado na pura imaginação (ou fantasia), onde os exemplos de possibilidades singulares, contingentes, são variados na direção de fazer representável e reconhecível como o surgimento possível do mesmo objeto [*Objekt*] compatível a todas posições anteriores. [*Ibidem*, p.16]. Portanto, esta variação não é feita de forma arbitrária; ao contrário, ela obedece à legalidade intuitiva do dar-se possível do objeto. É sobre a livre variação destas individualidades fantasiadas, como no caso do nosso exemplo da variação de distintos fenômenos de vermelhos para obtenção do vermelho *in specie*, que o sentido geral e idêntico, que nelas se individualizam, se destaca em uma intuição originária. [*Idem*, p. 15]. Toda realidade fática carrega, portanto, puras possibilidades e, destas últimas, se obtém leis de essência de modo evidente e imediato. Assim, toda realidade (*Realität*) tem sua essência como conteúdo racional; seu logos interno. É assim que as ciências que tem como horizonte de pesquisa distintas regiões da realidade (*Realität*) podem e devem alcançar plena clareza de seus fundamentos epistêmicos em disciplinas apriorísticas correspondentes à sua região ontológica ou estrato ontológico pertencentes às regiões *eidéticas* mais gerais.

Por conseguinte, entende-se que a *redução eidética* pode fundar uma ciência dos fundamentos teóricos *a priori* da psicologia empírica. Essa nova ciência é a *psicologia eidética* ou *fenomenológica*. Ela tem como objetos de pesquisa aquilo que se revela através da *redução eidética* do fato psicológico, ou seja, as formas essenciais e invariantes dos fenômenos puros da esfera de ser psicofísica em sua relação de constituição daquilo que neles se mostram (o sentido da *cogitatio*). No artigo escrito para a *Enciclopédia Britânica* Husserl assim se refere ao que na *redução eidética* dos fenômenos da psicologia empírica ascende como fenômenos desta nova ciência:

Por exemplo, a fenomenologia da percepção dos corpos não é um registro das percepções que ocorrem faticamente ou que cabe esperar, senão a exibição do sistema invariante de estruturas sem o qual seriam impensável a percepção de um corpo e uma

¹⁸ “Das in solcher Variation festgehaltene Identische tritt im überschauenden Durchlaufen der offenen Unendlichkeit von Varianten in Evidenz als durchgehendes Identisches, als ihr allgemeines, Wesen, ihre, Idee, hervor.”

multiplicidade sinteticamente concordante de percepções como percepções de um e mesmo corpo. Se a redução fenomenológica procurou o acesso aos “fenômenos” da experiência interna real e também possível, então o método da redução eidética, fundado nela, procura o acesso às configurações essenciais invariantes da esfera puramente anímica em sua totalidade. [HUSERL, 1968, p. 284-285].¹⁹

Logo se vê que o procedimento da *variação eidética* é que dará a possibilidade de uma psicologia *eidética*, enquanto ciência *a priori* da esfera de ser do anímico, poder apreender as estruturas invariantes por meio das quais determinadas generalidades de essência, como por exemplo, o *eidos* corpo (*Leib*), se constituem enquanto unidade intencional, apesar de suas múltiplas formas singulares de manifestação no fluxo heraclítico da consciência.

Mas, segundo o princípio metodológico da dúvida cartesiana, presente na Redução Fenomenológica, o intento é o de investigar a possibilidade de um conhecimento absolutamente seguro que se deixe captar em uma evidência do mais alto grau, onde o objeto dado seja dado no *modo* do absolutamente necessário.

Apesar de fazer parte do logos interno do *eidos*-objeto deixar-se captar de modo evidente como *um mesmo* que se destaca em meio a uma corrente infinita de vivências *noéticas* que se sucedem umas às outras no fluxo heraclítico da consciência, apesar disso, este *eidos*-objeto²⁰ contém, enquanto uma de suas propriedades essenciais, a possibilidade do não-ser. O que isso quer dizer? Exatamente isso: o *eidos*-objeto, mesmo sendo um objeto ideal, carrega a marca indelével da transcendência, a saber, também este *eidos* se constitui como um ser fenomenal e como tal um ser necessariamente relativo. Ele aparece por perfis, nunca de modo absoluto.

¹⁹ “Z.B. die Phänomenologie der Körperwahrnehmung ist nicht ein Bericht über die faktisch vorkommenden oder zu erwartenden Wahrnehmungen, sondern Herausstellung des invarianten Struktursystems, ohne das Wahrnehmung eines Körpers und eine synthetisch zusammenstimmende Mannigfaltigkeit von Wahrnehmungen als solchen eines und desselben Körpers undenkbar wären. Schuf die phänomenologische Reduktion den Zugang zu den „Phänomenen“ wirklicher und dann auch möglicher innerer Erfahrung, so verschafft die in ihr fundierte Methode der „eidetischen Reduktion“ den Zugang zu den invarianten Wesensgestalten der rein seelischen Gesamt-Sphäre.”

²⁰ Na linguagem fenomenológica designado também como *noema*, *X noemático* ou sentido *noemático* das vivências *noéticas*, as *cogitationes*. [Cf. HUSSERL, 2006, §131, p. 290ss].

Portanto, o *eidós*-objeto deve, também ele, cair sobre o golpe da *epoché* universal, pois, a meta da fenomenologia transcendental é ser uma reflexão radical sobre a possibilidade do conhecimento em geral. Se uma ciência universal realmente é possível, ela tem que começar por um conhecimento indubitável, sobre o qual não se possa duvidar.

1.3. A REDUÇÃO TRANSCENDENTAL

Na teoria do conhecimento, tal como dita o seu nascimento histórico e o seu desenvolvimento na modernidade, o intento é justificar racionalmente o conhecimento de modo insofismável; facultar-lhe bases sólidas e absolutamente necessárias para o triunfo da Razão. A nova visão do cosmos que começava a nascer no fim do século XV e começo do século XVI, a partir das aplicações do pensamento matemático às questões relacionadas ao funcionamento dos fenômenos físicos, avançava sobre a antiga interpretação medieval e precisava, portanto, se consolidar em uma unidade de princípio que garantisse solidez epistêmica. A mudança prometeica que se desenrolava exigiu um questionamento novo, ainda mais radical no interior da reflexão filosófica. A preocupação central se deslocou do conhecimento da essência dos entes para a própria faculdade de conhecer. Assim, a gnosiologia, ou teoria do conhecimento, surgiu como preocupação filosófica de uma época, e com ela nasceu também todo um horizonte de novos problemas e novos conceitos.

A questão fundamental que os filósofos da modernidade se colocaram pode ser resumida da seguinte forma: como podem as configurações mentais da razão conhecer de modo objetivamente válido coisas exteriores a esta própria razão? As respostas, como se sabe, foram variadas. Mas nenhuma delas, contudo, conseguiu dar conta satisfatoriamente da questão, devido a uma falta de compreensão da radicalidade do seu sentido transcendental [Cf. HUSSERL, 2012, §28ss]. Essa incompreensão obstruiu não só o caminho para uma filosofia verdadeiramente científica, como também contribuiu, para o que Husserl chamou, de *crise das ciências europeias* e sua conseqüente perda de significância para a vida [*Ibidem*, §2, p. 2-4].

Neste tópico dou continuidade à tematização do movimento das reduções enquanto um discorrer descritivo que visa captar e discernir a estrutura fenomenológica da experiência em sua radicalidade transcendental. Trata-se de discorrer sobre a redução transcendental; sobre o trabalho da atenção reflexionante do filósofo sobre os seus próprios atos noéticos que vem ocupar o primeiro plano da paisagem a ser descrita, ou seja, é a estrutura imanente da consciência que emerge após se colocar em suspenso toda a referência ao conteúdo da experiência (a dimensão noemática).

Para acompanhar a o movimento da redução transcendental e expô-lo no seu verdadeiro sentido, introduzo nesse tópico, de forma pontual, o tema central desta dissertação, a saber, o tema da corporeidade, na medida em que se faz necessário para perceber, com a devida clareza, a vinculação da consciência com o mundo e a necessidade de por em suspenso essa vinculação por meio da *epoché* para fazer surgir o campo transcendental.

Tive a oportunidade de mostrar que na *redução eidética* o interesse analítico se volta para o correlato objetivo da vivência intencional com o fito de explicitar a estrutura *noemática* do aparecer do objeto em geral. Essas análises atingem em cheio a maneira de ser essencial da vivência intencional como um *cogito* que contem em si o seu *cogitatum*. Por outro lado, também se mostrou que nesse estágio da reflexão, orientado pelo objeto *eideticamente* reduzido, ainda não foram sondadas as dimensões mais recônditas da subjetividade, nem alcançado um ser necessário que se constitui enquanto princípio absoluto sob o qual tem origem todo sentido de ser da experiência.

Assim, a redução de uma nova espécie, a *redução transcendental*, vem exercer esta recondução exigida pelo próprio sentido da *epoché universal*. E esta recondução faz atravessar o olhar do eu que medita sobre a estrutura intencional da consciência na direção oposta ao objeto. Dessa forma, se descobre, a partir da descrição transcendental deste *cogito*, que contem em si sua *cogitatum* (desta consciência que sempre é consciência de algo), uma polaridade presente em toda vivência intencional.

Percebe-se então, como pretende demonstrar o próprio Husserl, que não apenas todo *cogito* contém o seu *cogitatum*, mas que todo *cogito* é um *cogito* de um eu necessário. Para citar o próprio autor das *Ideias I*: “Do próprio *cogito* faz parte um

‘olhar’ imanente ‘para’ o objeto, que, por outro lado, provém do eu e este, por tanto, **jamais pode faltar.**” [*Ibidem*, 2006, §37, p. 90, grifo meu]. É sob essa estrutura (*ego-cogito-cogitatum*), que se dá toda experiência possível.

Isto é uma síntese eidética do fluxo constelativo da consciência intencional. Também é preciso deixar claro que, sobretudo, para ser coerente com o que foi dito sobre o aspecto relativo e não necessário do objeto *noemático* descrito pela *reflexão eidética*, o *cogitatum* de que se fala aqui, é um objeto *generalíssimo* da experiência transcendental por excelência, a saber: o eu puro como objeto de apreensão numa vivência apodítica, o único ser que tem o sentido absoluto e necessário²¹.

Portanto, o interesse no último tópico desta apresentação, que é suscitado pelo sentido da fenomenologia transcendental, é seguir o caminho específico da *redução transcendental* para apresentar a camada específica da experiência possível aberta por esta redução. No caso presente, a experiência transcendental *da imanência absoluta da consciência* como solo originário de todo o sentido de ser.

A *redução transcendental* é uma nova recondução exigida pela radicalidade da *epoché* universal. Não se trata de efetuar a cada redução uma nova *epoché*, como se houvesse uma *epoché* fenomenológica, uma eidética e uma transcendental. O que tem de se fazer é manter-se em uma e única suspensão: “[...] a *epoché* tem de ser e permanecer seriamente efetuada.”[HUSSERL, 2012,§18,p.64]. Tudo que é experimentado como efetividade real na experiência *doxa* da *práxis* cotidiana, ou mesmo na experiência teórica da *práxis* científica, deve ser e *permanecer* abarcado pela *epoché*. Pois o trabalho arqueológico sobre o *como* da experiência é justamente o trabalho das Reduções. É porque a experiência não é transparente de ponta a ponta; porque ela é uma *synthesis* de doação, é que a *epoché universal* não torna explícita de um só golpe toda a arquitetura da experiência, cabendo, portanto, um trabalho de análise e discernimento para tornar explícito em evidência os diversos “elementos” inadvertidos desta *synthesis*.

A *redução transcendental* é deste modo, uma nova redução. Nela, a consciência efetua um giro reflexivo ainda mais radical, exigindo do filósofo uma

²¹ Esta é uma das tantas sutilezas da fenomenologia husserliana. O objeto noemático é necessário do ponto de vista do fenômeno do objeto, mas é relativo do ponto de vista da imanência absoluta da consciência, pois, apesar dele ser um objeto imanente, ele possui o sentido de um objeto transcendente. A exceção é um único objeto, o mais generalíssimo de todos, o eu transcendental, pois também ele pode ser polo objetivo de uma intenção, mas só na medida de uma intenção que tem em sua origem puramente imanente o próprio eu que reflexiona a si mesmo se apreendendo de maneira absoluta, numa intelecção apodítica.

disciplina da atenção ainda maior do que nas reduções anteriores, justamente para entender a estrutura universal da experiência que prescindir de referência a uma transcendência. Isso significa perscrutar o puramente imanente da experiência. Como foi visto na redução *eidética*, o *transcendente* ainda subsiste, apesar de que o faça de modo imanente, exatamente na condição de um sentido objetivo [*Objektiv*] da vivência intencional. Mas com a redução transcendental esse resquício de transcendência é também posto entre parênteses e uma nova *reflexão* toma o vivido intencional não mais em sua referência ao *eidós*, mas ao polo oposto da vivência intencional. Se na *redução eidética* era a estrutura *cogito-cogitatum* que era ressaltada, na redução transcendental será a estrutura *ego-cogito*, como camada de sentido puramente imanente da experiência, que irá compor a paisagem das novas descrições.

Em continuidade a isto, é preciso ressaltar que na experiência transcendental a análise eidética continua em vigor, pois a descrição deve-se manter no âmbito de uma generalidade tal que a efetividade continue valendo como simples exemplo de uma pura possibilidade de ser. Isso quer dizer que na *redução transcendental* a pesquisa continua sendo eidética²², no sentido de que o fenomenólogo continua valendo-se da variação eidética para captar, numa evidência de grau superior, a essência da experiência transcendental.

Mas em que consiste, então, o verdadeiro sentido do questionamento transcendental pela possibilidade do conhecimento objetivamente válido? Encontramos esta resposta na pena do próprio Husserl:

Este é o motivo do questionar retrospectivo pelas **fontes últimas de todas as formações cognoscitivas**, de todo o estudo de si mesmo e da sua vida cognoscitiva por parte daquele que conhece, vida cognoscitiva essa na qual todas as configurações científicas para ela válidas acontecem teleologicamente [...]. [HUSERL, §26, p. 79, grifo meu].

Essa fonte última, Husserl a identifica ao eu. Encontra-a no polo puramente imanente da experiência, captado numa evidência apodíctica por meio da redução transcendental. A verdadeira problemática transcendental gira, portanto, em torno da

²² Talvez por isso que muitos autores se refiram às reduções eidética e transcendental como uma única redução.

relação deste eu e da vida de consciência, que a ele pertence, com o mundo de que é consciente e cujo verdadeiro ser reconhece em suas próprias configurações cognoscitivas. [Cf. *Idem*]. Uma compreensão verdadeiramente conseqüente desta problemática teria que responder à questão de como é possível que uma subjetividade humana possa remeter à sua imanência todo o sentido de ser de um mundo que aparece como transcendente e, portanto, exterior a esta própria subjetividade. E mais ainda, como pode um ente mundano fundar todo o sentido da mundaneidade, da qual ele mesmo faz parte?²³

Essas dificuldades colossais só são transponíveis se colocadas na perspectiva transcendental, onde a subjetividade não aparece como resquício do mundo, mas como um ser independente do mundo, onde o constitui como relativo a si. Enquanto uma instância de ser constituinte e absoluta em relação ao constituído; não como um absolutamente transcendente, como se verifica no caso da ideia de Deus (isto seria um contrassenso), mas como um absolutamente imanente. Todavia, colocar essa questão na perspectiva transcendental é reduzir a subjetividade humana e seu respectivo eu à subjetividade transcendental e ao seu respectivo polo-eu transcendental.

Mas qual é o *sentido* de uma redução da subjetividade humana a uma subjetividade transcendental, assim como o sentido da redução do eu humano ao eu transcendental?

Para responder de modo minimamente satisfatório, como já foi dito, é preciso, primeiro, perceber os modos de vinculação da consciência com a natureza e o mundo; de como a consciência ganha o sentido de ente mundano, ou seja, em que camada ou esfera se sustenta o sentido dessa vinculação, percebendo assim a instância experiencial de doação de sentido da consciência enquanto ente mundano. Vejamos.

A consciência apercebida naturalmente se dá no sentido de um fluxo de vividos anímicos vinculados a uma corporeidade [*Körperlichkeit*]. É por meio deste vínculo corpóreo [*körperlich*] que a consciência é vivida como um ente natural, ocupando, portanto, um lugar na natureza. [Cf. HUSSERL, 1913, §53, p. 103-104].

²³ Esse questionamento, só pode fugir do contrassenso se se compreender a fundo o sentido último da problemática transcendental. Se este eu e esta consciência permanecem, exclusivamente, enquanto um eu e uma consciência mundanos, então cai-se num psicologismo transcendental e não se chega ao grau último da questão transcendental.

Esta vida anímica, à qual Husserl designa com o termo alemão ‘*Seele*’²⁴, e assim como os demais entes pertencentes ao orbe da natureza, se constitui enquanto realidade substancial em similaridade com a *coisa-corpo* [*Leib-ding*], a qual está vinculada de modo concreto. Tanto assim o é que, em *Ideias II*, Husserl compara as vivências anímicas, tais como: desejo, percepção, fantasia, lembrança etc., com as propriedades da coisa material; assim como a extensão é uma propriedade real [*Real*] referida a um substrato, as vivências anímicas reais [*Reales*] estão referidas a um sujeito anímico como propriedades pessoais. [Cf. HUSSERL, 1984, §30, p. 139]. É por meio dessas vivências anímicas que o *eu anímico* se torna um com seu corpo [*Leib*]; que ele *anima* um corpo material [*Körper*]. Daí a psicologia empírica ter esta realidade psicofísica enquanto seu campo de estudo. A esta ciência natural não interessa o psíquico em sua pureza, mas o complexo de propriedades psicofísicas vinculadas à natureza. Isto posto, o sentido do psíquico enquanto dado objetivo sempre está vinculado ao sentido físico da natureza. Deste modo, conclui Husserl em um texto de 1911: “todo juízo psicológico contem em si, explicitamente ou não, a posição existencial da natureza física.”[HUSSERL, p. 19].

Mas, se desse modo de consideração efetuamos, na *epoché* universal, a *redução transcendental*, passamos a um novo patamar de consideração desta experiência subjetiva e, seguindo a via inversa às camadas de sentido físicas, e, por conseguinte, da corporeidade em geral, saltamos aos vividos transcendentais e ao *eu puro* como polo absoluto do qual fluem e para o qual refluem (em certo sentido) os vividos.

Para destacar de modo comparativo a diferença entre os vividos psicológicos e os vividos transcendentais da consciência o autor de *Ideias I* propõe um experimento mental interessante. Ele pede que imaginemos o “aniquilamento” de todas as *unidades reais* constituídas intencionalmente. Se assim o fizermos, perceberemos que sob este “aniquilamento” sucumbe toda a natureza psicofísica e com ela as coisas materiais e o próprio homem e sua vida anímica. A esse respeito escreve Husserl:

(...) se pode seguramente pensar uma consciência desprovida de corpo e mesmo, por paradoxal que possa soar, uma consciência desprovida de alma, uma consciência impessoal, isto é, um fluxo de vivência no qual não houvesse constituição das unidades

²⁴ *Seele* pode ser traduzido por alma ou mente.

intencionais empíricas ‘corpo’, ‘alma’, ‘eu-sujeito empírico’, no qual todos esses conceitos empíricos, e portanto também o *vivido* no *sentido psicológico* – como vivido de uma pessoa, de um ser animado – não tivesse ponto de apoio algum (...). [HUSSERL, 2006, §54, p. 127-128].

Ora, no §55 Husserl conclui que todas as realidades são por “doação de sentido”, é este, aliás, o título do próprio parágrafo. O que isso significa? Significa algo importante, a saber, todo ser real, seja um ser constituído como coisa física, seja um ser constituído como ser anímico, são unidades de sentido (*noemas*) para um ser que as constituem para si mesmo.

Refletindo sobre a dimensão *noética* dos atos intencionais, *Husserl* destaca que uma *cogitatio*, na *reflexão* transcendental, pode torna-se objeto de uma percepção imanente. As percepções imanentes são vividos intencionais dirigidos à imanência (vividos intencionais dirigidos a outros vividos intencionais no interior do fluxo de consciência). Assim sendo, tal espécie de vivido faz parte do mesmo fluxo de vividos aos quais estão dirigidos intencionalmente. Por conseguinte, como já foi dito, a consciência e o seu objeto formam uma unidade (unidade do *cogito* que contém em si sua *cogitatum*). Já os atos intencionais voltados para as transcendências são vividos onde não ocorrem essa unidade acima referida, a saber, as *cogitationes* dirigidas para as coisas ou realidades em geral. Pode-se então, portanto, dizer, segundo a teoria dos graus de evidenciação rapidamente exposta no primeiro tópico, que o que é visado e encontra o seu preenchimento em vivências puramente imanentes são *intelecções apodíticas*, enquanto que o que é visado por meio dos atos intencionais voltados às transcendências, pelo seu próprio sentido quando preenchido, são sempre evidências de grau inferior, pois a possibilidade do seu “não-ser” é contida em seu sentido de ser.

Disso decorre que toda a percepção puramente imanente garante, necessariamente, a existência de seu objeto [*Idem.* p. 108]. Mas há uma distinção fundamental: só um vivido tomado como objeto na *reflexão* transcendental pode ser dado, não apenas de modo absoluto, mas também necessário. Se reflexivamente me dirijo a um vivido, a um meu vivido, consigo apreender “algo ele mesmo” de modo absoluto, cuja existência não pode, por princípio, ser negada. A respeito do que foi aqui resumidamente exposto, Husserl extrai uma importante conclusão:

À tese do mundo, que é uma tese “contingente”, contrapõe-se, portanto, a tese do meu eu puro, que é uma tese “necessária”, pura e simplesmente indubitável. Toda coisa dada em carne e osso também pode não ser, mas não um vivido dado em carne e osso: tal a lei de essência que define essa necessidade e aquela contingência [*Idem*, p. 109].

A esfera da consciência transcendentalmente reduzida é, por princípio, distinta do mundo natural, mundo das transcendências. Ela subsiste em si mesma, já o mundo transcendente é inteiramente distinto da consciência, não de uma consciência considerada logicamente, mas de uma consciência atual que põe o mundo enquanto unidade de sentido na imanência dos seus atos intencionais. Mas todo esse conhecimento sobre as origens da constituição do mundo, que é a esfera transcendental, só é possível por meio da *reflexão* metodicamente dirigida para possibilitar que a consciência possa diretamente se ver, sem a interferência de nenhum intermediário.

Essa distinção de essência sobre os graus de evidenciação da experiência *noética* e da experiência *noemática* serve para mostrar como a consciência transcendental se constitui enquanto um ser absoluto em oposição ao relativo de toda transcendência que se constitui nela.

Carlos Alberto Ribeiro de Moura faz uma interessante análise entre o ser puramente da consciência e o ser transcendente, em artigo de 1987. Ele analisa essa correlação a partir da teoria fenomenológica do todo e da parte desenvolvida nas *Investigações lógicas*. A tese do artigo é de que a relação entre consciência e realidade é a mesma relação de dependência existente entre o *todo* e *parte*, dado que a consciência (considerada transcendentalmente) é um absoluto e a realidade um relativo. Não obstante, esta relação de dependência só é explicitada mediante a “passagem do código natural ao código transcendental” [MOURA, 1987, p. 73]. Isto é bastante pertinente, visto que no modo de consideração da atitude natural, se dá justamente o inverso, a consciência é que é vista como parte do mundo, sendo o mundo o todo da realidade, pois o eu, humanamente considerado, é percebido como um ente no mundo; o mundo, portanto, é o absoluto. O argumento básico é que os objetos dependentes são inseparáveis daqueles dos quais dependem. Isso quer dizer, do ponto de vista lógico, que “um conteúdo dependente não é pensável senão como parte de um todo mais amplo, enquanto um conteúdo independente aparece como um

conteúdo possível, mesmo que ‘não existisse nada fora dele, nada que se unisse a ele para formar um todo.’[*Ibidem*, p. 70-71].

Nas obras do período onde a fenomenologia se posiciona frente ao debate gnosiológico, enquanto um idealismo transcendental, esta relação fenomenológica entre o *todo* e a *parte* é apreendida na estrutura transcendental da experiência em decorrência de uma análise descritiva efetuada no interior da *redução transcendental*. O fluxo da consciência transcendental fluindo desde o eu puro, enquanto ser absoluto e necessário (como mostrarei mais adiante), é independente do mundo. Este, por sua vez, como o seu próprio sentido de ser certifica, é dependente em relação a esta esfera de ser absoluta, que é a própria esfera egológica.

Tanto em *Ideias I* quanto em *Ideias II*, Husserl faz referência ao eu transcendental como ponto de partida dos atos intencionais que se dirigem aos objetos; um *centro de radiação* de toda a vida da consciência, de todo desejar, valorar, de toda tomada de posição teórica, mas também de todo sofrer e padecer. É que “Frequentemente, senão quase sempre, encontramos aqui propriamente *radiações duplas* em marcha adiante e em marcha atrás: desde o centro até adiante, através dos atos aos seus *objetos*, e de volta raios que se dirigem desde os *objetos* até o centro (...).” [HUSSERL, 2005, §25, p. 142].²⁵

O eu transcendental, portanto, é um polo radial que emite seus raios num para *além de si* perfazendo um sentido em direção ao polo oposto. Este polo oposto torna-se justamente um objeto [*Gegenstand*] para o eu transcendental. Mas isso não significa que o eu transcendental seja sempre ativo, como pode ser visto na citação acima, ele também recebe raios de volta do objeto que o afeta. De que modo? É simples, se nos apercebermos da nossa relação com as coisas (para nos restringimos ao horizonte material) vê-se que ocorre o tempo todo, esta relação. Na contemplação de uma obra de arte fica fácil de perceber. Por exemplo, se eu contemplo um quadro, eu me dirijo a este quadro por meio de atos intencionais que me dão a obra ela mesma como objeto de uma percepção externa, e sobre a percepção externa deste objeto funda-se outros atos intencionais que tem no quadro a sua motivação. Assim, pode-se vivenciar uma experiência de beleza, onde o quadro se constitui como expressão desta beleza, onde ela pode ser para mim. Ou seja, o objeto “quadro” *afeta*

²⁵ “Frecuentemente, si no cuase siempre, encontramos aquí propiamente *radiaciones dobles*, en marcha adelante y en marcha atrás: desde el centro hacia afuera a través de los actos hacia sus objetos, y de vuelta raios en marcha atrás desde los objetos hacia el centro (...).”

o eu transcendental fazendo com que este se esqueça de si mesmo e mergulhe na *passividade* desta vivência que ele constitui como sua, mas que a vive irrefletidamente no modo do fascínio.²⁶

Mas se a relação intencional entre o eu transcendental e o objeto serve-se desta analogia; a de um ponto radial como origem da radiação que tem o objeto como o seu sentido, isso é o suficiente para demonstrar a condição do eu transcendental enquanto ser absoluto e necessário, sob o qual se radica todo o sentido de ser? Não, certamente não. O fenômeno que esta analogia busca expressar precisa de preenchimento intuitivo. É preciso demonstrar numa evidência de mais alto grau que o eu transcendental é aquele ser que se dá de modo indubitável.

Contudo, como um eu transcendental deixa-se captar como um objeto, justamente para se demonstrar em uma evidência apodítica que este mesmo eu transcendental é a raiz doadora de toda experiência, ou seja, de todo objeto? Isto não seria cometer também uma petição de princípio, mostrar a origem de toda experiência possível de objetos por meio de um objeto originário? Evitar este círculo é de suma importância para o projeto filosófico de Husserl, a saber: demonstrar o “terreno último e apoditicamente certo de juízos, no qual uma Filosofia Primeira deve ser fundada.”[HUSSERL, 2013, §8, 56]. Isso não significa outra coisa do que demonstrar sobre qual fundamento nasce e se desenvolve todo sentido do conhecimento objetivo.

Husserl tenta solucionar a questão buscando demonstrar que não há diferença entre o eu transcendental como sujeito e o eu transcendental tomado como objeto. A diferença está na vivência em que um e outro se dá, pois é a vivência que muda, permanecendo o eu transcendental como idêntico. Diz ele: “O que se altera fenomenologicamente quando o eu é objetivo ou não objetivo, não é o eu mesmo que na reflexão captamos e temos dado como absolutamente idêntico, *senão a*

²⁶ Talvez essa seja a origem da opacidade da experiência natural. Talvez aí esteja o motivo transcendental do encobrimento da camada transcendental da experiência. Não seria esta a origem da necessidade da *epoché universal*? Não seria este o motivo da recomendação dos antigos filósofos quando diziam que é no caminho da contemplação que se encontra a verdade? Responder a essas questões requer um esforço de penetração filosófica no fenômeno da experiência e um período de tempo adicional, coisas que certamente não disponho agora. Além do quê, esta reflexão extrapola, e muito, os limites desta pesquisa. De todo modo, é interessante notar que Husserl diz: “Frequentemente, *senão quase sempre, encontramos radiações duplas*”, dando a entender que existem aquelas que são unas. Me parece que este é o caso dos atos intencionais que se dirigem ao eu transcendental e o apreende na pura transparência de uma evidência apodítica. Até porque a experiência fenomenológico-transcendental pura só se abre à consideração da reflexão filosófica se se suspende o interesse natural pelos objetos, se se interrompe o fascínio pelas coisas e pelo mundo em geral.

vivência.”[HUSSERL, §23, p. 138, grifo meu]. A alteração que se dá na vivência diz respeito ao seu modo irrefletido e refletido. Essa alteração faz parte da própria generalidade de essência do *cogito*. Isso quer dizer que sobre uma vivência intencional sempre é possível executar uma vivência de nível superior, onde uma vivência dada no modo do irrefletido seja refletida por um ato reflexionante do eu transcendental. Na reflexão, é a vivência toda que se transforma; se antes era uma vivência *não notada* no transcurso da consciência, pois que a atenção do eu estava endereçada ao objeto vivenciado, agora ela passa ao raio de atenção deste eu. Por exemplo, ainda há pouco eu pensava sobre o exemplo que poderia utilizar para ilustrar o que eu escrevi no período anterior, quando eu falava sobre transformação de uma vivência irrefletida em uma vivência refletida. Pois bem, enquanto estava absorto na elaboração deste exemplo (que agora escrevo) a atenção irradiada desde o meu eu transcendental tinha o sentido “*exemplo-para-ilustrar-a-passage-reflexionante-de-uma-vivência-irrefletida-para-uma-vivência-refletida*”. Entretanto, no processo de escrita do mesmo, eu tive que *reflexionar* a experiência irrefletida, doravante, esta vivência passou a ser objeto para meu eu meditante; ela passou a ser um objeto dado de modo distinto: objeto refletido. O que tenho aqui é um mesmo objeto (“*exemplo-para-ilustrar-a-passage-reflexionante-de-uma-vivência-irrefletida-para-uma-vivência-refletida*”) dado em duas vivências distintas. Evidente que esta reflexão que acabo de fazer é uma reflexão natural, mas se dirijo o meu olhar para os componentes intencionais desta experiência, se busco efetuar uma análise descritiva através das Reduções, a reflexão entra em um outro patamar.

Mas enquanto eu transcendental, não estaria o seu próprio ser passando por uma transformação, na medida em que o sujeito do *cogito*, que ele é, passaria à apreensão como objeto de um *cogito*? Apesar de o eu transcendental ser apreendido por meio de um esquema similar de apreensão do objeto transcendente, inclusive do eu psicofísico, ele não está sujeito a cambiantes circunstâncias ou propriedades de estados reais. Isso significa que uma radical distinção de princípio se verifica no dar-se do eu transcendental em relação aos objetos transcendentais. Que eu, sujeito empírico, “não seja é sempre uma possibilidade de princípio” [HUSSERL, 2005, §24, p. 141], assim como meu corpo ou a coisa material. O eu transcendental, no entanto, é captado como ser absolutamente necessário. Pois, para se conhecer o homem, enquanto objeto da psicologia empírica, tenho que, por meio de introspecção, entrar em contato com o horizonte infinito da minha experiência, onde

aumento gradativamente o conhecimento sobre mim mesmo por meio do contato com meus estados internos. Também a coisa física se apresenta num horizonte infinito de presentificação, mas seu modo essencial de presentificação é por perfis. Tanto um eu psicofísico quanto um corpo material [*Körper*], portanto, são captados como objetos complexos que não fazem parte do seu ser a possibilidade de serem apreendidos de modo absoluto e necessário.

É o contrário o que ocorre com o eu transcendental, ele se mostra a si mesmo na reflexão transcendental enquanto um objeto simples, puramente simples. Basta a experiência de um único cogito para apreender o eu transcendental de modo absolutamente necessário. Husserl assim descreve a presentificação do eu transcendental:

Seria um contra senso dizer que o eu, o eu puro, realmente não sou ou sou algo inteiramente distinto do que exerce sua função neste cogito. Todo “o aparente”, tudo que de algum modo se exhibe ou se manifesta, pode também não ser, e acerca disso *posso me enganar*. Porém o eu não aparece, não se exhibe meramente de modo unilateral, não se manifesta meramente segundo determinações, lados ou momentos singulares, que por seu turno meramente apareceram; ao contrário está dado em mesmidade absoluta e em sua imatizável unidade, e pode captar-se adequadamente no giro reflexivo de uma visagem que regressa a ele como centro de função. Enquanto eu puro, não possui riquezas internas escondidas; é absolutamente simples, está absolutamente ao descoberto; toda riqueza reside no cogito e na maneira da função que pode se captar adequadamente nele.

Este modo de presentificação do eu transcendental não pode nos enganar, é um contrassenso o eu não ser! Ele se dá em uma intelecção apodítica no modo do absolutamente necessário. Este é o eu que Descartes descobriu enquanto *cogito, ergo sum*. [Cf. DESCARTES, p. 38].²⁷ Husserl argumenta que não se verifica no desdobrar da experiência do *cogito* um originar e cessar do eu, tal como ocorre na experiência das unidades reais constituídas. Pelo contrário, o eu transcendental não se constitui como uma unidade no tempo imanente. Como ponto de onde se *irradia*

²⁷ “Mas logo depois atentei que, enquanto queria pensar assim que tudo era falso, era necessariamente preciso que eu, que o pensava, fosse alguma coisa. E, notando que esta verdade (*penso, logo existo*) era tão firme e tão certa que todas as mais extravagantes suposições dos cépticos não eram capazes de a abalar, julguei que podia admiti-la sem escrúpulo como o primeiro principio da filosofia que buscada.”

toda intenção que constitui os objetos para ele no transcurso temporal imanente à consciência, não está ele mesmo constituído com uma unidade de duração assim como as *cogitationes* idênticas e seus correlatos objetivos. Essas últimas se constituem em uma consciência mais profunda, uma consciência que flui em multiplicidades (o rio heraclítico da consciência), uma subjetividade pura. Assim, o fundador do movimento fenomenológico afirma: “Todo cogito com seus fragmentos se origina ou cessa no fluxo das vivências. Porém o sujeito puro, não se origina nem cessa, embora ao seu modo ‘*entra em cena*’ e de novo ‘*sai de cena*’.” [HUSSERL, §23, p. 139, grifo meu]²⁸. Ao seu modo o eu transcendental *entra* em cena e se *ausenta*, o que determina esse se apresentar e se ausentar é o tipo de vivência. Numa vivência irrefletida, onde o eu está completamente interessado pelo objeto, o mesmo vive a vivência ausente de si mesmo; ele não aparece para si mesmo, ele está velado no nascedouro do fluxo imanente da consciência. Ao contrário, numa experiência refletida ele aparece enquanto sujeito da vivência. Assim, Husserl raciocina ao modo cartesiano e diz que, se supuséssemos um eu transcendental como o idêntico de uma duração (assim como ocorre com o eu psicofísico ou outro *noema* qualquer) teríamos igualmente que supor que, se este eu reflexionando-se nessa duração teria que encontrar, no interior *desta* consciência que transcorre, um trecho em que este eu não fora e igualmente um trecho em que este eu passa a ser e novamente deixa de ser. Ora, conclui Husserl, isto é contrassenso, pois o eu que reflete sobre si mesmo não se encontra ausente da vivência refletida; é captado como absolutamente necessário ao modo do *cogito, ergo sum*.

Isto seria uma intelecção apodítica da captação do eu em uma camada da consciência não temporal.²⁹ Assim, é possível Husserl afirmar, na quarta meditação cartesiana, que o “(...) *ego* é para si próprio um ser numa evidência contínua, portanto, a si e em *si mesmo continuamente se constituindo enquanto ser*.” [HUSSERL, 2013, §31, p. 104]. É assim, portanto, que Husserl encontra no eu transcendental a condição de possibilidade da experiência, e ao contrário do que os

²⁸ “*Todo cogito con TODOS SUS FRAGMENTOS INTEGRANTES SE ORIGINA O CESA EN EL FLUJO DE LAS VIVENCIAS. PERO EL SUJETO PURO NO SE ORIGINA NI CESA, aunque a su modo ‘entra en escena’ y de nuevo ‘sale de escena’*”.

²⁹ Não vou entrar nas minúcias da complexa e profunda questão fenomenológica sobre o tempo que Husserl desenvolve, principalmente nas lições de 1905 a 1910 reunidas em *As lições de fenomenologia sobre a consciência interna do tempo*, basta apontar esta singular posição do eu transcendental como nascedouro do fluxo temporal das vivências da consciência, ou seja, enquanto um ser atemporal.

neo-kantianos da escola de *Marburgo* afirmavam, esta condição da experiência é um objeto experienciável, evidentemente, de uma experiência distinta da experiência sensível.

2 A NATUREZA E SEUS ASPECTOS CONSTITUTIVOS

Neste capítulo vou tratar do tema da *Natureza* entendida como uma primeira camada do *real*³⁰, no seu sentido objetivo. Pode-se estranhar e, então, perguntar: como é que uma filosofia idealista de caráter transcendental, que se opõe frontalmente às noções realistas, como *coisa em si* (noções essas que remetem para uma realidade substancial, independente da consciência) falar de real e ainda mais de uma realidade objetiva? E se disser, então, que não só noções como realidade objetiva, mas também, realidade substancial e também substância material serão conceitos manejados por Husserl e se farão presentes neste capítulo? É por isso que o capítulo anterior se fez necessário, pois entendendo o sentido filosófico e metodológico da fenomenologia pode-se igualmente entender o uso desses termos sem interpretar a fenomenologia transcendental como um realismo.

A obra husserliana (toda ela) é um esforço para compreender o sentido dos fenômenos, isto é, o *logos* interno das coisas. Pela metodologia das reduções fenomenológicas está vedada a adesão à pressupostos, mesmo que estes sejam conceitos. A todo tempo é preciso aclarar o fenômeno e os conceitos utilizados para descrevê-los.

Sendo assim, quando Husserl utiliza os termos, “real” [*Real*] e “realidade” [*Realität*], na primeira e segunda seções de *Ideias para uma fenomenologia pura e para uma filosofia fenomenológica* (Livro II/ideais II), o que ele faz é manejar os conceitos pelos quais a ciência moderna (pelo menos a que se situa intimamente ligada à física newtoniana) utiliza para justificar a ideia de natureza que surgiu com a concepção científica da modernidade. Quer dizer, a natureza é uma ideia, cujo sentido é constituído pelas noções filosóficas de *realidade substancial, propriedades primárias e secundárias, causalidade mecânica, psiquê*, etc. Estas noções, por sua vez, surgiram ou assumiram na filosofia moderna um sentido específico condizente com a concepção de realidade pressuposta pela cosmovisão científica moderna.

O leitor terá a oportunidade de constatar que o interesse das análises constitutivas empreendidas por Husserl, *em Ideais II* (que é o texto que servirá de

³⁰ “Real” é a tradução para o português dos termos alemães: “*Real*” e “*Reell*”, que significam respectivamente: i) um ente físico pertencente ao orbe da natureza e ii) um ente imanente, conteúdo da mente e, portanto um objeto de estudo das ciências psicológicas. [Antônio Zirón, *in.*, apresentação de *Ideias II*, p. 13].

base para a exposição deste capítulo) não é sobre a natureza em si mesma, pressuposta como uma realidade em si, mas, tão somente, como correlato de uma experiência teórico-cognoscitiva.

Como terei a oportunidade de mostrar, desenvolver uma fenomenologia do corpo é imprescindível para o desenvolvimento das análises constituintes da natureza, pois o corpo, entendido como corpo vivido [*Leib*], possui um sentido *sui generis* entre os entes naturais. Este capítulo também abordará isso.

2.1. A ATITUDE CIENTIFICO-NATURAL

No primeiro tópico desta dissertação tive a oportunidade de mostrar que a *ideia de ciência* se constitui enquanto uma pretensão [*Anmaßung*] das ciências historicamente existentes. Viu-se que ela é o *telos* presente na *praxis* científica enquanto fenômeno cultural. A *natureza*, no entanto, não se constitui enquanto um fenômeno cultural, mas enquanto uma região ontológica que abrange todo o horizonte entitativo da pesquisa científico-natural. Mas como tudo que é, é enquanto ideia ou (o que dá no mesmo) enquanto sentido de uma experiência, a ideia de *natureza* também se constitui enquanto um *telos* de um conjunto de experiências, a saber: das experiências [*Erfahrungen*] científico-naturais. Esse conjunto de experiências são, por sua vez, constituídas por certos atos [*Akte*] ou vivências [*Erlebnisse*] intencionais que têm na ideia de *natureza* o seu correlato.

A pergunta-guia deste tópico é: “[...] como se determina a natureza e a percepção da natureza, a experiência da natureza?”[HUSSERL, 1984, §1, p. 01]³¹. Em outras palavras: qual é a ideia de natureza e como esta ideia se constitui do ponto de vista fenomenológico?

Pretendo mostrar que a ideia geral de *natureza* é a ideia de um universo de *simples coisas* [*blasse Sachen*]. Este universo de simples coisas se constitui enquanto correlato de um complexo de vivências intencionais que abstraem do objeto em geral [*Gegenstand*] um objeto mais restrito, um objeto teórico [*Objekt*]. Este é o objeto das ciências da natureza, uma simples coisa desprovida de todo sentido prático e axiológico.

³¹ „[...] wie bestimmt sich gerade die Natur und Naturwahrnehmung, Naturerfahrung?“

Em *Ideias II*, Husserl empreende uma investigação fenomenológica sobre a *constituição* [*Konstitution*]. Nesta obra o filósofo segue, como guia transcendental das análises intencionais, a noção de ‘realidade’ [*Realität*] considerada em sua mais alta generalidade. Este conceito de realidade abrange o mundo em sua totalidade e, como podemos perceber na divisão dos temas da obra supracitada, duas regiões ontológicas perfazem o todo da realidade, sendo elas: natureza [*Natur*] e espírito [*Geist*]. Neste trabalho Husserl busca aplicar o programa metodológico das Reduções, exposto de forma sistemática em *Ideias I*, para explicitar o sentido que a realidade se *constitui* para uma consciência. A questão não é outra que não esta: “A quê nos referimos quando visamos à ideia de *realidade*?”.

Como esta ideia se constitui em camadas (em duas camadas distintas), Husserl divide a exposição da obra em duas grandes partes, na primeira, que é composta pelas primeiras duas seções, ele aborda o tema de uma *ontologia da natureza*; na segunda parte, composta pela terceira e última seção, o autor se dedica ao tema de uma *ontologia do mundo espiritual*. No que diz respeito à ontologia da natureza, ver-se desdobrar nas análises constituintes dois momentos distintos (mas complementares) deste sentido natural de realidade, são eles: o sentido *material* e o sentido *anímico*. Contudo, antes de tratar destes dois momentos constitutivos, é importante iluminar o sentido geral da *natureza* para que, a partir deste sedimento primeiro, possa prosseguir com o entendimento das análises constitutivas das regiões ontológicas da natureza material e da natureza anímica.

O percurso é parecido com o que se vê, por exemplo, na primeira das *Meditações Cartesianas*, quando o autor toma, como ponto de partida para a pergunta sobre a possibilidade de uma autêntica e radical fundamentação de uma Ciência Universal, a tarefa primeira de explicitar o sentido último de toda atividade científica. Tive a oportunidade de mostrar no primeiro tópico desta dissertação que este sentido último é a pretensão de fundamentar as proposições teóricas elaboradas no interior de cada ciência, através de juízos absolutamente evidentes, ainda que de fato isto não passe de uma pretensão.

Para constituir fenomenologicamente a *ideia de ciência* é preciso mergulhar vivencialmente no fenômeno das ciências existentes e captar, apesar das particularidades em que as ciências se movem, a ideia guia, ou melhor, o *eidós* “ciência”.

No presente caso, a busca pela ideia de *natureza*, ocorre algo parecido. Nas *Meditações Cartesianas* o filósofo partiu do fenômeno das ciências, ou seja, da redução do fato ciência; já com a busca fenomenológica pela explicitação da ideia de *natureza* se olhará para a estrutura *noética* do fenômeno “*natureza*”, enquanto universo entitativo de considerações teóricas. Este universo entitativo é a *natureza* cartesianamente compreendida. [PONTY, 2000, p.119]. Portanto, os atos intencionais que cabem explicitar são os atos do sujeito teórico. Percebe-se, então, que o interesse de Husserl não consiste em criticar a concepção científica de natureza, pelo contrário, o intuito é revelar o sentido desta idealização no seu “*como*”.

Para começar a responder a questão é mister perguntar sobre “o caráter da atitude do sujeito que intui e pensa de modo científico-natural.” [HUSSERL,1984, §2,p.2].³² Quando estamos experiencialmente envolvidos em uma atitude científico-natural, estamos na execução de *atos* (vivências) motivados por um interesse teórico diante de um objeto qualquer. Esses atos são atos *dóxicos* que intentam um objeto qualquer no modo do representado, do julgado, do rememorado, etc. Essa é uma característica que os *atos teóricos* compartilham com outras duas categorias de atos, pelos quais nos dirigimos ao mundo [*Welt*], ou seja, atos axiológicos e pragmáticos, pois, também são atos *dóxicos objetivantes* [*objektivierende*].

Os atos axiológicos são atos que visam o objeto no seu sentido de valor, já os atos pragmáticos visam o objeto no seu sentido prático. Isto posto, não é ao caráter *dóxico* da vivência que caracteriza a atitude teórica, porque este é o ponto de partida comum a toda a atitude objetivista.³³ A marca distintiva da atitude teórica e, por conseguinte, dos atos sobre os quais se constitui tal atitude, é *o modo de atuação do eu* frente ao objeto. Na atitude teórica, o eu assume uma posição ativa em relação ao objeto; o eu vive como *ego cogito* na execução dos atos. O objeto não está “aí sem mais para o eu, senão que o eu está, enquanto eu, dirigido a ele, o percebendo (logo pensando, pondo-o ativamente) e, com isso, *captando*, enquanto eu ‘teórico’, *objetivamente*”. [HUSSERL, 2005, §3, 34].

Note-se que este eu (o sujeito teórico), é descrito por Husserl, no final da citação a cima, como um sujeito *objetivante* [*objektivierendes*], ou seja, o sujeito da

³² „[...] *die Art der Einstellung des naturwissenschaftlich anschauenden und denkenden Subjekts*[...]“

³³ Só para lembrar a exposição feita no primeiro tópico, a atitude objetivista é aquela que parte da crença no ser [Seinsglaube] como pressuposto irrefletido.

ação de objetivar [*objektivieren*]. Na edição alemã de *Ideias II*, Husserl usa o substantivo *Objekt* para designar o *Gegenstand*³⁴ reduzido de acordo com o interesse teórico do sujeito.

O que ocorre é uma redução de sentido efetuada espontaneamente pelo sujeito, conforme o interesse que o guia. Assim, portanto, a casa em que vivo, onde, num primeiro momento se constitui enquanto sujeito de predicados afetivos e práticos, se converte, na atitude teórica, em um sujeito de predicados teóricos. Ela deixa de ser a minha casa, casa onde vivi momentos significativos, com pessoas significativas do ponto de vista afetivo; ela também já não é a casa onde eu repouso e me abrigo das intempéries, a casa se converter em simples coisa (*blosse Sache*). O fato é que a vivência teórica se dá sobre vivências previamente constituídas, onde o eu, por meio de uma atitude específica, constitui novas camadas de sentido que visam o objeto (*Gegenstand*) de pensamento.

A objetividade (*Gegenständlichkeit*), nesse caso, já se encontra previamente constituída, é uma objetividade pré-teórica que, mediante uma mudança de interesse, o eu intenta teoricamente o objeto e o converte em objeto teórico (*theoretisch Objekt*). Assim, Husserl escreve:

Só mediante um giro da mirada teórica, mediante uma mudança do interesse teórico, saem elas do estado do constituir pré-teórico ao de teórico; os novos estratos de sentido entram no marco do sentido teórico: um objeto novo, um objeto visado em um sentido novo e mais próprio, é objeto da captação e a determinação teórica em novos atos teóricos. Aqui a intenção inteira da consciência é uma intenção essencialmente mudada, e também os atos responsáveis das outras dações de sentido tem experimentado uma modificação fenomenológica. [HUSSERL, 2005, §4, P. 35].³⁵

³⁴ De tal modo que Husserl emprega o substantivo *Gegenstand* para se referir ao que se encontra posto diante do sujeito, ou seja, um objeto no sentido lato; já *Objekt* é usado para designar um objeto num sentido mais estrito, como objeto teórico.

³⁵ “Sólo mediante un giro de la mirada teórica, mediante un cambio del interés teórico, salen ellas del estadio del constituir pre teórico al del teórico; los nuevos estratos de sentido entran en el marco del sentido teórico: un objeto nuevo, un objeto mentado en un sentido nuevo y más propio, es objeto de la captación y la determinación teórica en nuevos actos teóricos. Aquí la entera intención de la conciencia es una intención esencialmente cambiada, y también los actos responsables de las otras daciones de sentido han experimentado una modificación fenomenológica.”

Husserl dá um exemplo desta mudança de atitude: quando contemplamos o céu azul resplandecente e vivemos, nesta contemplação, uma sensação de elevo e nos deixamos estar nesta atitude emotiva completamente afetados pelo objeto da contemplação, o eu que vive esta experiência se encontra passivamente afetado pelo objeto. Mas uma mudança se dá quando, como físicos, estamos dirigidos ao céu, observando-o, o julgando de acordo com categorias do pensamento. Esta modificação de atitude pertence como possibilidade ideal de todo ato de consciência. [HUSSEL, 2005, §4, p. 37-38].

Pode-se concluir, então, que é a estrutura *noética* que constitui o *noema*? Pode-se responder que sim, mas não se pode esquecer que é a *intenção* do eu transcendental que, por meio de atos *noéticos* correspondentes, visa o objeto em determinado sentido e que através do preenchimento desta intenção o objeto em carne e osso se dá, se constitui como ele mesmo presente. *Este é o sentido transcendental da constituição (Konstitution)*.

Mas olhando apenas para a estrutura *noética* da doação de sentido de um objeto é possível perceber que os atos *espontâneos* do eu se constituem sobre receptividades originárias. Em se falando de objetualidade, os objetos teoricamente constituídos remetem à *proto-objetos* constituídos sob uma camada de passividade da experiência. Do ponto de vista genético, isso significa que os caracteres lógicos de um objeto se constituem sob um fundo sensível constituído por sínteses passivas.³⁶

O sujeito teórico, guiado pelo interesse epistêmico, opera de modo espontâneo um conjunto de atos categoriais sobre um objeto sensível já constituído na experiência, cujo sentido para o sujeito aponta para outros modos de apreensão, mas, que, pela demarcação da intenção o sujeito teórico, se torna indiferente aos atos intencionais que não apreendam o objeto como simples coisa. Por conseguinte, o sujeito teoricamente orientado opera espontaneamente uma redução dos caracteres que transcendem o estrato de sentido das coisas. [HUSSERL, 2005, §11, p.55]. O

³⁶ A investigação acerca do fundo sensível e as sínteses passivas da consciência que possibilitam as categorias lógicas é o escopo da obra, *Experiência e Juízo*, elaborada por Husserl com a colaboração e redação de Ludwig Landgrebe e publicada em 1939. Esta obra é parte de um projeto maior, no qual também faz parte *Lógica Formal e Transcendental*, onde o filósofo, no seu aã pelo originário, remete a teoria do juízo à teoria da experiência. Temos, nesse contexto, um trajeto que vai das formações ideais até o domínio essencial das sínteses passivas do *a priori* temporal da consciência. Esta é a via *genética*. Em *ideias II*, esta teleologia da gênese do sentido dos atos judicativos também está presente, só que, ao contrário da investigação lógico-transcendental, das obras acima citadas, em *Ideias II*, o movimento que predomina é o movimento *estático* que parte do polo-objeto [*Objektpol*] e o reconduz ao polo-eu [*ichpol*] da experiência transcendental.

único valor para o sujeito teórico é o saber, mergulhado na vivência da consciência teórica este sujeito pode até se alegrar, mas este valor e esta alegria permanecem fora do interesse teórico.

A natureza, portanto, como correlato deste sujeito teoricamente interessado, é a natureza do cientista. Este não visa outra coisa além de um universo de simples coisas. A natureza se constitui fenomenologicamente como “uma esfera de objetividades que, mediante uma demarcação traçada *a priori* na essência da consciência constituinte, se dissocia de todas as outras esferas de objetos que pode tratar-se teoricamente.”[*Ibidem*, p. 54]³⁷. Tem-se aqui a ideia reguladora da experiência *doxico-teórica* voltada aos objetos coexistentes no espaço e no tempo de uma unidade real [*Real*] *cosica*.

2.2. A CONSTITUIÇÃO SUBJETIVA DA NATUREZA

No tópico acima ficou mostrado que a ideia de natureza abarca em seu sentido um horizonte objetual de simples coisas constituídas a partir de um complexo específico de vivências intencionais que visam o objeto em um sentido estrito: o da coisa material. Esta coisa não é outra senão a corporeidade, rudimento da natureza entendida na perspectiva científico-moderna.

Mas, entre os entes corpóreos (*körperliche*) destaca-se um que, frente aos demais, se constitui não apenas como *uma simples coisa*³⁸, mas como *corpo vivido* (*Leib*). Este, não deixa de se constituir como corpo físico, mas, para além das propriedades físicas, possui propriedades de níveis superiores que condicionam o aparecimento daqueles corpos enquanto simples corpos. É para articular, de um ponto de vista fenomenológico, o sentido subjetivo da realidade natural em gradações sucessivas até seu sentido intersubjetivo, que Husserl desenvolve na primeira e segunda secção das *Ideas II* uma *fenomenologia do corpo* atinente ao problema constitutivo. Neste tópico irei tematizar a constituição da corporeidade

³⁷ “una esfera de objetividades que mediante una demarcación trazada a priori en la esencia de la conciencia constituyente se disocia de todas las otras esferas de objetos que pueden tratarse teóricamente.”

³⁸ Uma *simples coisa* (*blosse Sache*), enquanto coisa material, é um corpo físico.

enquanto objeto experimentado (*körperlichkeit*) e da corporeidade enquanto sujeito experimentante (*Leib*).

2.1.1. O corpo (*Körper*) enquanto simples coisa

Uma vez exposta a atitude intencional do sujeito teórico, isto é, que perquire de maneira espontânea um objeto na orientação científico-natural, trata-se agora de mostrar como se *constitui*, do ponto de vista *noemático*, este corpo (*Körper*) enquanto simples coisa .

Nunca é de mais lembrar que o que Husserl empreende, não só em *Ideias II*, mas em toda a sua fenomenologia, é a explicitação do sentido de um fenômeno. A filosofia fenomenológica não é uma explicação metafísica da realidade última ou das causas primeiras do mundo existente, mas explicitação de um sentido já sempre presente, todavia, inadvertido na experiência natural.

Dito isso, o que Husserl faz na investigação das diferentes camadas de sentido ôntico que constituem a *corpos* é explicitar a estrutura possibilitadora da desta experiência.

Seguindo essa receita, Husserl vai dizer que um corpo (nesse sentido que estamos dando a uma simples coisa) é uma unidade da experiência que se radica como um “índice para uma multiplicidade de experiências possíveis, nas quais, a coisa pode vir a doar-se em formas sempre novas”. [HUSSERL, 2005, §15, p.70].³⁹ Mas como se constitui essa unidade? Qual é a estrutura *noemática* da coisa?

A análise constitutiva que o autor de *Ideias II* desenvolve parte da coisa isolada e se estende à estrutura do “se-então” da experiência. Esta estrutura remete à relação de condicionalidade-causal entre o esquema corpóreo da coisa simples e as suas circunstâncias reais.

Ao começar por analisar a coisa isolada, nos sobressai a estrutura das propriedades primárias e secundárias da corporeidade, sendo que, as primeiras são as propriedades geométricas (extensão); já as propriedades secundárias são as qualidades sensíveis que preenchem a espacialidade do objeto, dando sentido assim a

³⁹ “... índice para una multiplicidad de experiencias posibles en las cuais el cuerpo puede venir a darse en formas siempre novas.”

co-apreensão desta espacialidade através da apresentação do fantasma [*Phantoms*] ⁴⁰ pois sempre que apreendemos um corpo espacial, este sempre se dá sob o preenchimento de qualidades comportamento. O corpo não conhece mais determinações extensivas que a pura corporeidade (qualidade primária) e as qualidades sensíveis modificantes, suas qualidades secundárias “qualificantes”.

O corpo que se constitui como o mesmo de uma pluralidade cambiante de propriedades extensionais (forma, volume, posição; e de qualidades sensíveis, cor, contextura, som, etc). Esta identidade corporal é a de um corpo espacial (um puro fantasma). É necessário explicar esse conceito de fantasma composto exclusivamente por propriedades extensionais e um *esquema sensível*.

Apesar da apreensão do esquema corpóreo sensível não constituir a materialidade do corpo físico, é possível captar, apesar disso, um aspecto importante da corporeidade [*Körperlichkeit*]: a mobilidade e alterabilidade do corpo. Ao mesmo tempo em que se observa uma modificação na forma extensional ou na qualidade corpórea de uma simples coisa, se apreende, também, uma mobilidade e uma alteração nas propriedades geométricas e, portanto, no esquema sensível que preenchem aquelas propriedades. ⁴¹

Na intuição destes aspectos constitutivos do corpo, através do esquema sensível, é co-apreendido o espaço. Trata-se de uma doação da espacialidade da natureza por vias indiretas. Na experiência é intuído uma extensão corpórea preenchida por qualidades sensíveis, nesta intuição é *co-apreendido* o próprio espaço, na medida em que, não só a coisa é preenchida por suas qualidades corpóreas, mas o próprio espaço objetivo. Assim, numa nota de rodapé do § 13, onde Husserl discute a significação da extensão para a estrutura Dos corpos em geral e das corpos materiais em particular, lemos:

Preenchimento do espaço é ambíguo. A qualificação de um CORPO dá por resultado o conceito de qualidade corpórea, qualidade “secundária”. O corpo mesmo como determinação (“qualidade”) da coisa não é fragmento do espaço, senão que “preenche” o espaço

⁴⁰ Do grego *phantázein*, “fazer aparecer”, por sua vez derivada de *pháinein*, “mostrar”. Esta palavra e seu sentido são ligados a *phos*, “luz”, pois a presença dela nos mostra o que há para ver. Na teoria do conhecimento, um esquema sensível de um objeto, por exemplo, a imagem sensível de um objeto, cujo principio substancial da materialidade está ausente, presente está apenas a imagem do objeto. Nas análises constitutivas do objeto o fantasma se estende às qualidades sensíveis em geral das propriedades extensionais.

⁴¹ Sobre a diferença entre as qualidades primárias e secundárias cf. *Ideias I*, §40.

mesmo, junto com as qualidades secundárias que a ele o preenche o qualificando-o. [*Ibidem*, p.60].⁴²

Mas a extensionalidade corpórea não constitui ainda o sentido pleno do corpo físico. Para inteligir a sua camada de sentido distintiva é preciso ir mais além e considerar, em percepção externa ou na imaginação livre, o corpo físico mesmo. Fazemos isso representando as séries conexas onde um e mesmo corpo é experienciado em relações de causalidade com outros corpos ou estado de coisas. Outrossim, será preciso levar em consideração não apenas o corpo isolado, mas um corpo mergulhado numa *condicionalidade-causal*.

Nesse nível da análise Husserl mostra que no estudo fenomenológico da consciência unitária de um corpo que dura em meio às alterações do fenômeno percebe-se que, no nível do corpo experienciado, a legalidade causal das alterações das circunstâncias não modifica a identidade do objeto; outro é o caso de um corpo físico: a sua identidade, que se constitui como unidade real,⁴³ depende de um determinado nexos causal que, sob uma limitada variação, faz permanecer um núcleo de propriedades reais que garantem a identidade do objeto. Usarei um exemplo do próprio Husserl para tornar esta distinção mais compreensível, ele se refere à identidade do corpo físico que denominamos ‘mola’. Este objeto só perdura na experiência se satisfeita determinadas circunstâncias que, na interação com o corpo físico, faz com que suas propriedades reais se mantenham, Assim, por exemplo, se exerço uma pressão sobre a mola, ela começa a oscilar na proporção da força aplicada. Com isso, eu capto, na duração perceptiva da experiência, a essência da coisa inalterada. Agora, *se* aplico um golpe demasiado forte fazendo-a oscilar além do limite da elasticidade do seu corpo, de tal modo que ele se rompe em diferentes pedaços, *então*, neste caso, com a modificação das propriedades corpóreas, a identidade do objeto se modifica. Já não tenho, portanto, uma mola, o que eu tenho é mais de um corpo físico que já não tem a propriedade da elasticidade, pois sua estrutura corpórea se modificou para além do esquema capaz de ser suporte de tais propriedades. [Cf. HUSSERL, 2005, §16, p. 77].

⁴² “Llenado del espacio es ambiguo. La cualificación de un CUERPO da por resultado el concepto de cualidad corpórea, de cualidad “secundaria”. El cuerpo mismo como determinación (“cualidad”) de la cosa no es fragmento del espacio, sino que “llena” el espacio mismo, junto con las cualidades secundarias que a él lo llenan cualificándolo.”

⁴³ Lembremos que Husserl está descrevendo a unidade de uma coisa, no sentido de uma coisa física, tal como são todas as coisas da Natureza para o físico. Não se trata, portanto, de uma unidade no sentido noemático (unidade ideal).

Percebe-se, então, que a modificação das circunstâncias normais determinara a modificação das propriedades reais deste corpo e, portanto, a própria identidade do corpo foi afetada. Em razão disso, percebe-se que a identidade do objeto matinha uma relação *eidética* com as suas propriedades reais.

Coisa bem diferente ocorre com o puro fantasma, pois mesmo que as propriedades extensionais e sensíveis se alterem de acordo com as circunstâncias, este manteria a identidade de um corpo preenchido por suas qualidades corpóreas.

Para Husserl, foi a ciência moderna quem pela primeira vez captou esta ideia da identidade de uma coisa em absoluta dependência às circunstâncias causais. A substancialidade⁴⁴ do corpo físico (*eo ipso* que sua materialidade) é, em *idéalité*, o suporte de propriedades reais [Reale]. Esta substancialidade é impossível de ser apreendida fenomenologicamente fora do nexos causal da natureza.

2.1.2. O corpo vivido [Leib]

As análises sobre a coisa que constitui a própria natureza material carecem de acabamento se, seguindo o curso da experiência, não passamos a nos perguntar pelos fatores subjetivamente condicionados da constituição da coisa material. Isto por um simples motivo: a coisa material possui uma estrutura estética [*Aistheta*] que remete necessariamente *ao* sujeito da experiência, ou seja, um sujeito que possui um corpo como local de sensações que se constituem como proto-manifestações dos corpos físicos. Tem-se assim, uma diferença entre o corpo percebido, o corpo físico (objeto de experiência) e o corpo percipiente (*corpo vivido*), ponto de partida da experiência.

Para explicitar a distinção fenomenológica entre essas duas modalidades corpóreas da natureza é preciso desenvolver uma fenomenologia do corpo vivido, onde se tenciona demonstrar, entre outras coisas, como se dá a encarnação da consciência no mundo e, por meio desta, a constituição de um mundo comum.

Além da diferença citada acima, encontra-se uma distinção que salta aos olhos: o fato de que o corpo físico é um corpo inanimado, contudo, o corpo vivido é um corpo animado. Este fato, apreendido numa simples percepção externa, pode ser

⁴⁴ Nessas descrições Husserl usa o termo ‘substância’, no sentido de *realidade substancial*, como sendo a unida da proto-manifestação de um corpo real. [Cf. HUSSERL, 2005, §17, p. 85].

explicitado fenomenologicamente por outra característica marcante do corpo vivido, a saber, ele é o órgão da vontade de um eu.

Assim, pretendo começar a abordar a fenomenologia do corpo vivido, desenvolvida por Husserl, tematizando os dois aspectos constitutivos essenciais do *corpo vivido*, os aspectos que o distingue fenomenologicamente de um simples corpo físico inanimado: i) O *corpo vivido* como portador de sensações localizadas [*ubiestesias*] e ii) o corpo vivido como ‘eu posso’ [*ich kann*].

Estes são os elementos centrais da constituição subjetiva da natureza, portanto, o meu foco aqui será as análises constitutivas do corpo vivido a partir de uma perspectiva solipsista que Husserl desenvolve, em *Ideias II*.

2.1.3. As *Ubiestesias*

O corpo vivido é um corpo *sui generis*, e, no entanto, ele compartilha com os demais corpos (*Körper*) as notas cosicas, assim, ele está sujeito ao nexos causal da natureza. Contudo, o corpo vivido é bem mais do que isso, ele é um corpo vivente que se constitui como unidade psicofísica, para a qual é dado o nome de homem ou animal. Merleau-Ponty, condizente com essa caracterização, se expressa assim: “Meu corpo é simultaneamente objeto e sujeito.” [PONTY, 2000, p. 123]. Esta constituição ambígua do corpo vivido torna-se evidente se se analisam as suas características *ubiestésicas*. Nesta análise, o corpo vivido torna-se o sítio natal das sensações que vinculam empiricamente a consciência à natureza. Este caráter ambíguo do corpo vivido caracteriza o transbordamento da consciência na transcendência. [Cf, HUSSERL, 2006, §53, 125].

A ambiguidade do corpo vivido não é uma indeterminação categorial como pode parecer, mas, ao contrário, uma primeira determinação de sentido apreendida fenomenologicamente pela experimentação tátil que o corpo tem de si mesmo. É conhecido o experimento da mão que toca e ao mesmo tempo é tocada. Talvez este experimento seja mais conhecido pela leitura da *Fenomenologia da Percepção* de Merleau-Ponty [Cf.1999, p.135-137], mas, na verdade este é um experimento husserliano presente nas análises constitutivas do corpo, desenvolvidas em *Ideias II*, livro que certamente o filósofo francês teve acesso antes de sua publicação.

Apesar do corpo vivido, assim como os demais corpos físicos, possuir uma extensão preenchida por propriedades reais, tais como, cor, textura, temperatura e etc:

“[...] por outro lado, encontro nele, sinto nele e dentro dele: o calor do dorso da mão, o frio nos pés, as sensações de toque nas pontas dos dedos. Difundida sobre a superfície de segmentos mais vastos do corpo, sinto a pressão e o aperto da roupa; ao mover os dedos as sensações de movimento [...]” [HUSSERL, 2005, §36, p. 185].⁴⁵

Ocorre que, numa mesma experiência são dadas essas duas camadas de sentido: a de um mesmo corpo, ora como objeto físico de propriedades materiais, ora como um campo de sensações localizadas; onde, por uma e outra podemos passear através do foco da nossa *atenção*, abstraindo ora uma, ora outra camada.

O exemplo da mão que toca e que é tocada ao mesmo tempo, no qual fiz referência acima, é o exemplo clássico para descrever esta constituição ambígua sobre a essência do corpo vivido como um campo sensitivo. Este exemplo revela também o papel do tato para a constituição desta corporalidade viva como local de sensações, o que já não acontece com o sentido visual ou auditivo da percepção. Por exemplo, no caso da mão esquerda que toca a mão direita, o que se dá em termos de sensação é uma apreensão dupla de um objeto que toca e é tocado ao mesmo tempo. Já no âmbito visual, ocorre apenas uma única apreensão de cada vez, pois o olho que ver um objeto tem a apreensão do objeto visto, mas não tem a apreensão de si mesmo vendo. [Cf. *Ibidem*, §37, 187].

Mas quando se fala em sensações localizadas, não se pode confundi-las com a extensão das determinações materiais, isso incorreria em confundir o corpo vivido com o corpo físico e engendrar no seio da teoria fenomenológica sobre o corpo o dualismo cartesiano entre corpo e mente. Porque é, justamente por esta vinculação corpórea da consciência com o corpo (por meio das *ubiestesias*) que não se pode falar em dualismo de substância. O corpo vivido não é um corpo coisa, uma *res extensiva*, pura e simples. Ainda que ele possa se perceber como tal, esta é apenas uma camada de sentido que não o determina. Na verdade, o corpo vivido é um com a

⁴⁵ “[...] por otro lado, encuentro en él, y s i e n t o “en” él y “dentro” de él: el calor en el dorso de la mano, el frío en los pies, las sensaciones de toque en las puntas de los dedos. Difundidas sobre la superficie de segmentos más vastos del cuerpo, siento la presión y la tirantez de la ropa; al mover los dedos tengo sensaciones de movimiento [...]”

alma, a tal ponto de Husserl declarar peremptoriamente que a “*ubiestesia* tátil não é estado da coisa material, mão, senão precisamente a MÃO MESMA.”[*Ibidem*, p.188],⁴⁶ para pouco depois afirmar: “Todas a *ubiestesias* pertencem a **minha alma**, todo o estendido ao material.” [*Idem*, grifo meu].⁴⁷ O anímico não tem, portanto, extensão, mas localização espacial mediante o corpo vivido.

O corpo vivido, portanto, é um sujeito-objeto que se diferencia do corpo físico por seu estrato de sensações localizadas e por se constituir como órgão da vontade de um eu no mundo (disto falarei mais adiante)⁴⁸. E não só isso, a esta camada *ubiestésica* irá se vincular as funções intencionais da consciência. A *hylé* tem sua origem nesta dimensão da corporeidade e é por meio da vinculação intencional a esta camada corpórea que a consciência se enlaça ao corpo. Assim, diz Husserl: “Desta maneira, pois a consciência total de um homem está enlaçada de certa maneira com seu corpo mediante o seu suporte *hilético*.”[*Ibidem*, §39, p. 193].⁴⁹

2.1.4. O corpo vivido enquanto órgão da vontade

O corpo vivido como sítio natal de sensações é, como diz Husserl, o distintivo do corpo frente a todas as coisas materiais, sob o qual se constituem todos os demais aspectos distintivos da corporeidade vivente. [Cf, *Ibidem*, §38, p. 191]. Assim o é com a marca do corpo como *órgão da vontade* e como *portador do movimento livre*.

Se se examinar este corpo animado como tal, numa perspectiva deste dentro, ou seja, solipsista, o este corpo é dado de modo imediato. Isso significa que entre o eu e ele não há intermediação. É nesse sentido que se pode entender a afirmação de que a consciência total do homem está entrelaçada ao seu corpo. Esta é uma experiência fenomenologicamente verificável no fenômeno das *ubiestesias*. O corpo vivido é na verdade, um eco de um campo subjetivo maior que na cadeia de sentido subjetiva, ou seja, na direção do anímico, compreende os atos intencionais que dão forma as *hyles* e se projeta ao fluxo anímico como um todo, onde encontra no polo egóico do homem o núcleo da vida anímica.

⁴⁶ *La ubiestesia tátil no es estado de la cosa material mano. Sino precisamente la MANO MISMA.*”

⁴⁷ “*Todas las ubiestesias pertenecen a mi alma, todo lo extendido a la cosa material.*”

⁴⁸ No tópico de encerramento desta dissertação abordarei esta circularidade constitutiva do corpo vivido, assim como a define Merleu-Ponty em “*O filósofo e sua sombra*”.

⁴⁹ “*De esta manera, pues, la conciencia total, de un hombre está ENLAZADA EN CERTA MANERA CON SU CUERPO MEDIANTE SU SOPORTE HYLÉTICO.*”

Tendo sob o olhar esta constatação do sentido fenomenológico da realidade anímica, Husserl afirma que no sentido do discurso em primeira pessoa, “[...] no eu está compreendido o homem ‘inteiro’ com corpo e alma.”[*Ibidem*,§21, p. 128]⁵⁰. Assim o movimento de um corpo vivido é o movimento de um eu, onde está um corpo animado estar um eu anímico, no caso do corpo humano: o homem inteiro.

O corpo vivido, portanto, é expressão do eu anímico e de sua vontade. Pelo corpo, o eu humano age no mundo e se relaciona com as coisas. O eu movimenta de modo imediato o seu corpo próprio e imprime a sua vontade sobre as coisas de modo mediato através dele. Disso brota uma diferença marcante entre o movimento dos corpos físicos e do corpo vivido, enquanto aqueles são movimentados *exclusivamente* de maneira mecânica, obedecendo a uma causalidade exterior; o meu corpo vivido é movido, de modo espontâneo, seguindo não uma causalidade, mas a uma motivação que é condição do meu movimento espontâneo (se bem que ele também possa ser movido obedecendo a lei da causalidade-mecânica, a partir da interação com outros corpos físicos).

Destarte o corpo vivido não possui apenas o movimento espontâneo, pois como coisa física ele está sujeito, desde fora, aos nexos causais. Por isso ele também responde de modo mecânico aos estímulos de outros corpos. Por exemplo, quando meu corpo recebe um impacto de um corpo físico qualquer, ele responde mecanicamente de acordo com a legalidade causal à qual os corpos simples estão sujeitos, disso resulta um movimento involuntário como resposta. Mas, enquanto corpo vivente, ao meu corpo, é dado, de fato e de direito, a possibilidade de se mover livremente no espaço, participando inclusive da constituição espacial através da percepção sinestésica que coordena a sensibilidade para constituir a percepção do movimento.

Para concluir, é importante assinalar que, junto à relação entre o movimento espontâneo do corpo vivido, como expressão de uma vontade livre, está a constituição do movimento espacial através da percepção sinestésica. Esta percepção coordena diferentes notas sensíveis para possibilitar a apreensão do movimento. Isso significa que “[...] todas as coisas do mundo circundante possuem sua orientação em relação ao corpo, tal como todas as expressões de orientação espacial leva consigo

⁵⁰ “[...] yo está comprendido el hombre “entero” con cuerpo y alma.”

esta referencia.” [Ibidem, §41, p.198].⁵¹ O meu corpo seria o aqui absoluto, em relação ao qual todo objeto espacial se constitui e toda referencia espacial e, portanto, a espacialidade da natureza é co-dada com a apreensão dos objetos físicos.

2.3. EMAPTIA [EINFÜHLUNG]

Até este momento, bem se pôde ver que o itinerário das minhas exposições, no que concerne ao tema da constituição da natureza, obedeceu ao esquema de constituição do objeto para um eu. Isto é, tentei mostrar como é que na formulação do problema da realidade natural, como um horizonte teórico para o conhecimento, se desvela sua estrutura de sentido para uma subjetividade que visa teoricamente uma realidade; que possui desde sempre um sentido objetivo (o sentido do “para-qualquer-um”). É de se concluir, então, que o tema foi abordado a partir do ponto de vista solipsista.

Na verdade, não faço senão expor o tema respeitando a estrutura que o próprio Husserl imprime em *Ideias II* e nas *Meditações Cartesianas*, onde ele desenvolve primeiro uma teoria da constituição dos objetos, onde, no limite, ele chega ao ponto nevrálgico das descrições, a saber: no ponto em que os objetos, para serem verdadeiramente objetos, se mostram enquanto *objetos constituídos para outrem*. Consequentemente, no ponto de inflexão da teoria constitutivo-fenomenológica dos objetos e, por conseguinte, da constituição da natureza, topamos com a necessidade de desenvolver uma teoria intersubjetiva da constituição do real. Neste tópico, no entanto, mostrar-se-á apenas *a necessidade de se passar da esfera de consideração solipsista a uma esfera de consideração empática*. Isto já antecipa os temas incontornáveis de uma teoria intersubjetiva, que serão desenvolvidos, mais amiúde, no último capítulo.

E é aqui, portanto, que entramos no tema da *empatia*, como um ato intencional que, em conexão com o fenômeno do corpo vivido e sua camada de corporeidade física, cumpre a função de um ato da consciência que possibilita a

⁵¹ “[...] todas las cosas del mundo circundante poseen su orientación relativamente al cuerpo, tal como todas las expresiones de la orientación llevan consigo esta referencia.”

constituição de uma natureza objetiva, por meio da eclosão do entendimento comum no interior de uma comunidade intersubjetiva.

Nas reflexões empreendidas numa perspectiva solipsista, Husserl nos diz que existem motivos para se distinguir uma coisa aparente (dependente de sua composição qualitativa, relativa a uma subjetividade) e uma coisa objetiva que permanece mesmo quando a minha subjetividade, ou o modo de aparição da coisa, se altera. [Cf. HUSSERL, 2005, §18, p.110]. Ele extrai daí, duas formas de se falar sobre uma coisa “verdadeira” (objetiva), a saber: i) as coisas exibidas em *condições normais*, no sentido de que as circunstâncias estabelecidas a partir dos nexos condicionais entre as coisas, como por exemplo, a iluminação ou a dilatação mediante o aquecimento de um corpo físico etc, dão-se em condições normais; e ii) a composição idêntica, como qualidades sensíveis das coisas apreendidas sob condições subjetivas normais, como por exemplo, o funcionamento normal dos órgãos dos sentidos.

No entanto, quando se levanta a pergunta: “[...] os motivos para a distinção necessária entre coisa subjetivamente condicionada e coisa objetiva, que se oferecem na experiência solipsista, são suficientes”? [Idem]⁵², não encontra aceno positivo, tendo em vista que a distinção entre “real” e “ilusão” não pode ser conquistada num plano subjetivo. Por mais que neste nível da descrição possa-se ter, de ante dos olhos, uma distinção entre o que é meramente subjetivo na experiência de uma coisa física e o que na coisa permanece independente da receptividade subjetiva do sujeito, falta o que caracteriza propriamente o seu sentido objetivo, quer dizer: *a experiência que eu afirmo ser real pra mim tem que ser confirmada por outros eus humanos, a partir de suas próprias experiências*. Husserl exemplifica a situação da seguinte maneira: imaginem que eu experimento um mundo exatamente igual ao que experimento realmente. Só que nesse mundo não se faria presente, no nexos concordante da experiência, o ser animal e, portanto, corpos alheios de sujeitos psíquicos. Apesar disso tenho a mesma multiplicidade de sensações que me dão a experiência das mesmas coisas, com as mesmas propriedades. Sendo assim, eu chego à conclusão que este contínuo de experiência é um contínuo de uma experiência de objetos reais que possuem existência independente da minha. Agora suponhamos que,

⁵² “[...] los motivos para la distinción necesaria entre cosa subjetivamente condicionada y cosa objetiva, que se ofrecen en la experiencia solipsista, son suficientes, o bien si tienen que estar presentes.”

repentinamente, no interior do tempo co-constitutivo com este mundo solipsista, se apresentem coisas entendidas como corpos humanos. A partir de agora, eu me entendo com eles sobre as coisas que antes se encontravam aí só para mim, mas agora estando disponíveis para todos nós. Então eu descubro que:

Tão logo comunico aos companheiros minhas experiências anteriores, e eles se apercebam do conseqüente conflito das mesmas com seu mundo constituído intersubjetivamente e constantemente acreditado graças ao intercambio concordante de experiências, me transformo para eles um interessante objeto PATOLÓGICO, e minha realidade tão lindamente acreditada se chama para eles alucinação de alguém que até este momento tem estado louco. [HUSSERL, 2005, §10, p. 112].⁵³

Apesar de experiência solipsista ter entrado em conflito com a experiência de uma pluralidade de outros homens e mulheres, e de não ter sido, portanto, confirmada intersubjetivamente, nem por isso, diz Husserl, ela teve sua possibilidade ideal negada, apenas lhe foi negada a sua realidade fática, ou seja, a sua possibilidade de direito (*a priori*) continua sendo válida.

Mas, o que significa para a constituição da realidade objetiva a referencia a uma comunidade de humana? Na teoria constitutiva que Husserl desenvolve a realidade objetiva, para o sujeito solipsista, para ser não só de direito, mas de fato realidade objetiva, tem que ser confirmada intersubjetivamente de modo *efetivo*. Para que haja um entendimento mútuo é preciso haver comunicação e, portanto, o uso de uma linguagem comum entre sujeitos cognoscentes, presentes tanto no espaço-tempo, quanto num mundo comum.

Conclui-se, então, que na progressão da teoria constitutiva dos objetos da experiência, o nível solipsista chega ao seu limite ao explicitar o nível de sentido *a priori* da constituição da experiência dos objetos. Mas, quando se trata de descer aos níveis constitutivos da realidade *efetiva*, e não apenas ideal, faz-se insuficiente a operação constitutiva no interior da esfera solipsista para constituir o sentido da natureza objetiva. Então, como o próprio sentido da experiência objetiva traz em si a

⁵³ “Tan pronto como le comunico a los compañeros mis experiencias anteriores, y ellos se percatan del conseqüente conflicto de las mismas con su mundo constituído intersubjetivamente y constantemente acreditado gracias al intercambio concordante de experiencias, me vuelvo para ellos un interesante objeto PATOLÓGICO, y mi realidad tan lindamente acreditada se llama para ellos alucinación de alguien que hasta este momento ha estado loco.”

marca de uma comunidade de sujeitos humanos, é preciso constituir o sentido desta alteridade.

Mas, as análises fenomenológicas, mesmo esgotando os limites da descrição solipsista, não abandonam a esfera egológica transcendental para começar, a partir de uma perspectiva totalmente outra, a pergunta pelo sentido de um outro eu. Pelo contrário, trata-se de aceitar o desafio e desenvolver um idealismo transcendental consequente, explicitando o sentido deste outro a partir do que é próprio à consciência transcendental, ou com diz o próprio autor das *Meditações Cartesianas*: tendo “[...] de ganhar uma visão sobre a intencionalidade explícita e implícita em que, a partir do terreno do nosso ego transcendental, o *alheio* se anuncia e se confirma [...], sob o título de *experiência concordante do que me é alheio*.”[*Ibidem*, 2103, §42, 128].

No contexto das *Meditações Cartesianas* o fio condutor transcendental das análises descritivas, que visam explicitar a estrutura de sentido de uma experiência objetiva, é o *outro eu*. Já nas análises de *Ideias II*, temos o outro já como sujeito humano encarnado como fio condutor das análises. Como explicar essa diferença? Não estaria Husserl traindo o método fenomenológico ao pressupor, de antemão, a existência de uma alteridade encarnada, visto que, busca explicitar a constituição de um sujeito encarnado?

Na verdade, não. Tanto numa obra como n’outra não se tem como pressuposta a crença na existência de uma alteridade, o que há é uma distinção no ponto de partida. Tanto nas *Meditações Cartesianas* quanto em *Ideias II*, pretende-se explicitar a estrutura de sentido de uma experiência cognoscente objetiva (experiência que tem o sentido do conhecimento-de-objetos-exteriores-à-consciência); mas não só isso, tem-se, também, uma experiência vivida intencionalmente no sentido de uma realidade, uma experiência que por direito pode ser vivida por qualquer consciência.

Sem embargo, nas *Meditações Cartesianas*, para resolver o problema do ser objetivo a partir do desafio colocado pela quarta meditação, a saber: o de explicitar o sentido de outrem a partir da objeção solipsista,⁵⁴ Husserl, obedecendo ao programa

⁵⁴A objeção solipsista é esta: se pela *epoché* universal eu (o eu que medita transcendentalmente) reduziu todo sentido de ser às vivências puras de sua consciência, como unidades constituídas na imanência absoluta de sua consciência e, portanto, inseparáveis do seu eu, como pode, então, os outros eus, que como seu próprio sentido de ser certifica, são precisamente outros em relação ao eu que medita? No tópico seguinte pretendendo discutir mais a fundo o sentido desta problemática.

estabelecido na segunda das meditações, aceita de modo consequente, explicitar toda a estrutura de uma experiência intersubjetiva a partir da experiência da esfera de imanência absoluta do eu transcendental. Outro é o ponto de partida de *Ideias II*, nessa obra é a realidade natural, enquanto estrato ontológico específico da realidade mundana, que se quer explicitar. Destarte, é a experiência objetiva da natureza que se quer explicitar em sua estrutura de sentido. Nesta obra, parte-se da crença na realidade natural para explicitar a estrutura desta experiência *doxa*. Com isso, a subjetividade transcendental se faz presente enquanto subjetividade anímica e a intersubjetividade se faz presente através dos acordos tácitos (no âmbito da vida cotidiana), ou formalmente expressos no âmbito da formulação e validação das proposições científicas.

Por essa razão, a explicitação da estrutura objetiva da realidade natural tem como ponto de partida a constituição do outro homem ou de outra mulher, pois, no âmbito dessa experiência natural a realidade anímica se torna primeiramente captável por meio da percepção física do corpo humano.

Para que eu possa ter a experiência de outro ente humano é preciso, como diz Pedro M.S. Alves, que eu esteja presente corporalmente no mundo. É assim, e só assim, que outro corpo pode surgir para mim como o corpo de outro sujeito, “e eu próprio para ele como sujeito corporal numa reciprocidade fechada.”[2008, p. 347]. Este aparecimento obedece a uma legalidade fenomenológica da apresentação [*Präsentation*] dos objetos em geral.

Husserl, no §44 de *Ideias II*, faz uma distinção importante, que de certo modo é preparatória para a descrição da constituição do outro, ele faz uma distinção entre os objetos que são *presentados* e os que são *apresentados* (*co-presentados*). Os primeiros estão *aí realmente presentes*, “em carne e osso”, percebidos intuitivamente de maneira imediata, são objetos *protopresentes* (*Urpräsenz*) [Cf. HUSSERL, 2005, §44, p. 203-204]; enquanto os objetos *apresentados*, não estão aí “em carne e osso”, percebidos intuitivamente no modo imediato do seu aparecer. Estes são objetos de percepção por meio de uma experiência mediata, além disso, Husserl adverte que “[...] a protopresença de um objeto não significa protopresença de todas as suas determinações internas ou suas propriedades; bastam algumas como

em todas as *coisas* físicas.” [Ibidem, p. 204].⁵⁵ Além disso, objetos protopresentes para um sujeito são, em *idéalité*, protopresentes para todos os sujeitos. Homens e mulheres, enquanto corporeidade, são protopresentes com “interioridade” presente. Isso significa que eu tenho uma experiência imediata do seu corpo físico, mas uma experiência *mediata* da sua psiquê. Ou seja, o corpo físico só é um corpo humano quando é expressão de um eu humano.

Mas essa gramática da expressão corporal só ganha sentido por meio de um ato intencional, que do ponto de vista do conhecimento, como observa Roberto J. Walton, em seu artigo, *Fenomenologia da empatia*, junto com a percepção e a reflexão, constitui-se como um dos três temas capitais da fenomenologia husserliana.

Ora, mas o que é a empatia, no sentido que Husserl emprega a expressão *Einfühlung*? E como essa modalidade de ato intencional constitui um corpo físico como um sistema de expressão de um corpo vivente humano?

Empatia, no seu sentido gramatical e etimológico é tanto uma compreensão do sentimento alheio quanto uma projeção, em outro alguém, de emoções, sentimentos, ou mesmo da personalidade. O uso comum da palavra parece condicionar o primeiro sentido ao segundo quando emprega o termo ‘empatia’ com o significado de “*se colocar no lugar do outro*”. Interessante, porque parece-me que *o autor de Ideias II* emprega o termo *Einfühlung* com significado inverso: o de colocar o outro no meu lugar, ou melhor, compreender o outro por analogia à compreensão solipsista que possuo de mim mesmo. Pois, como escrevi acima, *a priori*, os objetos presentes para um sujeito também *o pode* ser para todos os sujeitos.

Essa interpretação tem o seu fundamento no fato textual de que Husserl, tanto em *Ideias II* quanto nas *Meditações Cartesianas*⁵⁶, se refere a um corpo físico, como um corpo captado na experiência, num sentido análogo ao meu corpo vivido. Isto fica explícito nesta passagem de *Ideias II*, onde o autor se refere à captação dos corpos alheios: “Posto que na empatia os captamos como análogos de nós mesmos, seu lugar nos está dado como um ‘aqui’, frente ao qual todo outro lugar é ‘lá’.”

⁵⁵ “[...]la protopresencia de un objeto no significa protopresencia de todas sus determinaciones internas o sus propiedades; bastan algunas, como en todas las cosas físicas.”

⁵⁶ “Assim torna possível e fundamentada a percepção que assemelha, a percepção por meio do qual ali obtém **analogicamente** o sentido de um soma a partir de meu soma próprio; e, numa consequência ulterior, o sentido de soma de um outro mundo análogo ao meu mundo primordial”. [HUSSERL, 2013, §54, p.156, grifo meu].

[HUSSERL, §46, p. 209].⁵⁷ Essa apreensão por analogia do outro, por meio de sua corporeidade, é uma espécie de emparelhamento com o meu corpo próprio, por meio da empatia, me são *apresentadas* como corpo vivido de outrem. De tal modo, que este outro em uma vida unitária com o seu corpo, parece dispor dele, assim com eu disponho do meu. O corpo dele também é um campo localizado de sensações, assim também como um corpo movido de modo imediato por uma vontade: um “aqui absoluto”. O que acontece em última instância é que, por meio da empatia, apreendo aquela vida corporal como expressão anímica de um outro sujeito.

Pela apreensão do corpo alheio como um “lá” que também, de sua perspectiva espacial é um “aqui” absoluto, também me apercebe da mesma maneira, e além do mais, podemos eu e ele, pela nossa livre vontade, nos locomovermos num espaço comum e num tempo simultâneo e, assim, ocuparmos a posição que antes cabia um ao outro. Com isso, a partir de agora eu tenho um movimento objetivo e, portanto, um espaço e um tempo objetivos e, com eles, um mundo comum. [Cf. *Idem*].

Por outro lado, e isso é muito interessante, se constituo por analogia um homem ou mulher que encontro na experiência natural [Cf. *Idem*], concluída esta experiência empática, sou eu, *solus ipse*, que me constituo enquanto homem. Husserl expressa essa ideia por meio das seguintes palavras: “[...] a vida anímica apresentada com o corpo alheio e constantemente tomada objetivamente junto como o corpo, se constitui como a unidade conclusa “homem”, e esta a transfiro subsequentemente a mim mesmo.” [Idem].⁵⁸

Só assim, são dadas, *a priori*, à possibilidade da experiência intersubjetiva da natureza de se estabelecer entre o eu e o outro uma relação de trato, onde nos comunicamos algo por meio de uma linguagem comum; o reconhecimento que as coisas que um ver são as mesmas que o outro ver. [Cf. *Ibidem*, §18, p. 118]. Não há outra maneira, como foi dito, de se distinguir “realidade” de “ilusão” que não pelo entendimento comum.

⁵⁷ “Puesto que en la empatia los captamos como análogos de nosotros mismos, su lugar nos está dado como un “aqui”, frente al cual todo otro lugar es ‘allá’.”

⁵⁸ “[...] la vida anímica apresentada con el cuerpo ajeno y constantemente tomada objetivamente junto con el cuerpo, se constituye la unidad conclusa hombre, y ésta la transfiero subsecuentemente a mí mismo.”

3 O MEU CORPO SOU EU NO MUNDO COM OS OUTROS

3.1. O DESAFIO FILOSÓFICO DA V MEDITAÇÃO CARTESIANA

Como pode uma filosofia que reduziu todo ser transcendente à imanência absoluta de uma consciência escapar do solipsismo para se constituir como filosofia transcendental e, portanto, resolver a problemática da justificação da *experiência* de uma natureza objetiva e de um mundo comum? A dificuldade impõe-se devido ao fato que a problemática do conhecimento objetivo pressupõe a intersubjetividade e, por conseguinte, o *sentido* de uma alteridade humana na qual um mundo e o conhecimento deste mundo são compartilhados.

Teria o método das Reduções enclausurado o eu que as praticou numa imanência sem via de acesso à transcendência de um mundo? Já que redução transcendental vincula o eu meditante à sua corrente de vivências puras e às unidades, nela constituídas, e que tais unidades se constituem como inseparáveis do eu transcendental, pertencendo assim à vida de sua consciência [Cf. HUSSERL, 2013, §42, 127]; como fica, então, os outros homens e mulheres? Como fica, então, uma natureza e um mundo comum?

Para que se faça justiça ao desafio filosófico que Husserl coloca para a fenomenologia transcendental, na *V Meditação*, e a tentativa de oferecer uma solução coerente com o idealismo que presidiu o método das Reduções [RICOUER, 2009c, p.311], é, antes de tudo, preciso colocar a questão nos termos de uma problemática *constitutiva*, coerente com o sentido das reflexões fenomenológico-transcendentais. Por isso, fiz questão de frisar no itálico as palavras: *experiência* e *sentido*! Este destaque não é à toa. Pois o caminho a percorrer não é o de demonstrar a realidade da existência do mundo, nem, portanto, a existência *real* de outros homens que compartilham um mesmo mundo comigo. Tão pouco o de rejeitar o idealismo transcendental em favor do realismo, antes: *o de explicitar como o sentido de um mundo objetivo se constitui para o meu eu transcendental*. Sem essa demarcação não se compreenderá o verdadeiro sentido do desafio que Husserl se propõe enfrentar. É por não levar em consideração o sentido próprio da fenomenologia, que se incorre em um equívoco recorrente à interpretação da relação entre solipsismo e o idealismo transcendental husserliano.

Mas, que desafio filosófico é este que motiva a *V Meditação*? Paul Ricoeur, no seu estudo sobre a última das *Meditações Cartesianas*, assim o resume: “A *V Meditação* nasce da transformação desta objeção (a do solipsismo) recebida desde fora, como um desafio, inteiramente assumida a partir de dentro da fenomenologia transcendental.”[RICOEUR, 2009, p. 216].

Mas este solipsismo não é o que defende a tese gnosiológico-metafísica de que a única *realidade* passível de conhecimento seguro é o da minha esfera de consciência egóica. Para uma filosofia que queira refutar um solipsismo nesses termos, terá que tomar para si o desafio de demonstrar a existência de um mundo real e de outros eus, igualmente reais.

Entretanto, como bem observa Pedro M.S. Alves, este não é, definitivamente, um problema para a fenomenologia transcendental, pois ela:

[...] devido à sua orientação descritiva e à sua concentração temática na estrutura de sentido dos actos intencionais, não visa produzir uma qualquer prova que nos assegure para sempre da existência do mundo e de outros sujeitos no mundo, mas antes *explicitar o sentido dos actos intencionais em que um outro sujeito é visado e posto como existente*. Outrem não é, para a Fenomenologia, uma tese a demonstrar, como o fora outrora para Descartes – é um sentido a descrever. [ALVES, 2008, p. 336].

Essa constatação é absolutamente coerente com o sentido das Reduções. Ora, se, como eu mostrei no primeiro capítulo, a fenomenologia no seu sentido transcendental (contrário ao objetivismo) não se reporta ao mundo como um horizonte de ser existente numa efetividade real, não faz sentido nenhum demonstrar a existência de um ser que justamente foi posta e *mantida* em suspenso. A suspensão (*pela epoché*) da crença no ser como independente da consciência, torna possível emergir o fenómeno de mundo no seu sentido de ser.

Ora, por ser a fenomenologia uma ciência transcendental da experiência e não uma ciência empírica (ou uma ontologia) ela não pode abordar o problema do mundo e da alteridade a partir da problemática da existência real de um mundo e de um *outro eu* para além deste mundo. É só por meio de uma dupla incompreensão que se pode imputar um naufrágio solipsista à fenomenologia husserliana. Esta dupla incompreensão se refere ao sentido filosófico que sustenta a fenomenologia (*de ser justamente uma filosofia do sentido de ser*) e, por conseguinte, à verdadeira

problemática solipsista que a fenomenologia transcendental se impõe como consequência do método das Reduções. É o que mostra categoricamente este trecho de um dos últimos §§ das Meditações Cartesianas: “[...] e que *teoria* da experiência alheia, da experiência dos *outros*, **não queria nem precisava ser mais do que a explicitação do sentido do outro**”. [HUSSERL, 2013, §62, p. 187, grifo meu].

Mas, se não é possível situar a objeção solipsista, que a *V meditação* pretende superar, nos termos do solipsismo clássico, qual sentido deste solipsismo?

A uma filosofia transcendental que modificou o índice de todo o “em-si” em um “para-mim”; que reduziu todo ser a um fenômeno-de-ser; que não rejeita as verdades das ciências empíricas, mas antes, busca fundamentar-lhes a experiência teórica no sentido da correlação gnosiológica entre pensamento e ser; a uma filosofia como esta, só um solipsismo transcendental pode ser lhe imputado com sentido. E como indica a referência que fizemos a Ricouer, esse solipsismo é um desafio que a própria fenomenologia transcendental se coloca, e não podia deixar de fazê-lo, pois é a este solipsismo transcendental que desagua a teoria da constituição dos objetos que vem sendo desenvolvida desde a *I meditação* até a *IV meditação*.

Para Pedro M.S. Alves, o desafio que o solipsismo transcendental coloca é este: o de “determinar se a fenomenologia, tal como havia sido desenvolvida até o final da sua quarta meditação, tornava já visível a experiência do outro sujeito, tanto na sua gênese como na sua específica configuração de sentido.” [Ibidem, 2008, p.337]. E ele continua: “Bem entendido a resposta só pode ser negativa [...]” [Idem]. Isso porque o *outro eu*, é um objeto *sui generis*. Não porque, como qualquer outro objeto, o *outro eu* não seja uma simples síntese constituída no fluxo das minhas vivências (a do eu que medita), mas porque ele carrega o sentido de ser, justamente, de um *outro eu*, onde a expressão “*outro eu*” indica, como um de seus momentos constitutivos, que sou “eu-mesmo” e, no entanto, ao mesmo tempo, aponta para um ultrapassamento da minha esfera egóica. Essa aparente tensão no sentido do *outro eu*, Husserl a chama de *espelhamento monádico*. [Cf. HUSSERL, §44, p.132]. É também por esse *espelhar* [Spiegeln] que esta alteridade é, ela própria, um sujeito para o qual o sujeito constituinte se torna um objeto. [Cf. ALVES, p.337]. Não teríamos aí, um espelhamento mútuo onde se constitui um objeto que não é uma simples coisa, mas um anúncio de uma presença que impregna o sentido não só das simples coisas que

eu constituo para mim, como também, o sentido da minha própria presença no mundo?⁵⁹

No entanto, é a partir dos resultados alcançados pela redução ao eu transcendental, resultados esses que abriram o flanco para a crítica solipsista, que Husserl aceita o desafio de superar o solipsismo que ele havia estabelecido como etapa metodológica do seu idealismo transcendental. E ao realismo que afirma a impossibilidade de estender o campo de conhecimento transcendental para além da esfera da experiência da imanência egológica, Husserl responde:

Temos de ganhar uma visão pela 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 de *experiência concordante do que me é alheio*, se confirma como sendo e mesmo com estando, a seu modo, ele próprio aí.” [Ibidem, §42, p. 128].

A estratégia desenhada pelo autor das *Meditações cartesianas* é abstrair, no interior da experiência transcendental, tudo que para o eu tenha o sentido do alheio [*Fremd*] e se ater “ao contexto daquela intencionalidade, tanto atual como potencial, em que o *ego* se constitui na sua esfera de propriedade e constitui unidades sintéticas que são inseparáveis dele, por conseguinte, que devem ser imputadas à sua propriedade.” [Ibidem, §44, p. 131]. O intuito é o de que, com esta redução à *esfera transcendental de propriedade*⁶⁰, possa-se captar, em intuição eidética, uma unidade sintética de sentido que, pertencendo à esfera de propriedade do eu transcendental, tenha já o sentido de uma alteridade. O intento é o de explicitar a camada de sentido mais originária do mundo. Entretanto, não se trata de uma gênese, no sentido cronológico, como se a experiência de mim mesmo

⁵⁹ Este momento intrincado da descrição fenomenológica da constituição do outro é o cerne da problemática constitutiva da intersubjetividade e o próprio momento culminante de uma fenomenologia do corpo.

⁶⁰ A *esfera de propriedade* é a pura imanência da consciência, ou seja, quando por meio de um redução no interior da esfera transcendental já alcançada, o fenomenólogo decide *abstrair* de tudo aquilo que se dá como estranho e efetuar a consideração somente daquilo que é próprio ao eu transcendental. Ex. da experiência do alheio eu considero apenas o sentido do que me é próprio enquanto eu, enquanto mônada. Nesse sentido, na experiência da alteridade constitui-se para mim um outro eu, assim na efetuação dessa experiência transcendental eu, o fenomenólogo que medita, abstenho-me de considerar o que nessa experiência remete para o que não faz parte da minha vida concreta enquanto mônada e retenho a atenção no que nessa experiência remete a minha a estrutura essencial da constituição universal. [Cf. Ibidem, 2013, §44, p. 131ss].

pudesse preceder no tempo, a experiência do mundo, trata-se, antes, de perceber uma **filiação de sentido**, ou seja, de que modo o sentido do alheio se relaciona com o sentido do que me é próprio?

Se se coloca fora de circuito todas essas camadas intencionais que fazem referência ao que não pertence à esfera de imanência do eu transcendental, chega-se, no entanto, a uma unidade concreta do fenômeno-mundo, de um correlato transcendental da experiência do mundo que, no entanto, é uma “natureza” incluída na esfera de propriedade pertencente ao *eu* transcendental. Esta unidade de sentido mundana, pertencente à esfera de propriedade do eu transcendental, é uma camada de sentido fundante de toda transcendência e, por conseguinte de toda a alteridade. No trecho destacado abaixo, o próprio Husserl refere-se a esta camada que funda na consciência transcendental o sentido primeiro da mundaneidade:

[...] entre os corpos desta natureza que são captados na minha esfera de propriedade, encontro, então, como uma proeminência única, o meu soma⁶¹, a saber, como único que não é simples corpo, mas precisamente um soma, único objeto no interior do meu estrato abstrativo do mundo a que atribuo, em conformidade com a experiência, campos sensoriais [...]. [*Ibidem*, 2013, §44, p. 134-135].

Ao colocar entre *parênteses*, pela *epoché* [*εποχή*], todas as camadas intencionais do fenômeno do mundo para voltar o olhar exclusivamente para a camada de pertencimento, própria ao eu transcendental, assim chega-se a uma camada de transcendência na imanência transcendental do eu, camada esta que se mostra como a mais fundamental de todas e, por conseguinte, mais *originária*. Essa camada revela um “substrato enquanto ‘natureza’” incluída na esfera de propriedade transcendental do eu; essa “natureza” se distingue da natureza pura e simples do investigador natural. [Cf. HUSSERL, 2013. pp. 134]. Trata-se do corpo vivido, do corpo para o *eu* que medita, um substrato subjetivo do mundo, que lança, por assim dizer, a subjetividade transcendental no mundo, vinculando-a a

⁶¹ Na edição portuguesa das *Meditações cartesianas e conferências de paris*. [Ed. Gen/Forense Universitária: RJ, 2013.] o tradutor, Pedro M.S. Alves, preferiu converter o termo em alemão *Leib*, por soma. *Somatikos* possui o sentido tanto de corpo vivo quanto de corpo físico sem vida [*nekrós*], sendo assim, portanto, conserva os sentidos tanto do *Leib* quanto o de *Körper*.

sua camada psicofísica e ao tempo-espço da natureza.

Mundaneidade da consciência quer dizer o mesmo que corporeidade da consciência. O *corpo vivido* é, portanto, um “*ponto de transbordo*” (*Umschlagspunkt*) - [HUSSERL, 2005, §41, p. 200]; ponto de intersecção entre a imanência da consciência e a transcendência do mundo. O *corpo vivido* é ele mesmo subjetivo, por ser um campo sensorial [*ubiestésico*], toda via, ele também é objetivável, pois está sujeito as leis causais da espaço-temporalidade da natureza, assim como os demais corpos físicos. Eis a relação “íntima” entre o corpo e o fenômeno- mundo, uma relação ambígua e originária.

Este é o movimento inicial que Husserl realiza nos primeiros parágrafos da *V Meditação*, um movimento que vai da apresentação da problemática filosófica, que exige da fenomenologia transcendental um posicionamento, por meio do qual, ela assegure às suas pretensões fundacionistas; até a resposta a esta problemática que, a partir do interior da própria esfera solipsista de colocação da questão constitutiva (quando, metodologicamente, se decide reduzir toda transcendência à esfera de propriedade do eu transcendental), abre o flanco para superação deste nível de problematização pela própria radicalização da mesma. Esta intervenção paradoxal do método, como bem observa Paul Ricouer: “Trata-se essencialmente de transformar a objeção do solipsismo em argumento.”[2009, p. 219]. O problema filosófico do solipsismo, bem entendido no seu sentido transcendental, é um momento para a constituição progressiva do outro, da natureza e do mundo. E *corpo vivido* é o momento constitutivo que, a partir do interior da esfera de propriedade imanente, faz irromper, o horizonte da transcendência, horizonte este, que tem na corporeidade os primeiros degraus que articulam a progressão entre um mundo solipsisticamente vivido ao mundo intersubjetivamente compreendido e co-habitado.

Toda a questão consistirá em saber de que forma se dá esta progressão de uma esfera de pertença do eu transcendental para um mundo comum, passando pelos diversos níveis da problemática constitutiva, sem, contudo, abandonar o primado constitutivo de uma egologia transcendental.

3.2. A NATUREZA INTERSUBJETIVA

Ficou claro no tópico anterior que a primeira aparição do *corpo vivido*, quando efetuada a redução à esfera de propriedade do eu transcendental, é a aparição de um fenômeno que contém no seu *logos* interno o primeiro apontamento para uma transcendência que é o meu corpo próprio, sentido pressuposto na constituição de todo outro ser mundano. O corpo vivido, nesta primeira explicitação do sentido de transcendência como transcendência imanente, ocupa uma função muito específica e crucial para uma fenomenologia da intersubjetividade que se verifica não só nas reflexões sobre uma natureza objetiva, mas também na constituição de grau superior da comunalização das mônadas, a saber, o mundo espiritual [*Geistigen Welt*]

O corpo vivido, como defende Javier San Martin [Cf, 2010, p. 169], possui, não apenas um lugar na análise fenomenológica entre os conteúdos constituídos para uma consciência transcendental, mas, sobretudo, ele emerge das descrições correlativas da experiência com uma função *sui generis* a desempenhar, a saber, a de um objeto-sujeito, um ente ambíguo que transita entre dois mundos: o da natureza material e o da natureza anímica. O corpo vivido desempenha, então, a função conceitual de *mediação*, seja entre a consciência e mundo, seja entre a minha consciência e a consciência do outro ou ainda, entre as distintas comunidades culturais.

Tendo já tematizado o corpo vivido enquanto conteúdo constituído numa perspectiva noemática⁶², ele estará majoritariamente presente neste tópico, a partir da função que desempenha na teoria da intersubjetividade; no sentido de um corpo que se presentifica numa experiência direta e que ao mesmo tempo serve de *expressão* para um ser que nunca é nos dados de modo imediato, resguardando para si o sentido da transcendência do outro eu. Irei me concentrar nesta *função* importantíssima que a corporeidade ocupa no bojo da teoria fenomenológica da intersubjetividade: a possibilidade de um acesso incondicional à natureza e, com isso, a constituição de uma natureza objetiva. É pela instância da corporeidade encarnada da consciência que a fenomenologia transcendental articula os primeiros estágios para a superação da objeção solipsista sem, no entanto, abandonar o primado do ego transcendental.

⁶² Cf. Capítulo segundo.

Portanto, o objetivo deste penúltimo tópico é tornar explícita esta *função* que o corpo desempenha.

Como foi frisado no tópico anterior, o desafio que a fenomenologia transcendental se impôs, que foi o de superar desde dentro o solipsismo transcendental, consistiu em fundar o sentido do “outro” a partir do sentido do “si mesmo”. E isso significa explicitar o sentido do alheio, a partir do sentido do que me é próprio. Mas como isso é possível?

Pôde ser apreciado, após a redução à esfera de propriedade do eu transcendental, que o corpo vivido é o primeiro raiar do sentido da transcendência ainda na esfera de imanência vinculada ao eu transcendental. Isto quer dizer que o corpo vivido é *uma* transcendência imanente. Digo “uma” porque não é a única, na verdade, todo objeto que possui o sentido da transcendência pode ser reduzido a uma unidade de transcendência na imanência da consciência. Expressando esta mesma proposição de um modo diferente: todo *cogitatum* que possui a marca da transcendência é, no entanto, imanente ao seu *cogito*.

A partir disso, o que o idealismo transcendental nos ensina, por meio da redução à esfera de propriedade egológica, é que toda transcendência pode ser reconduzida à vida concreta deste eu, pois recebe o seu sentido de ser na sua pura esfera de imanência, seja de modo mediato, seja de modo imediato. Assim sendo, a problemática de uma teoria da intersubjetividade fundada a partir de uma egologia transcendental, só pode ter algum sentido se se explicitar na experiência do outro o momento onde este recebe o seu sentido de ser, a saber, o de um eu “estranho” [*Fremd*] a partir da minha esfera de propriedade. Expressando de forma mais sucinta, a questão é esta: mostrar como o sentido “outro” se relaciona com o sentido “eu” na experiência.

Para que se mantenha a legitimidade desta alteridade, é preciso que a experiência que eu tenho do outro seja uma experiência de *mediação*, fundada numa intencionalidade mediata. A priori, o outro tem que se constituir enquanto uma transcendência mediata. Caso contrário, se eu experimentasse o outro numa experiência imediata, a sua vida de consciência se confundiria com a minha própria vida de consciência. Doravante, ter-se-ia que concluir que o sentido do outro teria que ser necessariamente riscado da experiência; eu teria, portanto, uma experiência da falsidade evidente do outro. Triunfaria assim o solipsismo e, portanto, a

fenomenologia transcendental se descobriria incapaz de fundar uma teoria intersubjetiva da natureza e do mundo comum.

Mas a natureza está impregnada de corporeidade, não só no seu aspecto material, mas, sobretudo, no seu aspecto anímico, pois é através do corpo vivido que se dá a experiência do espelhamento monádico. O corpo vivido seria o próprio espelho desta experiência. Não há imagem melhor para ilustrar a função do corpo vivido na experiência da alteridade. É só na medida em que corporalmente apareço no mundo, que pode um outro corpo aparecer enquanto corporeidade de um outro sujeito para mim, de tal modo que eu posso me fazer co-presente com a minha corporeidade para este outro. Por conseguinte, começa a se tornar possível a experiência de uma comunidade humana.

É como se a comunidade humana pudesse ser representada por uma rede. Esta rede é na verdade uma rede intencional, onde o seu correlato é a natureza objetiva. Essa imagem me parece adequada para ilustrar a relação intencional entre os vários membros de uma comunidade monádica e a experiência de uma natureza objetiva que daí emerge. Pois os fios desta rede estão articulados entre si pelas intersecções da expressividade corpórea dos diferentes membros desta rede intersubjetiva.

Como já foi mostrado, o primeiro ponto entremeado da constituição da experiência da natureza tornou-se explícito com o corpo vivido do eu meditante reduzido à sua esfera de propriedade, pois este é, entre as transcendências reduzidas à imanência da esfera de propriedade egológica, um proto-fenômeno [*Urphänomene*] do mundo. Para que se torne explícita, fenomenologicamente, a unidade da experiência do mundo reduzido à esfera de propriedade egoica e o mundo objetivo, é preciso mostrar como se relaciona, do ponto de vista constitutivo, estas duas camadas de sentido no interior de uma mesma experiência.

Esta unidade é sustentada através de uma *mediação* intencional que se constitui como síntese passiva, designada pelo termo de *associação*. Esta síntese passiva se contrapõe a outra modalidade da síntese, igualmente passiva: a síntese de identificação. Esta segunda modalidade, ao contrário da primeira, se realiza sempre por meio de intencionalidades imediatas. [HUSSERL, 1973, § 51, p. 144]. Desta forma, a unidade da experiência do mundo primordialmente constituído como uma transcendência imanente, a partir do meu corpo vivido, e a primeira camada de manifestação objetiva da natureza (que é o outro eu para mim), é constituída por associação. Desta associação surge o proto-fenômeno objetivo do mundo, ao qual

associo o meu proto-fenômeno do mundo, ou seja, associo o meu corpo vivido ao corpo do outro eu.

Esta unidade da experiência é por associação, porque é *a priori* impossível de ser realizada uma unidade por identificação entre a minha esfera de pertença e a esfera de pertença do outro. Se assim o fosse, como já foi dito, teríamos uma experiência-de-anulação-do-outro [Ibidem, §50, p.139]. Tão pouco, pode se concluir, seria possível uma síntese por identificação do corpo vivido do eu meditante com o corpo vivido do outro eu, pois, como consequência, se incorreria em um absurdo ainda maior, a saber: o vínculo de dois fluxos de consciência e, portanto, de duas esferas de propriedades egoicas à uma única corporeidade. Na verdade, o que temos, é uma associação entre o meu corpo vivido e o corpo vivido do outro e é assim que se constitui o primeiro nível de uma experiência da alteridade.

Esta síntese passiva da associação está na base de uma apreensão *analogizante* que apercebe o corpo vivido do outro como análogo ao meu corpo vivido. Segundo o autor das *Meditações cartesianas*:

Admitamos que um outro homem entra no nosso campo perceptivo; primordialmente reduzido, isto significa: no campo perceptivo da minha natureza primordial, surge um corpo [*Körper*] que, quando primordial, é apenas um elemento determinativo de mim próprio – transcendência imanente -. Que nesta natureza e neste mundo, o meu soma seja o único corpo que está e que pode está originariamente constituído como um soma – como um órgão funcionante – implica, que o corpo ali, que é também apreendido como um soma [*Leib*], **retire este seu sentido de uma transferência aperceptiva a partir do meu soma** e, portanto, o faça de um modo que exclui uma comprovação efetivamente direta e, por conseguinte, primordial dos predicados da somaticidade específica (...). [Ibidem, 2013, §50, p. 149, grifo meu].

Essa transferência aperceptiva do sentido do meu corpo vivido ao corpo de um outro homem ou mulher, reduzidos à minha esfera de propriedade, é denominada de *emparelhamento* [*Paarung*]. Este ato intencional de emparelhamento é um dos principais atos que estruturam a empatia, e um dos mais originários. Quando reduzo a presença deste outro homem ou mulher, eles se mostram originalmente como a presença de um simples corpo enquanto conteúdo da minha sensibilidade. No entanto, esta doação originária está em marcha, atuando de modo vivo [Ibidem, §51, p. 150]. Isso significa que a transferência de sentido do meu corpo vivido ao corpo

puro e simples é realizada numa apreensão por semelhança; semelhança no sentido específico do *emparelhamento* do meu eu psicofísico primordial com o eu psicofísico presente ali, através da corporeidade alheia.

Essa transposição intencional surge geneticamente, ou seja, surge na origem da experiência, independente da espontaneidade do eu (é um poder do mundo sobre ele); estando este dirigido ativamente ou não ao processo de constituição. Quando esta transferência é realizada, o copo vivido alheio constituído para mim já possui o sentido de uma transcendência em “carne e osso”, estou diante de uma unidade psicofísica que transcende a minha esfera de propriedade, a “[...] carne do outro se anuncia [*beeckundet*] na sequência da experiência como sendo verdadeiramente carne, unicamente pelo seu *comportamento* mutável, mas sempre concordante.”[RICOEUR, 2009c, p.231]. Assim, já tenho constituído um proto-fenômeno da natureza objetiva.

É a partir da primeira camada de sentido deste *outro eu* que se apresenta: o da sua corporeidade viva e da compreensão desta em sua conduta, que vão se preenchendo como um excedente da experiência imediata do corpo de outrem os conteúdos da vida psíquica de nível superior deste corpo. Esta experiência do excedente psíquico (o outro em sua esfera de vivências) se dá no modo mediato por meio do corpo como expressão no mundo de um *outro eu*, que reconheço a partir da minha própria vida anímica corporal através de uma experiência analogizante por emparelhamento.

É só a partir deste proto-fenômeno objetivo, que é o *outro eu*, que se abre a possibilidade da constituição de um sistema intersubjetivo de fenômenos de uma única natureza, a partir de uma nova síntese, desta vez não uma síntese mediada de associação, mas ao contrário, uma síntese imediata de identificação. Como bem observa Pelizzoli:

Husserl busca uma unidade entre o sistema de fenômenos do ego, o meu “mundo” primordial, a atividade pura de dar sentido e de constituir, e o mundo dos outros, numa percepção que dê uma experiência imediata da identidade entre tais mundos – isto de forma muito *paradoxal*, visto que possível apenas com a mediação composta “*apprésentation présentative*”. [2002,p. 69].

Mas esse aparente “paradoxo” é desfeito porque a síntese de identificação será realizada não sobre a minha vida anímica imediatamente aí para mim e a vida anímica do outro, que se anuncia como um excedente da corporeidade constituída na minha esfera de propriedade, mas justamente, sobre o corpo, como simples coisa, constituído na minha imanência e que *funciona* apresentativamente como corpo vivido de um outro. [Cf. *Ibidem*, 2013, §55, p. 159].

A pergunta, então, a ser feita é esta: como pode este corpo constituído na minha esfera de propriedade ser o mesmo corpo vivido como unidade psicofísica de um outro eu? A resposta a essa pergunta está justamente na função que a corporeidade desempenha na constituição de uma comunidade intermonádica que tem como correlato do seu sistema aberto de relações intencionais, a ideia de uma natureza comum.

O *corpo-ali*, na vivência que eu tenho do outro, já é experienciado como um corpo vivido alheio. Na mesma experiência nos é dado que este outro, assim como eu, exerce (um com sua corporeidade) a sua vontade sobre a natureza que lhes é acessível perceptivelmente. Ele é percebido como estando ali e eu aqui numa espacialidade comum, sendo, portanto, um outro, onde os nossos corpos delimitam a nossa presença física no mundo. No entanto, temos um horizonte de objetos comuns, pois que eles são suscetíveis de serem manipulados mediatamente tanto por mim quanto por ele, através da nossa corporeidade. Em fim, nos experienciamos desde sempre como semelhantes em uma natureza corpórea comum.

Para que este corpo, que aparece ali para mim, possua o sentido fenomenológico do mesmo corpo que eu constituo na minha esfera de propriedade, é preciso explicitar noeticamente o que sustenta este sentido, ou seja, o modo como esta unidade se dá.

Aqui novamente o corpo aparece como *mediação*. Do ponto de vista noemático, o modelo descritivo da unidade de um sistema intencional que constitui uma natureza comum, é o modelo de uma estética transcendental (outro será o modelo da explicitação de uma comunidade do espírito, onde o fenômeno da comunicação ganha preponderância). O recurso à imaginação vem completar os dados da sensibilidade, como observa Paul Ricoeur ao escrever que a imaginação (a possibilidade de variar as posições espaciais do eu e do outro pelo recurso da imaginação) é que impulsiona desta vez a reflexão, segundo ele:

A ficção é esta libertação da minha perspectiva e essa transferência para uma outra perspectiva. Aquilo que era de início apenas uma analogia lógica, por conseguinte, uma espécie de forma de duplicação, agora se torna transporte em imaginação e simpatia para uma outra vida. [Ibidem, 2009c, p.234].

No entanto, não se deve esquecer que é sobre o fundo da percepção que se dá as variações livres, pois só é possível variar as coordenadas espaciais a partir dos infinitos modos de doações sensíveis do meu corpo vivido (nesse caso predomina as sensações sinestésicas) e do corpo da corporeidade alheia (nesse caso das sensações visuais). Nesta direção, já deixando mais explícito a relação constituinte entre a percepção, a variação livre e a identidade do corpo alheio nos seus distintos modos de doação para mim, aponta o próprio autor das *Meditações cartesianas*:

O corpo é o mesmo, a mim dado como ali, a ele como aqui, como corpo central, e a “minha” inteira natureza é a mesma que a do outro, ela é dessa maneira constituída na minha esfera primordial como unidade idêntica dos meus múltiplos modos de doação como **idêntica** nas origens cambiantes em torno do meu soma como corpo-zero no aqui absoluto; como idêntica nas multiplicidades ainda mais ricas que, enquanto modos de aparição cambiantes dos diversos sentidos, pertencem ao meu soma vinculado ao aqui absoluto. [Ibidem, 2013, 54, p. 161, grifo meu].

Na medida em que não há ligação real que permita passar das minhas vivências as vivências do outro eu, tem-se “a separação real [reell], a separação mundana, do meu ser-aí psicofísico com os outros, que se apresenta como algo espacial em virtude da espacialidade dos somas [Leibe] objetivos.” [Ibidem, §56, p. 167]. A conexão de sentido, como destaca Pelizzoli, se dá por meio de uma “*apprésentation présentative*” [Ibidem]. É sobre a mediação do corpo que se dá as sínteses de associação da minha corporeidade com a corporeidade do outro e a síntese de identificação entre o corpo alheio, no modo do “ali” para mim e o corpo no modo do “aqui” para ele. É por meio desta identificação fundada na associação analogizante que se constitui uma intencionalidade intersubjetiva. “O ente está com o ente numa comunidade intencional.” [Ibidem, 2013, §56, p. 167], esta frase expressa a vinculação intencional que as mônadas constituem uma com as outras através dos seus corpos.

3.3. O MUNDO COMUM

No nível da natureza tem-se uma comunidade humana ainda não plenamente constituída. Se por um lado eu vejo aflorar, pelo jogo presentativo-apresentativo da corporeidade viva do outro eu, uma unidade psicofísica, por outro lado eu ainda não apreendo o outro eu em sua sociabilidade humana. Ou seja, o que tenho é um homem ou mulher enquanto ente de natureza, mas não de cultura. [Cf. RICOEUR, 2009d, p. 133].

O Mundo comum [*Umwelter*] é um horizonte de ser onde reaparece as dimensões axiológicas e praticas da vida humana, dimensões estas que haviam sido deixadas de lado pela redução teórica das ciências da natureza. É a partir deste horizonte aberto ao infinito, modelado no interior da história humana, que pode surgir algo como uma compreensão matematizada da natureza. O mundo comum é, portanto, secundariamente constituído em relação à natureza, e entanto, pressuposto da camada mais primitiva que o “antecede”. Isto que acontece com relação ao mundo comum e a natureza é similar ao que acontece com o corpo vivido, unidade psicofísica primordial em relação à constituição dos corpos simples que ocupam o estrato material da natureza. Na teoria constitutiva dos objetos, o corpo vivido é um constituído secundariamente, no entanto, está pressuposto na constituição de toda natureza material. Essa espécie de circularidade constitutiva não passa despercebida aos olhos do leitor atento da obra husserliana. Merleau-Ponty atentara a este fato, como se pode perceber na citação abaixo:

Eis por que, sem dúvida Husserl não parecia espantar-se muito aos **círculos a que foi conduzido no curso da análise**: círculo da coisa e da experiência de outrem, visto que a coisa plenamente objetiva é fundada sobre a experiência dos outros, esta sobre a do corpo que, a ele próprio, é, de algum modo uma coisa. Círculo ainda entre a natureza e as pessoas, visto que a natureza no sentido das ciências da Natureza [...] é, para começar, todo do mundo [*Weltall*], englobando a esse título, as pessoas que, por outro lado, diretamente explicitadas englobam a Natureza como o objeto que constituem em comum. [PONTY, 1984, p. 256, grifo meu].

Essa circularidade nas análises constitutivas acerca da natureza e do mundo está, a meu ver, em conformidade com a própria estrutura da experiência analisada, onde uma camada de sentido atravessa a outra, pois toda experiência é vivida na sua unidade, analisável, é verdade, mas só porque existe uma unidade de sentido possibilitadora da experiência. Assim a experiência do real se mostra como uma síntese que encobre a sua própria operação. É este encobrimento que nos convoca à reflexão e a percorrer o sentido daquilo que se nos doa à experiência. E, parece-me, que no âmbito do que é relativo à consciência, ou seja, as camadas de sentido que estruturam a experiência, há uma espécie de interpenetração mútua. Por isso, que a análise constitutiva se move numa circularidade ou num movimento de uma ampla respiração, como se refere Ricouer ao movimento das análises em *Ideias II*. [2009d, p. 92].

Neste tópico de encerramento pretendo selar a minha exposição sobre o papel que o corpo ocupa na teoria da intersubjetividade do idealismo transcendental de Husserl, mostrando que no desenvolvimento final desta teoria o corpo continua tendo um papel a desempenhar enquanto um elo constituinte de mediação entre as duas macrorregiões ontológicas que constituem o mundo comum, a saber: natureza e espírito. Também pretendo mostrar que no acabamento desta constituição intersubjetiva, o corpo ocupa o lugar da ancoragem sensível para o fenômeno da comunicação como fenômeno fundamental para a experiência da sociabilidade humana que é, no final das contas, o que constitui um mundo e uma humanidade comum.

Mais acima falava da relação constitutiva entre a natureza e o mundo e da circularidade presente nesta relação. Esta circularidade poderia ser melhor compreendida se a entendêssemos como uma espécie de “cooperação” mútua entre estas camadas do real. A natureza forneceria o fundo intuitivo-sensível às relações sociais para a humanidade que partilha um mundo cultural e histórico comum. Já este mundo circundante comum completaria a obra de objetivação da natureza, iniciada no nível sensível. E nesta mútua implicação de sentido, sem a qual um e outro não se constituem plenamente, reencontramos o corpo atuando⁶³ como instancia constitutiva mediadora entre dois polos, no presente caso: natureza e espírito [*Ibidem*, p.141].

⁶³ Viu-se no tópico anterior que o corpo desempenhou também um papel de mediação entre o eu e o outro.

Este corpo, a princípio, um corpo simples (coisa material) desprovido de significado humano torna-se uma coisa animada, um corpo vivo unitário, um estrato sensível de nível inferior sob o qual se constitui uma vivência compreensiva que o atravessa rumo ao sentido espiritual deste aparecer. Esta é uma dinâmica distinta da constituição da comunidade intencional que tem como correlato uma natureza objetiva. Esta última vai se constituindo num corpo a corpo, pela experiência da empatia que se estrutura por um emparelhamento analogizante, exclusivamente numa experiência sensível. É na esfera sensível que eu encontro o alheio, com ele, e com outros sujeitos psicofísicos constituo a primeira comunidade intermonádica.

Inserida na estrutura de pensamento projetada desde o início da *Quinta meditação*, a constituição do mundo comum também encontra o outro (estrangeiro) a partir do “si mesmo”, ou seja, vai do seu mundo cultural ao mundo cultural alheio. Existem diversos mundos culturais que se constituem para si como mundo primordial em relação a outros mundos de cultura. Estas comunidades são formadas por mônadas que, por meio de uma rede intersubjetiva de atos intencionais constituintes da experiência da sociabilidade, formam, cada uma delas, uma unidade espiritual ideal; um espírito comum. Cada comunidade tem a sua própria esfera de interesses que se dirigem a um fim comum, projetando modos específicos de sociabilidade que se constituem para si como ponto de onde ela avalia as outras comunidades culturais. A esse respeito diz Husserl:

Assim também o mundo cultural é, como vemos, *orientadamente* dado em relação ao seu membro zero ou a uma personalidade. Aqui, sou eu e a minha cultura o primordial perante cada cultura alheia. Estas são acessíveis, a mim e aos que participam da minha cultura, numa espécie de *experiência do alheio* e num tipo de intropatia [*Einfühlung*] na humanidade alheia e na sua cultura [...]. [HUSSERL, 2013, §58, p. 172].⁶⁴

Para que se possa dar esse encontro entre o meu mundo e o mundo dos outros, é preciso haver uma estrutura de abertura *a priori*, uma experiência possibilitante de um entendimento mútuo, onde o mundo estrangeiro [*Fremdwelt*], a partir do meu mundo familiar é compreensível para mim. Quer dizer, é preciso ter uma estrutura experiencial de mundo comum para ulteriores ampliações do entendimento. Esse horizonte de abertura possibilitante, no âmbito do sensível, é

⁶⁴ Talvez tenhamos aqui, uma explicação fenomenológica para o etnocentrismo.

dado pelo acesso incondicional à natureza. *A priori*, este acesso incondicionado possibilita uma primeira abertura a qualquer mundo cultural particular. A intuição sensível de um mesmo universo espaço-temporal de coisas e, num nível superior, pela *corporeidade viva* que constitui o homem psicofísico, sustenta uma primeira abertura para alteridade do estrangeiro por meio da empatia. Aqui está dado a possibilidade de uma experiência compreensiva entre as diferentes comunidades culturais. Entretanto, a constituição de um mundo primordial comum a todos os mundos particulares [*Sonderwelt*], só se completa e constitui-se de fato, e de direito, pela abertura universal da linguagem. Mas antes de tratar do aspecto constitutivo da linguagem por meio da comunicação fundante dos processos de sociabilidade, passemos a observar mais de perto o nível sensível, sobre o qual funda-se a vivência compreensiva do outro enquanto pessoa humana ou comunidade cultural de pessoas humanas.

O acesso à comunidade alheia é efetuado, de modo mais originário pela corporeidade em que cada pessoa humana está unida indissociavelmente. “Vejo o homem, ao vê-lo vejo também o seu corpo.” [Ibidem, 2005, §56, p. 287]. Em certa medida, a apreensão não permanece no corpo como simples coisa, não dirige a ele sua atenção, senão que o atravessa (tão pouco a dirige ao espírito vinculado com ele) senão precisamente ao homem ou a mulher aí diante:

A apreensão-de-homem, a apreensão desta pessoa aí, que dança, fala e ri divertida ou discute questões científicas comigo, etc., não é apreensão de algo espiritual alinhavado ao corpo vivido, senão a apreensão de algo que se executa por meio da aparição do corpo vivido [...]. O homem em seus movimentos, ações, em seu falar, escrever, etc., não é mero vínculo, ou aninhamento de uma coisa chamada alma com outra chama corpo vivido. O corpo vivido enquanto corpo vivido é, de cabo a rabo, corpo vivido pleno de alma. Cada movimento do corpo vivido está pleno de alma, o ir e vir, o parar e sentar-se, correr e dançar, etc. Igualmente toda obra humana, todo produto, etc. [Idem].⁶⁵

⁶⁵ Y la aprehensión-de-hombre, la aprehensión de esta persona de ahí, que baila y charla y ríe divertida o discute cuestiones científicas conmigo, etc., no es aprehensión de algo espiritual hilvanado al cuerpo, sino la aprehensión de algo que se ejecuta a través del medio de la aparición del cuerpo, aprehensión que encierra esencialmente en sí la aparición del cuerpo [...]. El hombre en sus movimientos, acciones, en su hablar, escribir, etc., no es un mero enlace, el anudamiento de una cosa llamada alma con otra llamada cuerpo. El cuerpo en cuanto cuerpo es, de cabo a rabo, cuerpo lleno de alma. Cada movimiento del cuerpo está lleno de alma, el ir y venir, el pararse y sentarse, correr y bailar, etc. Igualmente toda obra humana, todo producto, etcétera.

A corporeidade aí presente nesta relação compreensiva com o outro é o suporte sensível para uma intenção que apreende o outro como simplesmente uma pessoa humana, cujas ações parecem obedecer a uma motivação e cujo sentido eu viso diretamente. Eu não olho para o corpo, eu *vejo* um homem, eu *vejo* uma mulher. A estrutura compreensiva desta experiência é a mesma que eu tenho em relação aos objetos do meu mundo circundante. Husserl explica na segunda parte da terceira secção de suas *Ideias II*, o seguinte:

A unidade completamente intuitiva que se oferece onde captamos uma pessoa (por exemplo, quando falamos como pessoa a pessoas, ou escutamos o que falam, trabalhamos junto com elas, observamos seu proceder) é uma unidade da “expressão” e “do expressado”, a qual pertence a essência de todas as unidades compreensivas. *A unidade corpo vivido-espírito não é a única desta espécie.* Quando leio as “páginas e linhas” deste livro ou leio neste “livro”, capto as palavras e orações, estão aí a diante coisas físicas: o livro é um simples corpo, as páginas são páginas de folha de papel, as linhas são enegrecimentos e impressões físicas: nestas páginas de folhas de papel, as linhas são enegrecimentos de certos locais deste papel, etc. Capto isto quando “vejo” o livro, quando “leio” o livro, quando “vejo” o que está escrito, que está dito ou o que está dito? [...] exatamente tal como se eu em meu experimentar estivera dirigido ao corpóreo [*Körperliche*]. Porém precisamente não estou dirigido a isto. **Vejo a coisa na medida em que me aparece, porém vivo compreensivamente no sentido.** [Ibidem, p. 283-284, grifo meu].⁶⁶

E a estrutura da vivência compreensiva é praticamente mesma, seja para os objetos do nosso mundo circundante cultural que trazem com si um sentido compreensível para todos os membros desta comunidade, seja para as relações sociais que mantemos com os outros. A diferença estaria em que, neste último caso, o ato intencional que visa, no modo da compreensibilidade, o sentido do objeto, se dá

⁶⁶ La unidad completamente intuitiva que se ofrece donde captamos una persona como tal (por ejemplo, cuando hablamos como persona a personas, o escuchamos lo que hablan, trabajamos junto con ellas, observamos su proceder) es la unidad de la “expresión” y “lo expresado”, la cual pertenece a la esencia de todas las unidades comprensivas. La unidad cuerpo-espíritu no es la única de esta especie. Cuando leo las “páginas y renglones” de este libro o leo en este “libro”, capto las palabras y oraciones, están ahí delante cosas físicas: el libro es un *cuerpo*, las páginas son páginas de hojas de papel, los renglones son ennegrecimientos e impresiones físicas de ciertos sitios de estos papeles, etc. ¿Capto esto cuando “veo” el libro, cuando “leo” el libro, cuando “veo” que está escrito lo que está escrito, que está dicho lo que está dicho? [...] exactamente tal como si yo en mi experimentar estuviera dirigido a lo corpóreo. Pero precisamente no estoy dirigido a esto. Veo lo cóscico en la medida en que me aparece, pero “vivo comprensivamente en el sentido”.

sobre o ato fundante da empatia que emparelha aquele corpo ali diante de mim como sendo um outro eu que tem diante de si uma mesma natureza e um mesmo horizonte de espaço-temporalidade e, que, portanto, se constitui com um semelhante. É importante dizer que, também as instituições são corpos que expressam um espírito comum ideal. Uma universidade, por exemplo, é um corpo comunitário que expressa um *espírito unitário*, através de suas normas, regimentos, sua tradição e valores partilhados e atualizados no interior da vida universitária, “[...] no Estado, o povo, em uma união e similares, temos uma pluralidade de corpos vividos que estão em referências físicas que exige o trato mútuo ou indireto. O que pertence a isto, tem sentido. Cada corpo vivido tem seu espírito, porém estão vinculados mediante o espírito comum, que se propaga entre eles, o qual não é nada junto a eles, senão um ‘sentido’ ou ‘espírito’ que os abraça. Esta é uma objetividade de nível superior.” [Ibidem, p.291].⁶⁷

Todavia, se o suporte sensível do corpo vivo ou do corpo, enquanto simples coisa, dado previamente numa vivência compreensiva, funciona como expressão de um sentido espiritual, as relações de sociabilidade que se constituem a partir deste fundo sensível só se dão em sua plenitude, de fato e de direito, na esfera da comunicação. A corporeidade da natureza, está presente, como fundo sensível, sobre o qual se constituem as praticas comunicativas como formas do entendimento mútuo. É sobre o horizonte da linguagem que se constituem verdadeiramente um mundo comum, como horizonte abeto ao infinito, onde as comunidades faticamente constituídas no seu modo particular, umas as outras, podem constituir pontes e formas de sociabilidades trans-comunitárias, como é o caso da comunidade científica. No entanto, pelo efeito da circularidade constituinte, de que falei na abertura deste tópico, o próprio sentido da sensibilidade para nós, o sentido do seu acabamento, é nos dado no interior de uma *comunidade comunicativa*.

Pela comunicação se produz a compreensão recíproca e a consciência para cada sujeito de que tem diante de si um mundo comum sobre o qual todos estamos relacionados:

⁶⁷ [...] en el Estado, el pueblo, en una unión y similares, tenemos una pluralidad de cuerpos que están en las referencias físicas que exige el trato mutuo directo o indirecto. Lo que pertenece a esto, tiene sentido. Cada cuerpo tiene su espíritu, pero están enlazados mediante el espíritu común que se propaga entre ellos, el cual no es nada junto a ellos, sino un “sentido” o “espíritu” que los abraza. Ésta es una objetividad de nivel superior.

“Nós” e ao qual todos nós estamos referidos, posto que cada um corresponde ao enfrentante [*Gegenstand*] para qualquer Outro e tem sua posição e localização no corpo vivido que se enfrenta, etc. [...]. Cada sujeito singular tem sua sensibilidade, suas apercepções e unidades permanentes: a pluralidade comunicativa tem também, em certo modo, uma sensibilidade, uma apercepção permanente e como correlato um mundo com um horizonte de indeterminação. Eu vejo, eu ouço, eu experimento não só com os meus sentidos, senão também com os sentidos dos outros, o Outro experimenta não só com os seus, senão também com os meus, isso ocorre graças à transmissão de conhecimentos.[HUSSERL, s.d., §4, p.150].

Essa transmissão de conhecimento, evidentemente, é um processo comunicativo que pressupõe o emissor e o receptor sobre o fundo de uma linguagem comum. Também, na citação acima, percebe-se que o conteúdo expresso se dá sobre a pressuposição da presença corpórea, no presente caso, a do corpo vivido. Em *A origem da geometria* Husserl se pergunta como se dá a passagem da idealidade geométrica (assim como as idealidades de outras ciências) da esfera intrapessoal, de sua origem subjetiva no interior da consciência, à sua idealidade objetiva. [Cf. *Ibidem*, 2012, p. 296]. E ele imediatamente responde: “[...] por meio da linguagem, na qual, por assim dizer, recebe o seu corpo linguístico.” [Idem]. Mas logo em seguida ele levanta uma outra questão, onde se refere ao um *corpo vivido-linguístico* [*Sprachleib*], com essas palavras:

[...] mas, como é que **o corpo somático linguístico** [*Sprachleib*] transforma a configuração meramente intrassubjetiva na configuração *objetiva*, que existe de fato, de maneira compreensível para toda gente, por assim dizer como conceito ou estado de coisas geométrico, válido para todo o futuro, agora vertido em expressão linguística, como discurso geométrico, como teorema geométrico no seu sentido geométrico ideal? [Idem].

Este *Sprachleib* que transforma a configuração intrassubjetiva das idealidades em configuração objetiva disponível, por tanto, de modo compreensível, é a aquela corporeidade que de falamos a partir das referências às obras husserlianas, *Ideias II* e *O espírito comum*. Na verdade, trata-se uma corporeidade atravessada pelo espírito comum que a linguagem encarna como nenhuma outra forma de sociabilidade. Os signos da linguagem não são visados em si mesmos, mas o sentido, que são um com eles, ou melhor, que se expressam por estes signos. A humanidade é consciente de si

mesma enquanto comunidade sobre um horizonte infinitamente aberto para os homens e mulheres por intermédio da linguagem e suas documentações como um campo aberto de atuais e futuras comunicações. As idealidades quando vividas de modo imediato por meio das vivências, são sempre vividas originariamente de modo subjetivo, no interior da esfera de propriedade egóica, só tornam-se objetivas por meio da empatia e por meio da linguagem que a pressupõe, ambas, cada uma se exercendo no seu estrato constitutivo específico, possibilitam a experiência de uma co-humanidade aberta, que tem um mundo comum como correlato. Este mundo comum se constitui enquanto o *a priori do mundo como universalidade aberta num horizonte onde a possibilidade do encontro, entre as diferentes comunidades históricas e culturais, não pode ser suprimida.*

Pois, como poderia eu, ao chegar no “Novo Mundo” e ao desembarcar em comunidades muito distintas da minha, e me ver diante de um de seus habitantes, experimentando a sua corporeidade desde a minha e com isso o seu mundo circunvizinho estranho ao meu, desde o meu mundo, como eu poderia dizer não estar de ante de um semelhante? Como poderia eu dizer que este ente é desprovido de alma em sua corporeidade? Como poderia eu pensar que os objetos criados e manipulados pelas mãos deste ente são desprovidos de um sentido prático e axiológico? Como poderia eu pensar que neste “Novo mundo” não habita uma humanidade que co-habita, com a minha humanidade, uma humanidade universal? Por fim, como poderia eu, com isso justificar, o direito de me servi da humanidade alheia, supostamente não reconhecida, para gozo próprio?

A teoria da intersubjetividade Husserliana atesta, categoricamente, a impossibilidade, *a priori*, de se justificar tal barbárie. O ser humano é fenomenologicamente reconhecido, já no nível de uma experiência pre-predicativa, independente da forma espiritual que sua comunidade cultural assumia faticamente.

CONCLUSÃO

O pensamento fenomenológico de Husserl é riquíssimo em perspectivas e em temas explorados ou só iniciados. Contudo, tentei mostrar, no início deste trabalho, que a questão de fundo à qual, de uma maneira ou de outra, vai motivar as difíceis análises sobre a consciência, a temporalidade e o eu transcendental, é a experiência, ou melhor, a estrutura transcendental da correlação entre consciência e ser.

É sobre o pano de fundo deste espanto fenomenológico que as questões epistemológicas que tanto desafiaram Husserl, desde sua *Filosofia da aritmética*, vão sendo desenvolvidas na perspectiva não de uma teorização meramente conceitual, mas na direção de um imperativo descritivo que visa à clarificação da experiência do conhecimento. [CROWELL, 2012, p. 23].

Esta orientação por clarificação da estrutura correlativa da experiência encaminhou as reflexões de Husserl para uma teoria constitutiva da experiência sob a denominação de um idealismo transcendental, onde todo sentido de ser se constitui para um eu transcendental. Este idealismo egológico fez se sentir como tensão no próprio interior das reflexões constitutivas, pois ameaçava desmoronar todo edifício transcendental de uma filosofia do sentido como a fenomenologia. Para salvar as pretensões fundacionistas da fenomenologia transcendental, foi inevitável articular, a partir das premissas de uma egologia, o próprio sentido de ser do mundo da experiência como transcendente à consciência e, portanto, distinto deste eu constituinte. Como o próprio filósofo diz: foi preciso aprender a perder o mundo para reconquistá-lo.

No enfrentamento desse problema Husserl teve que elaborar uma teoria da intersubjetividade no intuito de clarificar como um outro eu e, a partir dele, uma natureza e um mundo, pode se constituir para um eu sem se confundir com ele. Como conciliar uma teoria constitutiva que gira em torno do primado do eu com noções, tais como: corporeidade, natureza objetiva e um mundo comum?

No decorrer dos estudos sobre as análises constitutivas que se põem a explicitar o fenômeno da constituição de um mundo para todos; o fenômeno de um mundo aberto ao horizonte da objetividade, foi possível perceber a existência de um padrão. Um padrão no qual a corporeidade em sua dimensão física e vivida exerce uma função de suma importância. Este padrão se mostra na função em que a

corporeidade desempenha na constituição do sentido do outro, do estranho, sempre a partir do eu, do que me é familiar. Mas não só isso, esta constituição que vai do eu ao outro, ou do familiar ao estranho, se dá por uma mediação, mediação na qual o corpo é o próprio *médium*.

O corpo constituído de forma ambígua, como corpo puro e simples (enquanto coisa) e corpo vivido, se nos mostra como um ente de dupla face, uma voltada para o eu e outra voltada para o mundo. Esta ambiguidade encarna a própria circularidade constitutiva que Merleau-ponty [Cf. 1984, p. 253,256] se referiu em *O filósofo e sua sombra*, abrindo espaço para uma interpretação transcendental do corpo descentrada do eu, interpretação que localiza na própria corporeidade vivida a instancia transcendental por excelência. Evidentemente, que esta interpretação é muito difícil de ser sustentada no âmbito da fenomenologia husserliana, considerada no seu todo, pois o mundo e todo ser, é reduzido a um sentido de ser para o eu constituinte. Por outro lado, não se pode negar que o corpo vivido desempenha uma função constituinte, ainda que relativa (sim, porque o único constituinte absoluto é o eu), justamente porque o corpo vivido é uma consciência transcendental encarnada que torna presente a consciência no próprio mundo. Portanto, *o corpo vivido é o único ente mundano para o qual todo outro ente com o sentido da mundaneidade se constitui*.

É por possuir este conteúdo constitutivo que o corpo vivido pode desempenhar a função de mediação entre o eu e o outro, entre a natureza e o espírito, entre os diversos mundos de cultura, onde, neste último caso, pode se constituir enquanto mediação por empatia para um corpo vivido linguístico [*Sprachleib*].

REFERENCIAS

ALVES, Pedro M.S., **A ideia de um a filosofia primeira na fenomenologia de Edmund Husserl: uma tentativa de interpretação.** In., *Philosophica* nº 7. Edições Colibri: Lisboa, 1996. p 3-37. Consultado em: 21/05/2017;

—————, Pedro M.S. **Empatia e ser-para-outrem: Husserl e Sartre perante o problema da intersubjectividade.** In., *Estudos e Pesquisas em Psicologia*. UERJ, RJ, Ano 8, N.2, p. 334-357, 1º semestre 2008.

—————, Pedro M.S., **Fenomenologia: a metafísica do método.** In., *Método e métodos do pensamento filosófico* [s.n]. Imprensa da Universidade de Coimbra: Coimbra, 2007. ISBN. 978-989-26-0361-2 (PDF). p. 159-179. Fonte na internet: Consultado em: 13/05/2017;

ARISTÓTELES. **Metafísica.** Ed. Loyola: São Paulo, 2002. p. 695;

BORGES, Anastácio. **O não-ser na ontologia de Platão: um estudo da República, V[475 d1 – 480 a13] ao Timeu [47 e3 – 52 d4].** Unicamp: Campinas, 2005. [tese de doutoramento]. Consultado em: 30/05/2017.

CROWELL, Steven. **A fenomenologia husserliana.** In., *Fenomenologia e existencialismo*. Trad. Célia Camargo e Luciana Pudenzi. Ed. Loyola: São Paulo, 2012, p.24-41

DESCARTES, René. **Discurso do método.** Trad. Maria Ermatina Galvão. Ed. Martins Fontes: São Paulo, 2001. 102p.

ÉRICO, Andrade. **A Construção da Regra IV das “Regras para Direção do Espírito” sob uma Perspectiva da “Mathesis Universalis”.** In., *Cadernos de História e Filosofia da Ciência*. Série 3, v. 17, n. 2, p. 199-223, jul.-dez. 2007. Consultado em: 12/05/17;

FRAGATA, Júlio. **Husserl e a fundamentação das ciências.** In., Separata das publicações do XXIII Congresso luso-espanhol [Tomo VII]. Coimbra: 1957, p. 5-11;

FOLLESDAL, Dagfinn. **As reduções de Husserl e o papel que desempenham em sua fenomenologia** In., *Fenomenologia e existencialismo*. Trad. Célia Camargo e Luciana Pudenzi. Ed. Loyola: São Paulo, 2012b, p. 107-113.

HERRMANN, Friedrich-Wilhelm von. **A ideia de fenomenologia em Heidegger e Husserl**. In. *Phainomenon* [s.1], n.7, Lisboa: 2003, ISSN 2183-0142. p. 157-194. Acessado em 28 de março de 2018;

HUSSERL, Edmund. **El Artículo “Fenomenología” de la Enciclopedia Británica**. In., *Invitación a la fenomenologia*. Ed. Paidós, Barcelona: 1992, p. 35-73.

—————, Edmund. *Ausätze und Vorträge (1922-1937) [husserliana XXVII]*. Kluwer Academic Publishers: Dordrecht, 1989b. p. 332.

—————, Edmund. **Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge**. [Band I] . Martinus Nijhoff. Netherlands, 1973. p. 249.

—————, **A crise das ciências europeias e a fenomenologia transcendental: uma introdução à filosofia fenomenológica**. Trad. Diogo Falcão Ferrer. Ed. Gen/Forense Universitária, Rio de Janeiro: 2012. p. 436.

—————, Edmund. **Der Encyclopaedia Britannica Artikel**. In.: *Phanomenologische Psychologie, Vorlesungen Somerster, 1925*. Band IX, herausgegeben von Walter Biemel. Springer- Science + Business Media, B.V. 1968. p. 648.

—————, Edmund. **Erste Philosophie II**. Kluwer Academic Publishers, Dordrecht: 1996. [Hua VIII]. p. 592.

—————, Edmund. **El espíritu común (Gemeingeist) I y II**. Trad. Cesár Moreno Marquéz. Universidad de Servilha. p. 131-158.

—————, Edmund. **Experiencia y Juicio**. Trad. Jas Reuter. Ed. Universidade Autonoma do México: México, 1980. p. 482

—————, **A Ideia da Fenomenologia**. Trad. Artur Morão. Editora Edições 70, Lisboa/Rio de Janeiro: 1989a. p. 133;

—————, Edmund. **Ideias para uma fenomenologia pura e para uma filosofia fenomenológica**. Trad. Márcio Suzuki. Ed. Ideias & Letras: Aparecida, 2006. p 383.

—————, **Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica: investigaciones fenomenológicas sobre la constitución [Libro segundo]**. Trad. António Zirióon Q. Editora Fundo de Cultura Economica, México: 2005. p. 512.

—————, Edmund. **Ideen zu einer reiner Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie [Erstes Buch]**. In *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*, nº1. Verlag von Max Niemeyer: Halle a.d.S, 1913. . 323.

—————, Edmund. **Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie: Phänomenologie untersuchen zur Konstitution [Zweittes Buch]**. Band IV. Martinus Nijhoff [1952]. Netherlands, 1984. p. 426.

—————, Edmund. **Investigaciones lógicas [Vol. Único]**. Trad. Manuel Morente e José Gaos. Ed. Biblioteca de la Revista de la de Occidente: Madrid: 1976?. pp. 777;

—————, Edmund. **Lógica formal y lógica transcendental: ensayo de una crítica de la razón lógica**. Trad. Luis Villoro. Ed. Universidad Nacional Autónoma de México: Ciudad del México, 1962. p. 303.

—————, **Logische Untersuchungen [Zweiter Band]**. Max Niemeyer Verlag, Turbingen: 1968. p. 508;

—————, Edmund. **Meditações cartesianas e Conferencias de Paris**. Trad. Pedro M.S. Alves. Ed. Gen/Forense Universitária, Rio de Janeiro: 2013. p.228.

—————, Edmund. **A origem da geometria**. [Anexo III ao §9^a]. In., *A crise das ciências europeias e a fenomenologia transcendental*. Trad. Diogo Falcão Ferrer. Ed. Gen/Forense Universitária, Rio de Janeiro: 2012b. p. 292-314.

MARTÍN, Javier San. **El contenido del cuerpo**. In., *Investigaciones Fenomenológicas*. Vol. Monográfico 2: Cuerpo y Alteridad (2010). P. 169-187.

MERLEAU-PONTY, Maurice. **Fenomenologia da percepção [2ºed.]**. Trad. Carlos Alberto Ribeiro de Moura. Ed. Marins Fontes: São Paulo, 1999, p. 657.

_____, Maurice. **O filósofo e a sua sombra.** Trad. Marilena de Souza Chauí. In., Pensadores [2ªed.].Ed. Abril Cultural: São Paulo, 1984. p. 260.

_____, Maurice. **A Natureza: curso do College de France.** Trad. Álvaro Cabral. Ed. Martins Fontes, São Paulo: 2000. p. 448 .

MOURA, Carlos Alberto Ribeiro de. **Absoluto e relativo na filosofia de Husserl.** In.,*Discursos*, São Paulo, n.16, p. 69-93,1987.

_____, Carlos Alberto Ribeiro de. **Crítica da razão na fenomenologia.** Ed. Nova Stella: São Paulo, 1989. p. 260;

PELLIZZOLI, Marcelo Luiz. **O eu e a diferença: Husserl e Heidegger.** Ed. Edipucrs: Porto Alegre, 2002. [Coleção filosofia 150]. p. 232.

RICOEUR, Paul, **Análises e problemas em *Ideen II* de Husserl.** In., *Na escola da fenomenologia.* Trad. Ephraim Ferreira Alves. Ed. Vozes, Petrópolis: 2009d. p.88-148.

_____, Paul. **Edmund Husserl: a V Meditação cartesiana.** In., *Na escola da fenomenologia.* Trad. Ephraim Ferreira Alves. Ed. Vozes, Petrópolis: 2009c. p.215-252.

_____, Paul. **Estudo sobre as Meditações Cartesianas de Husserl.** In., *Na escola da fenomenologia.* Trad. Ephraim Ferreira Alves. Ed. Vozes, Petrópolis: 2009. p.175-214;

_____, Paul. **Simpatia e Respeito: fenomenologia e ética da segunda pessoa.** In., *Na escola da fenomenologia.* Trad. Ephraim Ferreira Alves. Ed. Vozes, Petrópolis: 2009b. p.308-332.

SARTRE, Jean-Paul. **O ser e o nada: ensaio de ontologia fenomenológica.** Trad. Paulo Perdighão. Ed. Vozes: Rio de Janeiro, 1997. p.782.

SOKOLOWSKI, Robert. **Introdução à fenomenologia.** Trad. Alfredo de Oliveira Moraes. Ed. Loyola: São Paulo, 2004. p. 247;

STEGMÜLLER, Wolfgang. **A filosofia contemporânea: introdução crítica** [2ª edição]. Trad. Carlos Alberto Ribeiro Moura. Ed. Gen/Forense Universitária, Rio de Janeiro: 2011. p. 903;

SZILASI, Wilhelm. **Introducción a la fenomenologia de Husserl.** Trad. Ricardo Maliandi. Editora Amorrortu Editores, Buenos Aires: s/d . p. 181;

VARELA, Francisco J. **Las ciencias cognitivas: tendencias y perspectivas/cartografías de las ideas actuales.** Trad. Carlos Gardini. Ed. Gedisa: Barcelona, 2005. p. 120;

WALTON, Roberto J. **Fenomenología de la empatia.** [fonte não encontrada].

ZAHAVI, Dan. Husserl's phenomenology. Ed. Stanford University Press: California, 2003. p. 178;